ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar
ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

# TEORİ VE PRATİK ARASINDA ARİSTOTELES ÜZERİNE

## [On Aristotle Between Theory and Practice]

Murat Satıcı
Araş. Gör., Ege Üniversitesi, Felsefe Bölümü
msaticister@gmail.com

**ÖZET**

Bu çalışmada, yüzyıllar boyu etkili olmuş görüşleriyle felsefe tