

Aristoteles'in Etik Görüşü

Melike MOLACI*

Özet

Felsefi sistemlerin ve sistematik tutarlılıkların yürürlükten kalktığı çağdaş felsefelerin aksine felsefe tarihinde ortaya konulmuş ilk büyük sistemin kurucusu sayılan Aristoteles, ele aldığı sorular ve bu sorulara verdiği cevaplarla gerek sistemli düşünmenin gerekse felsefenin bölümleri arasında kurulan ilişkinin gücünü gözler önüne serer. Mantık, ontoloji, epistemoloji, etik ve siyaset arasında bulunan kopmaz bağların teyit edildiği ve bu alanların her birinde geçerli olabilecek bir yaklaşımın savunulduğu Aristoteles felsefesi, araştırma alanlarının her birinde nesnesinin özelliklerini göz önünde bulundurur. Nesnesinin mahiyetinden hareket eden bu tutum, Aristoteles'in felsefesinin temel özelliği olup ontolojik yaklaşım ya da bakış olarak adlandırılır.

Aristoteles'in sistemine içkin olan bu yaklaşımı bilhassa etik-ontoloji ilişkisi açısından ortaya koymayı amaçlayan bu çalışma, Nikomakhos'a Etik'te öne sürülen görüşlerden ve kullanılan kavramlardan hareket etmektedir. Buna binaen bu çalışmada mezkur kitabın kavramsal çerçevesine ve yöntemine uygun bir biçimde Aristotelesçi iyi, mutluluk, düşünce ve karakter erdemleri, isteme, tercih, adalet ve temaşa yaşamı üzerinde durularak her bir etik kavramın ve ahlaki bağlamın sistem açısından önemi ortaya konulmakta ve ontolojik yaklaşımın sistematik tutarlılık açısından değeri tartışılmaktadır. Böylece sıklıkla teorik ve soyut bir etkinlik olarak düşünülen felsefenin aslında var olandan bağımsız bir etkinlik olmadığı; aksine onun yaşamla kopmaz bağları bulunan pratik bir etkinlik yahut başat bir insani olanak olarak güncel sorunlar açısından değeri ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Etik, Ontoloji, Ontolojik Yaklaşım, İyi, Mutluluk.

The Ethics of Aristotle

Abstract

Aristotle, considered to be the founder of the first great system set forth in the history of philosophy as opposed to the contemporary philosophies in which philosophical systems and systematic coherences are abolished, reveals the power of the relationship established between the parts of the philosophy and systematic thinking with the questions he has taken and the answers he has given to these questions. The philosophy of Aristotle, in

* Arş. Gör., Necmettin Erbakan Üniversitesi, SBBF, Felsefe Bölümü, mmolaci@konya.edu.tr

which unbreakable ties between logic, ontology, epistemology, ethics and politics are confirmed and an approach that can be valid in each of these fields is advocated, considers the properties of his object in each of the research areas. This attitude, moving from the nature of the object, is the essential characteristic of Aristotle's philosophy and is called the ontological approach or view.

This study aims to reveal this approach, which is intrinsic to Aristotle's system, especially in terms of ethics-ontology relation, and it does that so by using the opinions and concepts used in Nicomachean Ethics. Therefore, in this study, the importance of Aristotelian good, happiness, thought and character virtues, desire, preference, justice and prosperity life in accordance with the conceptual frame and method of the aforementioned book are put forward and the importance of each ethical concept and moral context is put forward in terms of system and the value of the ontological approach in terms of systematic consistency is discussed. Thus, this study aims to reveal that the philosophy, which is often thought of as a theoretical and an abstract activity, is in fact not an independent event; on the contrary, it is trying to put forth a value as a practical activity with untied ties to life or as a humanitarian possession in terms of current problems.

Keywords: Ethics, Ontology, Ontological Approach, Good, Happiness.

Giriş

Aristoteles fizikten metafiziğe, etikten politikaya, mantıktan retoriğe değin öne sürmüş olduğu görüşleriyle sistematik bir tutarlılık sergileyen filozofların başında gelir. Bilhassa varlık ve ondan türeyen bilgi görüşünü felsefe ve bilim araştırmalarının her düzeyine tatbik eden Aristoteles, Antik Çağ'ın başat görüşlerinden biri olan "kendine yeterlilik etiği"nde de bütünlüklü sistemini ve var olanlardan hareketle oluşturmuş olduğu ontolojik yaklaşımını gündelik sorunların çözümü için kullanır. Var olanın mahiyetinin soruşturulduğu "ilk felsefe"de var olanlardan hareketle var olana ulaşmaya çalışan Aristoteles, var olanın türlerine ve tarzlarına dair yapmış olduğu ayrımlarla felsefi sisteminin geri kalanını temellendireceği kavramsal çerçeveyi oluşturur. Bu bakımdan Aristoteles'in etik görüşünün ayrıntılarına değinecek olan bu çalışma, felsefenin bütün disiplinleri arasında bir ilişki olduğu varsayımından hareket etmekte ve bu varsayımı Aristoteles'in etik ve varlık görüşleri arasındaki kopmaz bağları ortaya koyarak temellendirmeyi amaçlamaktadır. Bütünlüklü bir sistemin gücünün ortaya konulması anlamına gelen bu amaç, aynı zamanda bütünlükten bahsedebilmenin koşulu olarak ontolojik bir bakışın ya da araştırmanın gerekliliğini vurgular. Buna göre felsefenin bütün bölümlerinde yürütülecek bir araştırmanın olanağı, ele alınacak olan nesnenin varlık yapısının soruşturulmasından geçer. Dolayısıyla bu amaca ve koşula binaen aşağıda ele alınacak olan Aristotelesçi etik

görüşü, sıklıkla ontolojiye dâhil edilebilecek atıflar aracılığıyla tartışmaya açılacaktır.

Etiğe ontoloji penceresinden bakan Aristoteles, görünüşte birbirinden farklı ve ayrı duran her bir alanı tek bir kavramsal çerçeve aracılığıyla yorumladığı felsefesinde, etik için kullanışlı olabilecek varlık ayrımlarını *Nikomakhos'a Etik*'in başından sonuna değin kullanır. Aristoteles'in felsefi sisteminin etik cephesini ilgilendiren ontolojik ayrımlar ve kavramlar ile başlanacak olursa, öncelikle etiğin tek tek insanların eylemlerine (*praxis*) ve tercihlerine (*proairesis*) ilişkin olduğunu; bu tekillikten dolayı da onun duyuşal (*aistheton*), madde ve formdan mürekkep (*synolon*), devingen (*kinesis*), ayrı başına duran (*choriston*), oluşa (*genesis*) ve bozuluşa (*phthora*) tâbi ve dolayısıyla doğal bir varlık olan birincil *ousiaları* (*prote ousia*) (Aristoteles, 1996: 1033a25-1034a10; 1042a25-30) konu edinen bir disiplin olduğu açıktır. Varlık türleri bakımından doğal-duyuşal varlığı ele alan etik, tarz bakımından da "etkinlik halinde var olan (*energeia*)" varlıklarla ilgilenecektir.

Doğal-duyuşal varlık olarak insanın madde (*hypokeimenon*) ve formu (*eidos*) bir arada bulunur. Ancak insan madde ve formun toplamından daha fazla bir şeydir, o bir bütündür. Nitekim toplam (*pan*), parçaların gelişigüzel konumlanışına sahiptir; oysa bütünde (*holon*) parçalar gelişigüzel sıralanmaz, parçaların konumları önemlidir (Aristoteles, 1996: 1024a). Bütünde hem maddenin olanağı (*dynamis*) hem de formun amacını kendi içinde taşıması (*entelekheia*) içerilir (Aristoteles, 1996: 1041b). O halde insan gibi bileşik *ousialar* söz konusu olduğunda, neden (*aition*) anlamında kendileri de birer *ousia* olan madde ve forma bir üçüncü *ousia* eklenmiş olur: Nihayet tanımda aynı zamanda olanak halinde olanı [kuvve] ve amacını kendi içinde taşıyanı [fiil] birleştirerek üçüncü bir *ousiadan*, yani madde ve formun bileşiminden söz edilebilir (Aristoteles, 1996: 1043a15; 1070a10). İnsan söz konusu olduğunda madde beden (*soma*), form ise ruh (*psykhe*) halini alır (Aristoteles, 1996: 1071a5). İnsan "canlı ve ruh sahibi beden"dir (*soma empsykhon*) (Peters, 2004: 331). Beden insan için oluşun dayanağı olarak maddi nedene (*hypokeimenon*), ruh ise hem hareket ettirici (*kinoun*), hem formel (*eidos*) hem de ereksel (*telos*) nedene işaret eder. Ruh belirli bir insan tekinin oluşabilmesi anlamında formel neden; amacını kendi içinde taşıması (*entelekheia*) anlamında ereksel neden; kendi içinde taşıdığı olanakları etkinliğe (*energeia*) geçirebilmesi bakımından da hareket ettirici nedendir.

1. İyi ve Mutluluk

Ontolojik kavramların eti ne denli önemli olduğu ise *Nikomakhos'a Etik*'in henüz ilk cümlesinde açığa çıkar: "Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi 'her şeyin arzuladığı şey' diye yerinde dile getirdiler" (Aristoteles, 2007: 1094a1-3). Burada her şeyin arzuladığı şey olarak iyi (*agathon*), her şeyin kendi türüne özgü ereğini gerçekleştirme arzusuna işaret eder. Madde-form bileşiği olan her varlığın iyisi sadece etkinlikte bulunmak değildir; bileşik varlıklar amaçlarını kendilerinde taşıdıklarından aynı zamanda bu amaca uygun etkinliklerde bulunmalıdırlar. Ancak iyi olanın belirlenmesinde amaçların sınıflandırılması gerekmektedir: Kimi amaçlar etkinliklerin kendileridir; kimi amaçlar da bunlardan ayrı bazı eserlerdir (Aristoteles, 2007: 1094a4-5). O halde her amaç daha yüksek ve daha kapsamlı bir amacın aracıdır. Arzumuzun boş ve boşuna olmaması için bu dizi bir yerde sona erdirilmeli ve her şeyin arzuladığı tek bir iyinin var olduğu kabul edilmelidir. Nitekim Aristoteles'in teselsülü önlemek için genel bir yaklaşım olarak sisteminin bütününde benimsediği bir ilkeye dayanma, araştırmanın devamlılığı için gereklidir. Yine Aristoteles'in sisteminin bütününe yayılmış böylesi yaklaşımlar arasında vurgulanması gereken bir diğer husus kesinlik üzerine söyledikleridir. Bakışını var olanlara yönelten ve var olanları ilişkileri içinde görmeye çalışan Aristoteles'in ontolojik yaklaşımı uyarınca, nesne edinilenin yapısal özellikleri, ilgili nesneyi ele alan bilimlerin yöntemsel olarak farklı olmasına neden olurken; bu yöntemsel farklılık her bilimin farklı kesinlik derecelerine sahip olmasını gerektirir. Böylece temelde varlık türleri -özelde bilimin ve bilginin amaçları- arasında yapılan ayrıma göre sınıflanan bilimlerde (Aristoteles, 1996: 1004a5) kesinlik, konunun izin verdiği ölçüde aranacaktır. Çünkü Aristoteles'e göre "her bir alanda ancak konunun doğal yapısı izin verdiği ölçüde kesinlik aramak eğitim görmüş kişinin özelliğidir" (Aristoteles, 2007: 1094b24-26).

Etik Aristoteles'in bilimler sınıflamasında yer almaz ve tıpkı mantığın doğru düşünmenin yöntemlerini vermesi gibi, o da iyi davranışın ölçütlerini verir. Etik tek tek insanların başka türlü olması olası olan eylemlerine ilişkindir. Her eylem doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak, kendisi için istenen bir şeye yönelir. Bunun gerçekleşme olanaklarını da hazırlamak siyasetin işi olduğundan kitap aslında bir siyaset araştırmasıdır (Aristoteles, 2007: 1094b12). Siyaset de hareket ettirici ilkesi eyleyenin kendisinde bulunan pratik bir bilimdir (*praktike episteme*). Aristoteles'e göre pratik bilimler, eyleme dönüktür; eylem de eylemi yapana dönüktür; daha öte bir

ereği yoktur; ilke yapanda bulunur; bu ise akıllı *seçim* ya da *istem*edir (Aristoteles, 1996: 1025b23; 1064a15). O halde siyaset biliminin aracı olan etikte söz konusu olan, yaşamda yapılanlardır ve buna ilişkin temellendirmelerin amacı bilme değil, eylemdir (Aristoteles, 2007: 1094a1-6; 1103a25-28). Dolayısıyla pratik bilimler ve etik, bilinenlerden yola çıkmalıdır. Ancak bilinenler de iki türdür: Bizim bildiklerimiz ve genel olarak bilinenler. O halde etik araştırması bizim bildiklerimizden yola çıkmalıdır: Çünkü eylemlerle ilgili söylenen sözlerden genel konusunda olanlar daha yaygın, özel konusunda söylenenler ise daha doğrudur; çünkü eylemler tek tek durumlarla ilgilidir ve söylenenler bunlara uymalıdır (Aristoteles, 2007: 1107a29-33). Zira siyaset konusunda araştırma yapacak ya da yararlanacak birinin zaten ahlâkça iyi eğitilmiş olması gerekir: Böyle biri zaten bu genellere sahiptir ya da onları kolayca edinebilir (Aristoteles, 2007: 1095b5-10).

O halde etik araştırmasında çoğu zaman öyle olanlar hakkında ve onlara dayanarak doğruyu kabataslak ve biçimsel olarak göstermek yeterlidir (Aristoteles, 2007: 1094b20-22). İyi söz konusu olduğunda olanlardan yola çıkılacağından Platon'un ileri sürdüğü gibi tümel bir kavramdan hareket edilmesi, doğru bir başlangıç noktası değildir. Nitekim bütün iyilerin altında toplanabileceği ortak bir iyi olamaz, çünkü var olan kaç şekilde dile getiriliyorsa -var olanı dile getirme biçimi olarak kategoriler- iyi de o kadar şekilde dile getirilebilir (Aristoteles, 2007: 1096a20-29). Bununla birlikte iyiyi iyi yapan "iyinin kendisi" ile "tikel iyi"deki iyi aynı şey olduğundan; kendisinden ayrı bir şeye işaret edercesine bir iyiden söz etmek mümkün değildir (Aristoteles, 2007: 1096a-b). O halde iyi tikel tezahürlerinden bağımsız değildir. Son olarak Platon'un ileri sürdüğü gibi iyi bağımsız bir idea olsa bile; bunun insanın yapacağı ya da elde edebileceği bir şey olmadığı açıktır; Platon'un ideaların zirvesine yerleştirdiği iyi pratikte işe yaramamaktadır (Aristoteles, 2007: 1096b30-35).

Aristoteles'in konuya yaklaşımına ilişkin bu ifadelerden sonra iyinin ne olduğuna dönecek olursak, onun adı konusunda hem sıradan kişilerin hem de seçkinlerin uzlaştığı görülmektedir. Ancak bu uzlaşmada uzlaşılan şey olarak mutluluğun (*eudaimonia*) anlamı halen belirsizdir: onu kimi haz yaşamında (*apolaustikos bios*); kimi siyaset yaşamında (*politikos bios*), kimi de temaşa yaşamında (*theoretikos bios*) bulur. Oysa haz yaşamı kölelere ve hayvanlara uygun düşer. Seçkinler ve eylem adamları ise onurun peşinde koşarlar; ancak onur onurlandırıldan çok onurlandırana bağlıdır ve aranan iyinin kendine yeter (*autarkes*) olması gerektiğinden, siyaset yaşamı bunu sağlayamaz. (Aristoteles, 2007: 1095b14-30). O

halde insan için iyinin sahip olması gereken iki ayırt edici özelliği vardır: O hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih edilebilir olandır; o kendi kendine yeten, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksikliği bulunmayan şeydir (Aristoteles, 2007: 1097b). Üçüncü yaşam biçimi olan temaşa yaşamı ise X. Kitapta tartışıldığı üzere en yüksek iyinin amaçlandığı yaşam biçimidir (Aristoteles, 2007: 1095b14-1096a10). Ancak temaşa yaşamı tanrısal bir şey olduğundan, insan için tam anlamıyla gerçekleştirilmesi mümkün olamaz. İnsan saf form olmadığından ötürü onun dış iyilere ve erdeme dayalı bir yaşama gereksinimi vardır (Aristoteles, 2007: 1178b30-35-1179a1-10). Nitekim insan siyasal bir hayvandır (*zoon politikon*) (Aristoteles, 1959: 1253a) ve doğal yapısı gereği toplumsaldır (Aristoteles, 2007: 1097b11).

O halde mutluluğun ne olduğu insanın yaşamından hareketle ortaya konulmalıdır. İnsana özgü olan, onun işi ya da işlevidir (*ergon*) ve bu işlevi gerçekleştirmek onun ereği olduğundan, insan için mutluluğun anlamı ancak onun işi ortaya konulduğunda anlaşılabilir. Burada erek, işlev ve etkinliğin örtüşmesine rastlanır. Ontolojik açıdan bakıldığında her bir nesnenin işlevi ve ereği kendini tam gerçekleştirmesi ve kendi iyisine ulaşmasıdır. Bunun etik içerimi ise bu ereğin kendine özgü erdemle (*arete*) örtüşmesidir. Günümüz perspektifinde erdem kavramı teolojik içerimlere haiz olduğundan bu görüş bize oldukça yabancı gelmektedir. Oysa Antik Yunan'da kavram, ontolojik bir içerime sahiptir. Platon'da, söz konusu şeyin tek başına yaptığı ya da en iyi yaptığı şey (Platon, 1958:353a) olarak tanımlanan erdem, benzer bir biçimde Aristoteles'te bir işi ya da işlevi olan nesnenin ereği anlamına gelir. (Aristoteles, 1999: 1219a). Her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan şeydir (Aristoteles, 2007: 1106a). Dolayısıyla erdem bir tür "tamamlanma / mükemmellik / amacını kendinde taşıma"dır. Bu nedenle bir nesnenin tamamlanması ya da mükemmelleşmesi, kendine ait erdemine ulaşması, doğasına uygun hale gelmesi demektir (Özcan, 2011: 172).

İşlev kavramı çerçevesinde mutluluğun ne olduğu, insanın erdeminin ne olduğuna bağlıdır. Bu durumda da insanı diğer varlıklardan ayıran özelliğin ne olduğu saptanmalıdır: Bu özellik onun akla sahip olmasıdır. Akla sahip insanın işi ise ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir (Aristoteles, 2007: 1098a5). İnsanın varlık tarzı etkinlik halinde yaşam olmakla birlikte, yine de aranan şey en iyi olduğundan, etkinliğin aynı zamanda kendi amacını içinde taşıması gerekir. Diğer bir ifadeyle her şeyin kendine özgü erdeme göre iyi yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olacağı söylenmelidir (Aristoteles, 2007: 1098a15). O halde amaç sadece

işlevini yerine getirmek değil, onu iyi şekilde yerine getirmektir. Böylece Aristoteles'e göre insansal iyi "ruhun erdeme uygun etkinliği" anlamına gelmektedir (Aristoteles, 2007: 1098a17). Bununla birlikte mutluluk sadece kısa süreli değil, fakat hayatın tümünde kendini göstermelidir. Bu az da olsa dış iyilerin mutlulukta etkili olduğu anlamına gelir. Fakat mutluluk ruhla ilgili olduğundan dış iyilerin tek başına mutluluğu getirmesi de olanaksızdır. O halde yaşamda önemli olan kişinin etkinlikleridir ve bu nedenle mutlu kişi her zaman en uygun olanı bilecek ve dış iyilerin yokluğuna katlanacak olan kişidir. Gelişigüzel bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olan kişi mutlu kişi olacaktır (Aristoteles, 2007: 1101a).

Mutluluk ruhun erdeme uygun etkinliğiye erdemin ne olduğu araştırılmalıdır. İnsansal erdem de bedene değil fakat ruha özgü olduğundan çıkış noktası olarak ruha bakılmalıdır. Aristoteles'in ruh görüşünde ruhun bir yanının akıldan yoksun, bir yanının da akıl sahibi olması söz konusudur. Akıldan tamamen yoksun olan kısım bitkilerle ortak bir özelliğe, beslenmeye (*threptike*) sahiptir. Bununla birlikte yine akıldan yoksun olan ama zaman zaman akıldan pay alan diğer bir kısım da vardır: Bu kısım hayvanlarla ortaklaşa sahip olunan iştihadır (*oreksis*). Aracı konumda bulunan bu kısım kimi zaman aklın sözünü dinler, ona boyun eğ; kimi zaman da akla karşı çıkıp, onunla çatışır (Aristoteles, 2007: 1102a27-1103a). Onun gerçek doğası ise aslında şudur: O, nefesine hâkim olan insanda bu insanın kendi kendisine vaaz ettiği hayatla ilgili kurala tabi olmasını sağlayan, nefesine hâkim olamayan insanda ise ona boyun eğmemesi sonucunu doğuran arzu yetisidir (Ross, 2011: 301)¹

[1] Aristoteles'in ruh bölümlenmesinde ruhun kısımlarını üçe ya da dörde ayıran yorumlar mevcuttur. Bu bakımdan kimi yorumcular iştihayı bir aracı olarak görerek üçlü bir ayırma gitmekte (Ross, 2011:301); kimileri ise her iki bölümü de ikiye ayırarak iştihayı hem akıldan yoksun hem de akıl sahibi bölüme yerleştirmektedir (Özcan, 2011: 181). Ancak *Nikomakhos'a Etik*'de Aristoteles akıldan yoksun yanın akıldan pay aldığıyla akla sahip olarak adlandırılmasını uygun görerek, akla sahip yanı ikiye ayırmış (Aristoteles, 2007: 1102b30) gibi görünse bile yine de iştihanın aracı konumda olduğu unutulmamalıdır. Nitekim *Eudemos'a Etik*'te ruh net bir biçimde üçe ayrılır ve karakter erdemleri de açıkça akıldan yoksun yan ile ilişkilendirilir (Aristoteles, 1999: 1219b25-30; 1220b5). Bununla birlikte bir diğer yorum erdemlerden hareketle farklı iştihâ düzeylerini birbirinden ayırarak alenen ifade etmese de dördü bölümlenmesine imkân sağlamaktadır. Bu yoruma göre Aristoteles akıldan yoksun fakat akla boyun eğen kısmın erdemlerini kendine egemen olma ile ilişkilendirmekte ve bu erdemleri cesaret (*andreia*) ve ölçülülük (*sophrosyne*) olarak tanımlamaktadır. Aklın öğüdünü dinleyen ve akıl tarafına konumlanan kısmın erdemleri ise kitap boyunca sözü edilen cömertlik (*eleutheriotes*), ihtişam (*megaloprepeia*), yüce gönüllülük (*megalopsykhia*), adalet (*di kaiosyne*) vb. ile ilişkilendirilmektedir (Pakaluk, 2011: 23-44).

Buradan yola çıkıldığında iki tür erdem olduğu açıktır: Düşünce erdemleri (*dianoetikai aretai*) ve karakter erdemleri (*ethikai aretai*). Bilgelik (*sophia*), doğru yargılama (*synesis*) ve akılı başındalık (*phronesis*) gibi düşünce erdemleri akılla birlikte gider, bu tür erdemler akıl taşıyan yana, akıl taşımasından ötürü ruhun buyuran yanına özgü erdemlerdir. Cömertlik (*eleutheriotes*) ve ölçülülük (*sophrosune*) gibi karakter erdemleri ise akıldan pay almayan yanla ilgili, doğal olarak akıl taşıyan yanın peşinden giden yana özgü erdemlerdir (Aristoteles, 1999: 1220a7-11).

2. Karakter Erdemleri ve Orta Öğretisi

Söz konusu olan etik olduğundan Aristoteles erdem araştırmasında öncelikle karakter erdemlerinden² yola çıkar. O halde düşünce erdemleri daha çok eğitimle oluşan ve gelişen erdemlerken; karakter erdemleri adının da gösterdiği gibi alışkanlıkla (*ethos*) edinilir. Bundan apaçıktır ki karakter erdemlerinden hiç biri bizde doğa vergisi bulunmaz; çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez (Aristoteles, 2007: 1102b18-19). İnsan karakter erdemlerinin olanağını taşır ve daha sonra yapa yapa bunu etkinliğe geçirir. Her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla hem oluşur hem de yok olur. Sözelimi etkinlikte bulunularak adil ya da zalim olunur. Aynı şeylerin yapılması erdemlerin oluşmasını, artmasını ya da bozulmasını sağladığı gibi; erdemli olmak da bu etkinlikleri tekrarlamayı sağlar. Söz gelimi hazlardan uzak kalmakla ölçülü olunurken, ölçülü olunmakla hazlardan uzak kalınır. Dolayısıyla gerek erdem gerekse siyaset konusunda yapılan her araştırma haz (*hedone*) ya da acılarla (*lupe*) ilgilidir; bunları iyi yönde kullanan iyi, kötü yönde kullanan ise kötü olacaktır (Aristoteles, 2007: 1104a12).

Ancak erdemlerin yapa yapa edinilmesi bir soruna neden olur: Şöyle ki erdemli eylemlerde bulunan biri zaten erdemlidir. O halde erdemi meydana getiren eylemler ile erdemini meydana getirdiği eylemler arasında ayırım olduğu kabul edilmelidir. Erdemlere uygun yapılanlar kendileri belirli özellik taşımakla erdemli bir eylem olmazlar; erdemi gerçekleştirenin belirli özelliklere sahip olması ile bu eylemler erdemli olurlar. Erdem akla uygun etkinlik olduğundan ve akıl insan için tercih yapmayı sağladığından, erdemli kişi eylemini bilerek, tercih ederek (kendileri için tercih ederek), emin ve sarsılmaz bir biçimde yapmalıdır (Aristoteles, 2007: 1105a32-35).

[2] *Nikomakhos'a Etik* boyunca Aristoteles karakter erdemi yerine erdem kavramını kullanır.

Bunlardan sonra Aristoteles erdemini *cinsini* (*eidos*) soruşturur. Erdem zorunlu olarak ruhta olan üç şeyden – etkilenimler (*pathos*), olanaklar (*dynameis*), huylar (*heksis*)- biri olmalıdır. Etkilenimler arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylerdir. Bunlardan etkilenebilmemize sağlayanlar ise olanaklarken (etkilenim potansiyeli); etkilenimler ile ilgili iyi ve kötü durumlar da huylardır. Erdem bir etkilenim değildir, zira öfkelenmek ya da korkmak övülmez ya da yerilmez; belirli bir tarzda öfkelenmek ya da korkmak övülür ya da yerilir. Ayrıca kendi tercihimizle öfkelenmez ya da korkmayız; oysa erdemler bazı tercihlerdir. Yine erdem bir olanak da olamaz, nitekim erdeme yatkın olunabilir, oysa olanak harekete geçirilme potansiyeline işaret eder. Ayrıca olanaklar insanda doğal olarak vardır; oysa erdemler doğa vergisi değildir. Öyleyse erdemler etkilenim ya da olanak değilse geriye bir tek huy olmaları kalır. Böylece Aristoteles erdemini *cinsinin* huy olduğunu belirtir (Aristoteles, 2007: 1105b19- 1106a12).

Ancak erdemini bir huy olduğunu söylemek yetmez; onun nasıl bir huy olduğunu yani *ayırıcı özelliğinin* (*to ti en einai*) de bilinmesi gerekir. Nasıl sürekli ve bölünebilir olan her nesnede bir aşırılık, bir eksiklik ve bir orta olma varsa ve her şey için orta olma en iyiyse, erdemini orta olma ile ilgisi olmalıdır. Ancak bu orta, şeyin matematiksel ortası değil; bize göre olan ortadır (Aristoteles, 2007: 1106b5). Erdemli kişi gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi eyleyerek orta olanı ve en iyiyi yapandır. O halde erdem aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen, ortası övülen ve isabetli olan etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili olmak durumundadır (Aristoteles, 2007: 1106b24-29). Erdem tercihlere ilişkin *akıl* tarafından ve *aklı başında insanın* belirleyebileceği, bizle ilgili orta olanda bulunma huyudur (Aristoteles, 2007: 1107a). Ancak erdem söz bakımından orta olmakla birlikte en iyi ile iyi bakımından en uçta olandır.

Bununla birlikte adlandırılabilir tüm etkilenim ve erdemler bir doğru ortayı kabul etmezler. Kendinden kötü olan eylemlerin (hırsızlık, kıskançlık, adam öldürme vb.) ortası yoktur. Genel olarak söylenirse ne aşırılığın ne de eksikliğin ortası, ne de ortanın eksikliği ya da aşırılığı vardır (Aristoteles, 2007: 1107a25). İkisi aşırılık ile eksiklik şeklinde kötülük, biri de orta olma erdemi olan bu üç tutumun ilişkisi ise şöyledir: Aşırılık ve eksiklik hem orta olana hem de birbirlerine karşıttır, ortada olan ise bu ikisine karşıttır. Yine ortada olan aşırıya göre eksik, eksikçe göre aşırıdır (Aristoteles, 2007: 1108b10-30). Fakat bazı durumlarda bazı eylemler erdeme göre daha karşıt gözüktürler. Söz gelimi yiğitliğin karşıtı, aşırısı olan

ataklık değil eksiği olan korkaklık gibi görünür. Bunun ise iki nedeni vardır. İlki nesnenin kendisinden kaynaklanır: Bir uç ortaya daha yakın ve ona benzer görünür. İkincisi ise bizden kaynaklanır: Eğilimimiz olan eylemler çoğu kez ortaya karşıtmış gibi görünür (Aristoteles, 2007: 1109a5-20).

2. 1. İsteme ve Tercih

Bir etkinliğin erdemli bir etkinlik olabilmesi için erdemi gerçekleştirenin, eylemini kendinden emin ve sarsılmaz bir biçimde; bilerek ve tercih ederek yapması gerekmektedir. Bununla birlikte benzer etkinlikleri yapa yapa huylar meydana geldiğinden ve bir huy olan erdem söz konusu olduğunda, kişinin ömür boyu yapıp ettikleri karakterini açığa vurduğundan; bazı özgül durumlarda insanların karakterlerine zıt düşen eylemlerde buldukları göze çarpmaktadır. Böylesi durumlar söz konusu olduğunda erdemın kendi başına eylemi değerlendirmeye yetmediği; bununla birlikte ilgili özgül durumlar kümesinin de değerlendirilmesi gerektiği açıktır. Bu nedenle Aristoteles için bir insanın hangi koşullar altında eyleminden sorumlu tutulabileceğinin irdelenmesi gerekmektedir.

Aristoteles için bu irdeleme isteyerek ve istemeyerek yapılan arasında bir ayrım ortaya konulduğunda açık hale gelmektedir. Aristoteles'e göre bir eylemin istemeyerek yapılması için ya zorla (*biaios*) ya da bilgisizlik (*agnoia*) nedeniyle yapılmış olması gerekir. Bir eylemin zorla yapılmış olması ise eylemin başlangıcının yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunmasını gerektirir. Bununla birlikte daha büyük kötülüğe uğrama korkusuyla yapılan eylemler zorlamadan kaynaklanıyor görünmelerine rağmen, bunlar iradi de olduklarından karma eylemlerdir. Nitekim karma eylemler, kişinin içinde bulunduğu durumdan soyutlanınca aklı başında insanın yapmayacağı eylemlere karşılık gelirler. Karma eylemlerin sonucunda kişi kötü bir şey yapmış olsa da, eylemi nedeniyle kimi zaman bağışlanır, kimi zamansa övülür. Bu durumda başlangıcı yapanın dışında olan zorlama eylemler ile başlangıcı yapanda bulunan fakat bununla birlikte yapanın bir tercihe göre "kötünün iyisi"ni seçtiği karma eylemlerin ortak bir özelliği olmalıdır. Bir şeyi zorla ve istemeden yapanlar acı çekerler; hoş ve güzel bir şey yapanlarsa haz duyarlar (Aristoteles, 2007: 1110b10-12). Dolayısıyla başlangıcı yapanın dışında olan ya da yapanın istemeyerek yaptığı; fakat aynı zamanda haz veren eylemlerde zorlayıcı unsurları suçlayarak sorumluluktan kaçınmak mümkün değildir.

İstemeyerek yapılan eylemlerin bilgisizlikten kaynaklanan türüne gelindiğinde ise burada da ikili bir ayrım söz konusudur: Bilgisizlikle yapılan eylemden pişmanlık duyulursa o kişi o eylemi istemeyerek

yapmış (*akousion*); ama pişman olmamış ise isteyerek yapmamıştır (*ouk (h)ekousion*). Bununla birlikte bir eylemi bilgisizlikten dolayı yapmak ile bilmeden yapmak arasında da fark vardır. Söz gelimi sarhoş ya da öfkeli kişi eylemini bilgisizlikten değil bilmeden yapar. Burada söz konusu olan eylemin nedeni, bilgisizlik değil, kişinin içinde bulunduğu sarhoşluk ya da öfke halidir. Nitekim “büyük öncül”ü bilmeyen bir insan mazur görülmez, çünkü bu onun bilmesi lazım gelen bir şeydir (Jones, 2006: 413). Bir eylemi istemeksizin yapılan bir eylem yapan bilgisizlik, bizim için iyi olan şeyin bilgisizliği değildir. İstemeden yapılan eylemin bilgisizliği, bir insanın olup bitenle ilgili bazı tikel şeylere ilişkin bilgisizliğidir. Buradan hareketle bile isteye yapılan ve sonucunda failin sorumluluk hissetmesi gereken eylemlerin hem failden kaynaklanması hem de failin eyleme ilişkin koşulların bilgisine sahip olması gerektiği sonucu çıkmaktadır.

Bununla birlikte istemek başlı başına eyleme değerini vermemektedir: Nitekim çocukların ve hayvanların eylemleri iradi olmakla birlikte -akıl sahibi olmadıklarından- tercih içermez; bu yüzden erdemli sayılamaz. Yine insan imkânsız şeyleri arzulamakla birlikte onları tercih edememektedir. O halde burada yapılması gereken bir diğer ayırım isteme ile tercih arasındadır: İsteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeyle ilgilidir (Aristoteles, 2007: 111b26). Bu durumda tercih elimizde olan şeylere ilişkin, akılla yapılan ve enine boyuna düşünmeyi gerektiren bir şeydir. Özellikle burada enine boyuna düşünme tercihin nelere ilişkin olduğunu anlamada önemlidir. Nitekim her insan ancak kendi aracılığıyla olan ama hep aynı biçimde olmayan şeyler konusunda enine boyuna düşünebilir. Nedeni doğa, zorunluluk, rastlantı vb. olan şeyler insan aracılığıyla gerçekleşmediğinden enine boyuna düşünülemez. O halde “tercih kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmesi arzusu” (Aristoteles, 2007: 1113a 10) olarak tanımlanmak durumundadır.

Bu durumda erdemli etkinlikler sadece istemeye değil aynı zamanda tercihe de bağlı olduğundan, erdem ve erdemsizlik ile bunların sorumluluğu eyleyendedir. O halde Sokrates’in hiç kimsenin isteyerek kötü olmadığına yönelik görüşü doğru olamaz. Zira tercih, başlangıcı insanın elinde olan şeylere ilişkin enine boyuna düşünme ile ilgiliyken; tikel durumlar dışındaki tümel bilgisizliğin mazur görülemeyeceği göz önünde bulundurulduğunda, insan erdemli ya da erdemsiz eyleme olanağına sahip olacaktır.

2. 2. Adalet

Tercih ve istemenin erdemle olan ilgisi ortaya konulduktan sonra, Aristoteles çağının övülen erdemleri ile bunların aşırılığı ve

eksikliklerinin ele alındığı canlı bir tasvir sunar. Orta öğretisinin uygulamaya konulduğu ölçülülük, cesaret, cömertlik, ihtişam ve yüce gönüllülük erdemleri ile bunların ifrat ile tefritleri olan kötülöklere ilişkin tartışma çeşitli örnekler üzerinden geliştirilir.³ Bu bölümde Platonik erdemlerden geriye kalan adalet ve bilgeliştir; ki ilki geniş bir incelemenin, ikincisi ise bir düşünce erdemi olarak ruhun farklı bir bölümünün konusudur.

Aristoteles'in adalet ve bilgeliği ayrı ayrı ve kapsamlı bir biçimde tartışmaya açmasının temel sebebi *Devlet*'de her iki erdem de bütün erdemleri kuşatır bir biçimde ele alınarak, adeta erdem ile özdeşleştirilmesidir. Bu nedenle Aristoteles adalet söz konusu olduğunda bazı ayrımlarla işe başlar: Gündelik kullanımından yola çıkıldığında adalet hem yasaya uyan insanda, hem de eşitliği gözeten insanda bulunmaktadır. İlk anlamıyla adalet bütün erdemleri kuşatan ve amacını kendi içinde taşıyan -ama kendi başına değil de bir başkasıyla ilişkide olan- bir erdemdir. Yasayla eş anlamlı, erdemle eş kaplamalı bu adalet, erdemın bir parçasını değil bütününü oluşturur. Bununla birlikte yasaya işaret eden adalet kavramının kitap boyunca tartışılan erdem ile örtüşmediği de ortadadır. Bu nedenle birinci anlamıyla adalet başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir; kendi başına böyle bir huy söz konusu olduğunda ise erdemdir (Aristoteles, 2007: 1130a13).

Kitaptaki erdem tartışmasından hareketle Aristoteles için önemli olan, erdemın parçası olan özel adalettir. Tüm erdemleri kapsamayan, daha çok adil olma anlamına gelecek bu adaletin de ikiye ayrıldığı görülür: Yurttaşlar arasında onur ve zenginliğin paylaşımında ortaya çıkan *dağıtıcı adalet* (*dianemetikon dikaion*) ve insanlar arası alışverişlerde ortaya çıkan *düzeltilici adalet* (*diorthotikon dikaion*) (Aristoteles, 2007: 1131a). Birinci tür adalet bölüştürülebilir şeylerin dağıtılmasında söz konusu olur. Bu adalet için en az dört şey gerekir: Nitekim hakları oluşturulan en az iki kişi ve hak edilen de bunların hak ettiği en az iki şeydir. Bu bakımdan burada kişilerin birbirlerine göre konumları arasındaki oran, hak ettikleri şeye yansyacaktı: Eşit olanlar aynı şeyi hak edecekken; tersi durumda hak ettikleri şey farklı olacaktır. Paylaşımında hakkın bir

[3] *Nikomakhos'a Etik*'in III. ve IV. kitaplarında tartışılan bu erdemler, *Eudemos'a Etik*'te bir çizelge halinde özetlenir (Aristoteles, 1999: 1221a). Aristoteles'in tüm bu erdemlere ilişkin çözümlemesi hayli uzun olduğundan ve çağının cari erdemlerini yansıttığından burada ele alınmamaktadır. Ancak Ross'un da belirttiği üzere Aristoteles'in bu erdemleri ele alış biçimi, kendisinden bu yana yüzyılların getirmiş olduğu ahlaki ideallerin genişletilmesi ve tinselleştirilmesi olgusunu daha iyi bir biçimde değerlendirme imkânına sahip olduğumuz (Ross, 2011: 317) göz önünde bulundurulursa oldukça önem kazanmaktadır.

değere uygun olması gerektiği anlamına gelen böylesi bir dağılımda, aritmetik bir ortadan ziyade geometrik bir orana göre hak edene hak ettiğini vermek uygun olacaktır.

Özel adaletin alışverişte düzeltici olanı ise yine kendi içinde ikiye ayrılır: İlki borç verme, satın alma, kiralama vb. türden tercihe bağlı iradi eylemlerken; istemeyerek, zorla ya da gizli yapılanlar gayri iradi eylemlerdir. Burada anlaşmazlık olması durumunda, yasa devreye girerek haksız kazanç sağlayan kişiye müdahalede bulunur. Yasanın müdahil olduğu durumlarda daha az olan ile daha fazla olanın eşitleştirilmesine uğraşılır. Eşitlik burada tarafların aritmetik olarak ortalanmasında yatar ki; burada yasa, tarafların değerlerinin oranını belirlemekle ilgilenmez. Yasa iyi bir insanın mı kötü bir insana haksızlık ettiği, yoksa kötü bir insanın mı iyi bir insana haksızlık yaptığıyla ilgilenmez, iki tarafı eşit görür (Ross, 2011: 330). Yasanın göz önünde bulundurduğu tek şey, eyleyenlerin isteyerek eylemde bulunup bulunmadıkları saptamak ve böylece tarafların özgül koşullardaki durumuna göre hüküm vermektir.⁴

Bununla birlikte *Nikomakhos'a Etik*'in amacına binaen, göz önünde bulundurulması gereken önemli bir husus bulunmaktadır. Kitapta yapılan siyaset araştırması, kişinin içinde bulunduğu özgül durum uyarınca tercih yapmasına dayandırıldığından burada sınıflandırılan adalet biçimleri yetersiz kalmaktadır. Tek tek durumlarda kişi için tercihe şayan bir erdemlilik/erdemlilik durumu olduğundan, böylesi durumlarda adalet ne geometrik bir orana ne de aritmetik bir ortaya dayandırılabilir. Erdemli kişinin akla uygun etkinliği olarak adalet, her zaman yasalara bakılarak anlaşılacak bir konu değildir. Nitekim yasalar genel olarak konuşmak zorundadır, fakat konunun yapısı gereği genel olarak konuşmanın olanaksız olduğu durumlarda yasa düzeltilmeye ihtiyaç duyar. Bununla birlikte bazı konulara ilişkin yasalar bulunmayabilir. Bu noktada Aristoteles için aydınlatılması gereken husus adalet ile eşitlik (*epiekeia*) arasındaki ilişkidir.

[4] Bununla birlikte mübadele ekonomisi söz konusu olduğunda ne düzeltici ne de dağıtıcı adalet yeterli olur. Özellikle “karşılığını almanın kendi başına yeterli olduğu” Rhadamnathys'in kanunlarında yeni bir adalet türünün tartışmaya açılması gerekir. Söz gelimi bir mimar ile bir ayakkabıcının ticaret ilişkisinde bir ev bir ayakkabıya karşılık gelmez. Böylesi mübadelelerde alışverişin adil olabilmesi için bir aracıya; ürünlerin değerlendirilmesine imkân verecek bir birime gereksinim duyulur. İşte para alışverişte eşitliği sağlamaya yarayan bir oranlama aracı olarak bu noktada devreye girer. Nitekim para (*nomisma*) isminin de gösterdiği üzere uyulaşım (nomos) türer. O halde para şeyleri denk kılıp eşitlemeye yararken, mübadelenin devamlılığını temin eder. Böylece karşılıklılık temeline dayalı toplumsal yaşam güvence altına alınmış olur.

Eşit ile adil olan aynı şey değildir, eşitlik bir tür adalettir ama *genel* olarak adaletten daha iyi değildir. Genel olarak adaletin yanılığa götürdüğü yerde eşitlik daha iyidir. O halde eşitliğin ya da hakkın özü, genel olması nedeniyle yetersiz kaldığı yerde yasayı düzeltmektir (Aristoteles, 2007: 1137b25). Doğru kişi de eylemlerini tercih ederek yapan ve yasanın yetersiz kaldığı yerde sağ akla uygun eylemleriyle özel anlamda adaleti tesis eden kişidir.

3. Düşünce Erdemleri

Nikomakhos'a Etik her şeyin arzuladığı en iyinin ne olduğunu araştırdığından ve kendine yeten bu en iyinin en iyi erdeme uygun etkinlik olması lazım geleceğinden, insan söz konusu olduğunda her şeyden önce düşünme en iyi etkinlik olarak belirlenir. Bu nedenle Aristoteles için bundan sonra incelenmesi gereken erdemlerin, düşünce erdemleri olduğu açıktır. Bununla birlikte karakter erdemleri bahsinde yapılan tanımlamalarda, akli başındalığa (*phronesis*) ve sağ akla (*orthos logos*) yapılan atıf, düşünce erdemleri olmaksızın karakter erdemlerinin de eksik kalacağını önceden vurgulamaktadır.

Bütün bu gerekçelerden hareketle düşünce erdemlerinin ne olduğunu inceleyen Aristoteles, artık tanıdık gelen yöntemiyle bu kez ruhun akıl sahibi olan yanını ikiye ayırır: Biri ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere ile ilgilenen bilimsel yan (*epistemonikon*), öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere ile ilgilenen tartan yandır (*logistikon*) (Aristoteles, 2007: 1139a5-11). Bu her iki bölümden hangisinin daha iyi olduğu ise ruhun eyleme ve doğruluğa özgü yanlarına (duyum, us, iştihâ) bağlıdır. Duyumun doğrulukla bir ilgisinin olmadığı açıktır; bununla birlikte iştihâ ve us, eylemi farklı biçimlerde belirlerler. İştihâ karakter erdemlerinde de ortaya konulduğu gibi, akıldan pay aldığına düşünüp taşınmaya dayalı bir tercihin refakatinde doğru arzuya karşılık gelen hakikate yöneliktir. Bununla birlikte usun kendisi hiçbir şeyi devindirmez, bir amaç içindir ve eylemle ilgisinde, yaratma etkinliğini yönetir. Tercih ederek eyleyen insan iştihâ ile usun birliğine işaret eder. O halde düşünce ile ilgili her iki parçanın görevi de doğruluktur. Bu bakımdan her iki parçanın doğruya en çok ulaşacağı huylar her iki yanın da erdemleri olmalıdır (Aristoteles, 2007: 1139b12).

Ruhun evetleme ya da değilleme ile doğruya ulaştığı beş düzeyi bulunmaktadır: Sanat (*tekhne*), bilim (*episteme*), akli başındalık (*phronesis*), bilgelik (*sophia*) ve us (*nous*). Bu düzeylerden her birinin kendine özgü erdemi olmakla birlikte, bunlar arasındaki temel ayrım ruhun akla sahip bölümlerine dayandırılmaktadır. Bu ayrım uyarınca bilimsel yanın düzeyleri, ilkeleri başka türlü olamayacak olan bilim,

bilgelik ve us; tartan yanın düzeyleri ise ilkeleri başka türlü de olabilecek sanat ve akli başındalıktır. Bilimsel yanın düzeylerinin nesnelere yaklaşımı ve her bir düzeyin kendi arasındaki ilişki ise şöyledir: Bilimsel bilginin nesnesi zorunlu –dolayısıyla ezeli ve ebedi- ve kendisi de öğretilibilirdir. Öğretim ise bilinenlerden hareketle tümevarım (*epagoge*) ya da tasım (*sylogismos*) yoluyla yapılmakla birlikte, tümevarım bilimsel bir yöntem değildir. Tümevarım tasımın hareket edeceği ilkeleri sağlar. Bilimsel bilgi söz konusu olduğunda yöntem kanıtlamayla (*apodeixis*) ilgili bir huydur (Aristoteles, 2007: 1139b31). Us ise nedeni olmayan tanımlarla ilgilidir (Aristoteles, 2007: 1142a25). O, bilimin kendilerinden hareket ettiği ilkeleri kavramayı sağlar. Nitekim bilim bu ilk ilkelerin kanıtlanmasını yapamayacağından, us tümevarım aracılığıyla elde edilmiş belli sayıda tikel örnekten sezgisel bir sıçramayla ilk ilkelere ulaşır. Bu anlamda tümevarım usun fiilidir (Ross, 2011: 339). Bilgelik ise us ile bilimin bir bileşimi olarak bilgilerin en sağlamıdır (Aristoteles, 2007: 1141a16-20).

Akla sahip olan tartan yanın iki düzeyindeki farklılık ise olduğundan başka türlü de olabilecek şeylere ilişkin etkinliklerde ortaya çıkar. olduğundan başka türlü olabilecek bir nesne, yaratılan ya da yapılan bir şey olabilir. Dolayısıyla yaratma ve eylem farklı şeylerdir (Aristoteles, 2007: 1140a). Sanat yaratma ile ilgilidir ve onun ilkesi yaratılarda değil yaratanda bulunur. Dolayısıyla onun zorunlu, mutlak ya da doğal nesnelere ilgisi yoktur. Çünkü bunlar kendi ilkelerini kendilerinde taşırlar. Oysa yaratmanın, dolayısıyla sanatın kendisinden farklı bir hedefi vardır. Sanat “doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir huydur” (Aristoteles, 2007: 1140a20). Yaratmanın sanatla olan ilişkisine benzer bir biçimde eylem söz konusu olduğunda ilgili erdemın akli başındalık olması gerekmektedir. Akli başındalık insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı doğru bir huydur (Aristoteles, 2007 1140b18-19). Bu nedenle akli başındalık sanat olamaz, akli başında insan düşünüp taşınarak eylemde bulunur ve eylemin amacı kendisindedir. Bu nedenle sanatın erdemi vardır, akli başındalığın ise yoktur; nitekim akli başındalık kendi başına bir erdemdir (Aristoteles, 2007: 1140b).

Yaratıcı ilkesi kendinde olan bir etkinlik olarak etik göz önünde bulundurulursa, ruhun hakikate vâkıf olduğu bu beş genel düzey özelde ikiye –bilgelik ve akli başındalık- indirgenebilir. Nitekim Aristoteles araştırmasının bundan sonraki bölümünde hem sanatı bir kenara bırakarak akli başındalığın karakter erdemleri ile ilgisine yönelir; hem de temaşa etkinliğine giden yolda bilgelik ile akli başındalık arasında bir derecelendirme yapar. Akli başındalık kişinin

kendisiyle ve tek kişiyle ilgili bir özelliktir. O insan için iyi olan ve dolayısıyla mutluluk getiren şeylerin nasıl meydana getirileceğine ilişkin doğru düşünüp taşınma gücüdür. Bununla birlikte eğer akli başındalık insanın iyi ve mutlu olmasını sağlıyorsa erdemli kişinin ya da erdemsiz kişinin ona gereksinimi olup olmadığı tartışma konusudur. Aristoteles'e göre erdem bir bütün olduğundan, hem akli başındalık hem de bilgelik hiçbir şey yaratmasa bile kendilerinde iyidirler. Bununla birlikte her iki düşünce erdemi de mutluluğun hareket ettirici nedeni değil, formel nedeni olarak eseri tamamlarlar. Karakter erdemi, amacı sağın kılar, akli başındalık ise bu amaçla ilgili şeyleri (Aristoteles, 2007 1144a8-9). Bununla birlikte *asil erdem* söz konusu olduğunda ne akli başındalık erdemden bağımsız; ne de erdem akli başındalıktan bağımsız var olabilmektedir.⁵ Nitekim karakter erdemi düşünülüp taşınarak karar verilmiş bir tercihe dayanan ve aynı zamanda *sağ aklın* gösterdiği bir ortadır. Bu bakımdan sağ akıl akli başındalığa uygun olandır; fakat uygun olmanın yanında akılla birlikte gidendir (Aristoteles, 2007 1144b25-35).

Karakter erdemlerinin tercih konusu olmaları itibariyle, düşünüp taşınmaya bağlı akli başındalığı gerektirmeleri Aristoteles'i kendine egemen olma (*enkrateia*) ve haz (*hedone*) tartışmasına yöneltir. Nitekim eylemin ilkesi tercihtir (ereksel neden değil, hareket ettirici neden) ve tercihin ilkesi de iştihadır (Aristoteles, 2007: 1139a30). İştihanın harekete geçiriciliğinde ve akli başındalığın yol göstericiliğinde olan eylemler, kişiyi mutluluğa ulaştırmaktadır. Bu anlamda akli başındalık, zaman mefhumu olan varlıklar için geleceği düşünerek hareket etmeyi ve sabretmeyi buyurur, oysa iştihâ hemen doyurulmak ister. Buradan hareketle kendine egemen olma insanın tekelinde olan, onu hayvandan ayıran bir özelliktir. Ancak bununla birlikte kendine egemen olmama (*akrasia*) hayvanlar için bir kusur değildir; nitekim hayvanlar haz peşinde koşmakla itham edilemezler. Kendine egemen olmama insan için kısa vadeli hazlar uğruna, uzun vadeli mutluluğu feda etmek anlamına gelen bir kusurdur. İnsanın akıllı bir hayvan olmasında temellenen etik görüşün, hazza yönelik

[5] Bu hususun anlaşılabilmesi için Aristoteles doğal erdem ile asil erdem arasında da bir ayrım yapar: Alışkanlıklardan her biri doğal olarak kazanılabilir (doğuştan ölçülü, yiğit ya da adil olunabilir fakat bu söz gelimi hayvanların ya da çocukların akla uygun olmayan huyları gibidir) fakat eylemlere, doğurabilecekleri sonucun bilgisi eşlik etmediği takdirde bu eylemlerin asil erdemle ilgili oldukları söylenemez. Akli başındalıktan bağımsız doğal erdemlerin sonucu kimi zaman iyi olsa bile, bu tesadüften ileri gelir. Oysa asil erdem kendisine akli başındalığın eşlik ettiği erdemdir.

açıklamasında döneminin hâkim görüşlerini⁶ gözden geçiren Aristoteles'in vardığı sonuç ne hazzın yüceltilmesi ne de yerilmesidir.

Aristoteles'in hazzın iyi bir şey olduğuna ilişkin çıkarımı genel bir kanıda temellenir: Acının kötü ve kaçınılması gereken bir şey olduğu konusunda herkes birleşmekte; kötünün karşıtı olan iyinin de haz olması gerektiği düşünülmektedir. Bir etkinlik olarak haz mutluluk olduğunda o en iyidir. Bu haliyle hazzın mutluluğa bağlanması olanaklıdır. Zira engellenmiş hiçbir etkinlik tam değildir, oysa mutluluk tamamlanmışlık/mükemmellik halidir, bu haliyle de acıdan çok hazzı benzer. Nitekim bütün insanların ve bütün hayvanların haz peşinde koşması onun belli bir şekilde en iyi olduğunun bir kanıtıdır (Aristoteles, 2007: 1153b). Bununla birlikte hazzın en iyi olduğu söylenemez: Çünkü haz bir devinim olmadığından anlaktır ve bu haliyle kendine yeten bir şey olmaz. Mutluluğun kendine yeten bir süreklilik hali olduğu dikkate alınırsa hazzın, onun peşi sıra geldiği ve onu tamamladığı ortaya çıkar. O halde haz iyi değil, her haz da tercih edilesi bir şey değildir; biçim ya da kaynak bakımından farklı olan bazı hazlar kendi başına tercih edilesi hazlardır (Aristoteles, 2007: 1174a).

Her duyum duyu nesnesine göre etkinlikte olduğundan ve duyum altına girenlerin en güzeline göre iyi durumda olunca da tam etkinlik olmuş olacağından, demek ki her duyuma göre en iyi etkinlik onun altındaki şeylerin en iyisiyle ilgili en iyi durumun etkinliğidir (Aristoteles, 2007: 1174b). O halde her duyuma göre bir haz vardır; aynı şekilde her düşünme gücüne ve her teoriye ilişkin de bir haz vardır. Bununla birlikte haz ve etkinlik biçim bakımından farklı şeylerdir. Zira biçim bakımından farklı şeyler birbirini tamamlar. Etkinliği etkinliğe özgü olan haz artırır: insanlar hazla etkinlikte bulduklarında her bir şeyi daha iyi değerlendirirler. Aristoteles'in haz-etkinlik ilişkisinden çıkan sonuç hazlar arası bir hiyerarşinin var olduğudur:

“Madem etkinlikler doğruluk, eğrilik bakımından farklı ve onlardan kimi tercih edilecek, kimi kaçılacak, kimi de ne kaçılacak ne de tercih edilecek etkinlikler, hazlar da öyle olur. Nitekim her etkinliğe özgü bir haz var: Erdemli bir etkinliğe özgü doğru bir haz, kötü bir etkinliğe özgü eğri bir haz olur.” (Aristoteles, 2007: 1175b24-28)

[6] Aristoteles hazzı ilişkin cari görüşleri üç başlıkta ele alır:1) Hiçbir haz ne mutluluk olarak, ne de ilineksel olarak iyidir. 2) Bazı hazlar iyidir ama hazların çoğu kötüdür. 3) Bütün hazlar iyi olsa bile hazzın kendinde en yüksek iyi olması olanaksızdır.

3. 1. Temaşa Yaşamı

Aristoteles'in ontoloji temelli etiğinde, mutluluğun kendine yeten ve yalnızca kendisi için istenen bir şey olmasından hareketle, insanın en yüce yanının etkinliği ile elde edilmesinin gerektiği açıktır. O halde amacını kendinde taşıyan insan için mutluluk, en yüce yanının erdemi olan bilgelik ile edinilebilir. Bilgece bir yaşam ise temaşa ile mümkündür. Çünkü o en yüksek etkinliktir, nitekim us bizdeki en yüksek şeydir. Kendine yeterlik de en çok temaşa etkinliğini gerçekleştirenlere özgüdür. Her ne kadar ölçülü ya da adil kişi kendine yeter olsa da, ölçülü ya da adil olarak gerçekleştirdiği etkinliği için başka birine gereksinim duymaktadır. Oysa temaşa etkinliğinde bilge kişi başkasına ihtiyaç duymaz. Felsefe arılık ve sağlamlık açısından en hayranlık verici hazları taşır; yaşamak hakikati bilenler için onu arayanlardan daha hoş olsa gerektir (Aristoteles, 2007 1177a25). Demek ki bir insanın tam mutluluğu budur. Bu da insanı aşan, tanrıca olan bir yaşamdır. Nitekim us insanın tanrısal yanısıdır. Bu bakımdan kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmamız gerekmektedir (Aristoteles, 2007: 1178a1-2).

Karakter erdemleri siyasal ya da askeri işlerdedir, oysa temaşa etkinliği dinginliktedir. Temaşa etkinliği kendinden başka hiçbir amaç taşımaz, kendinden başka bir hedefe yönelmez. Oysa siyasal ya da askeri etkinliklerin amacı kendinde değildir. Bu nedenle karakter erdemine uygun yaşam ikinci sırada gelir. Karakter erdemi kimi durumlarda bedene bağlı, çoğu durumda da tutkularla birlikte düşünülür. Karakter erdemlerinin tutkuyla birlikte anılması insanın bileşik yapısından kaynaklanır. İnsan bir bedene sahip olduğundan dış iyilere de gereksinim duymaktadır. Nitekim:

[Mutluluğun]...dış iyileri de gerektirdiği görünüyor, çünkü yaşamak için bazı destekler olmadan, iyi eylemlerde bulunmak olanaksızdır ya da pek kolay değil. Dostlarla, zenginlikle, siyasal güçle pek çok şey yapılır, aletlerle yapıldığı gibi; bazı şeylerden –sözgelişi soyluluktan, iyi çocuklardan, güzellikten- yoksun olmak ise kutluluğu (*makarios*) lekeler. Nitekim çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen, ya da sipsivri olan çocuksuz biri pek mutlu olmaz; çok kötü çocukları ya da dostları olan ise ya da iyi dostları olduğu halde onların ölümlerini gören, daha da az mutlu olur herhalde. Öyleyse mutluluk, dediğimiz gibi, ayrıca böyle koşulları da gerektirir gibi görünüyor.” (Aristoteles, 2007: 1099a30- 1099b5).

İnsanın kendine yeter olmadığı, mutluluk için dış iyilere de gereksinim duyduğu dikkate alınır, dış iyilerin topluluk için düzenlenmesinde siyasetin gerekliliği ortaya çıkar. İnsan

küçüklükten itibaren yasalarla belirlenmiş eğitim ve uğraşlarla sağlam karakterli olabilir. Nitekim kötülük, alışkanlık haline geldiği zaman ondan kurtulmak daha zordur. Akli başındalık ve usa bağlı olan bir yasanın kılavuzluğunda doğru bir denetimle yetiştirilecek insanların erdemli olması beklenecektir. O halde *Nikomakhos'a Etik* iyi yaşamı mümkün kılan koşulların ayrıntılı irdelenmesini başka bir çalışmaya bırakırken, *Politika'yı* müjdeleyerek sonlanır.

4. Değerlendirme ve Sonuç

Aristoteles ontolojik kavramları kılavuzluğunda başlattığı iyi soruşturmasında amacının bir siyaset araştırması yapmak olduğunu vurgular. Başlangıçta kentin iyiliğinin kişinin iyiliğinden daha önemli olduğu ifade edilirken, tıpkı Platon'un *Devlet'inin* adalet araştırmasında tek insan yerine toplumdaki hareket etmesi gibi Aristoteles'in de genelden yola çıkması beklenbilir. Ancak *Nikomakhos'a Etik'in* ilerleyen bölümlerinde bireysel yaşamın değerine ilişkin ilginin gittikçe arttığı fark edilir. Hatta kitap bir yerden sonra kenti insanın hizmetinde, onun eğitimi ve ahlâkı için gerekli bir unsur haline getirir gibi görünür. Bu durum Aristoteles'in tek tek var olanlara verdiği öncelik olup onu çağının düşünürlerinden ayıran temel özelliklerden biridir.

Aristoteles'in bu ayırıcı özelliğini *Nikomakhos'a Etik'in* taslağından çıkarmak ilk bakışta mümkündür. Nitekim kitabın büyük bir bölümünde Aristoteles diyalektik bir akıl yürütmeye çağının cari kanılarının ve erdemlerinin bir dökümünü yaparken temellendirmelerini de yine bunların eleştirisi üzerinden ortaya koyar. Günümüz açısından bakıldığında ihtişamın ya da yüce gönüllülüğün bir erdem olarak kuşku götürür doğası düşünüldüğünde Aristoteles'in erdemlerinin kendi toplumundaki kanıları yansıttığı daha da belirginleşir. Gerek sıradan insan inanışları gerekse hocası Platon'un kardinal erdemleri göz önünde bulundurulursa Aristoteles, erdemlerin tasnifini yaparken ve erdemi bir orta olma olarak tanımlarken toplumu için yeni bir şey söylemez görünür. Özellikle Aristoteles tarafından hem müstakil bir erdem hem de haz ve acı arasında bir tür dengeyi ifade eden ve bu özelliğiyle de orta öğretisini kuşatan ölçülülük örnek olarak ele alınırsa durum daha net anlaşılacaktır. Nitekim "aşırılıktan kaçınmak" ya da "her şeyde ölçülü olmak (*meden agan*)" Delphoi kâhininin iki temel öğüdünden biri olarak (Platon, 2011: 343b) Yunan dininin direklerinden. Yine Homeros ve Hesiodos'un eserlerinde; yedi bilgenin özlü sözlerinde; Pre-Sokratiklerin doğaya ilişkin görüşlerinde; Sokrates ve Platon'un insanı merkeze alan felsefelerinde; tragedya kahramanlarının eylemlerinde hep bir

ölçülülükten/ ölçsüzlükten bahsedilmekteydi.⁷ O halde burada yine Aristoteles'e özgü olan bir durumla karşılaşılmaktadır: Aristoteles, zamanının sıradan yurttaşının onayladığı erdemleri alıp bunlardan her birini yaptığı ontolojik ayrımlar ve kavramlarda açığa çıkan akıl bölümlerinin etkinliğine uyarlayarak, bir kez daha sistem içi tutarlılığını sergilemekte, sistemin nelere kadir olduğunu göstermektedir.

Özetle Aristoteles'in çağı içindeki özgünlüğü soru olarak "*Ti esti?*" (neler vardır?) ile başlamasında ve her bir var olanın mahiyetini (*to ti en einai*) soruşturmasındadır. Felsefenin her bir bölümünde iş başında olan bu sorular ve soruşturmalar ayrımlar yapan ve bağlantılar kuran bir etkinlik olarak düşünülebilecek felsefenin, hem teorik hem de pratik (yaşamsal) konulara ne şekilde uygulanabileceğinin muazzam bir örneğidir. Dahası yaşam sorunları söz konusu olduğunda yaşama yahut yaşayanlara dair ayrımlar ve bağlantılar yapmak; her bir olayı kendi tekilliğinde kendi varlık yapısı ve tarzında ele almak güncel problemlere dair somut çözümler geliştirmeyi mümkün kılacak yegâna yoldur. Bu bakımdan Aristoteles, felsefi sistemini geliştirirken, var olana ve bilgiye dair yapmış olduğu titiz ayrımlarla ele aldığı nesnenin mahiyetini belirler ve bütün soruşturmasını buna uygun olarak yürütür. Etik araştırması söz konusu olduğunda, ontolojik ayrımlarını bu alanda da sürdüren Aristoteles, yapmış olduğu tespitler ve varmış olduğu sonuçlarla bütünlüklü bir felsefi sistemin çözüm üretmedeki başarısını ortaya koyar.

Sistematik, ontolojik ve eleştirel düşünmenin etik alanında ne anlama geldiği daha *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde açığa çıkarken eser boyunca sayısız defa bu yaklaşımın örnekleri görülür. Gerçekliğin düzeni ile var olanların yapı ve olanaklarının hesaba katıldığı etik araştırmasında insanın gerek doğası gerekse koşulları itibarıyla iyilik, mutluluk, erdem vb. idealleri ne ölçüde gerçekleştirebileceği ya da bu ideallerin bütünüyle insan için olanaklı olup olmadığı gibi meselelere açıklık getiren Aristoteles, bu yaklaşımıyla hali hazırdaki problemlerin nasıl çözülmesi gerektiğine

[7] Homeros'un *Odyseia*'sında kahramanlar çağı için henüz yüksek bir değer içermeyen ölçülülüğü için (Homeros, 2007: XXIII-10-14; 29-31; IV-156-160; XXV-65-70); Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde daha çok ılımlılık (*metrios*), orta (*meson*) ve uygun ölçü (*kairos*) gibi kavramlara eş değer ölçülülük için (Hesiodos, 1991: 134-135; 238-246; 718-719); yedi bilgeden Kleobulos, Solon, Thales, Bias ve Periandros'un ölçülülüğe ilişkin özlü sözleri için (Kranz, 1994:23-24); Pre-Sokratikler'in kozmolojik ve kozmogonik düşüncelerinde uyum (*harmonia*) ile birlikte düşündükleri ölçülülük için (Kranz, 1994: 68; 172-175 ve Jaeger: 2011); Platon'un kardinal erdemlerinden ölçülülük için (Platon, 1958: 430e; 432a); trajik kahramanın *hamartia*'sı olarak *hybris* bağlamında ölçsüzlük için (Aristoteles, 2012: 1453a).

dair haleflerine önemli ipuçları bırakır. Böylesi bir filozof ve felsefi sistem söz konusu olduğunda sonuç yerine söylenebilecek tek şey, konu edinilen nesnenin yapısını dikkate alan ontolojik bir bakışın ve bu bakışta temellenen felsefi bir sistemin güncel sorunlara getirebileceği çözümlerin farkında olunmasının gerekliliğidir.

Kaynakça

- Aristotle. (1959). *Politics*, (Trans by. H. Rackham), London: William Heinemann Ltd.
- Aristoteles. (1996). *Metafizik*, (Çev. Ahmet Arsalan), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Aristoteles. (1999). *Eudemos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: Dost Kitabevi.
- Aristoteles. (2007). *Nikomakhos'a Etik*, (Çev. Saffet Babür), Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Aristotle. (2011) *Nicomachean Ethics* (Trans by. R.C. Bartlett & S. D. Collins), Chicago: The University of Chicago Press.
- Aristoteles. (2012) *Poietika*, (Çev. Nazile Kalaycı), Ankara: Pharmakon Kitap.
- Hesiodos. (1991). "İşler ve Günler", *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, (Çev. S. Eyüboğlu ve A. Erhat), Ankara: Türk Tarih Kurumu, s.105-169.
- Homeros. (2007). *Odysseia*, (Çev. A. Erhat ve A. Kadir), İstanbul: Can Yayınları.
- Jaeger, Werner. (2011). *İlk Yunan Filozoflarında Tanrı Düşüncesi*, (Çev. Güneş Ayas), İstanbul: İthaki Yayınları.
- Jones, W. T. (2006). *Klasik Düşünce: Batı Felsefesi Tarihi Birinci Cilt*, (Çev. Hakkı Hünler), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Kranz, Walther. (1994). *Antik Felsefe*, (Çev. Suad Y. Baydur), İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kuçuradi, İonna. (2010). "Aristoteles ve Ontolojik Yaklaşım", *Çağın Olayları Arasında*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, s. 163-174.
- Özcan, Muttalip. (2011). *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Pakhaluk, Michael. (2011). "On the Unity of the Nicomachean Ethics", *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, (Ed. by. Jon Miller), New York: Cambridge University Press, s. 23-44.
- Peters, Francis E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (1958). *Devlet*, (Çev. S. Eyüboğlu ve M. A. Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Platon. (2011). "Protogaras", *Diyaloglar*, (Çev. Tanju Gökçöl), İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 393-448.
- Ross, David. (2011). *Aristoteles*, (Çev. Ahmet Arslan), İstanbul: Kabalıcı Yayıncılık.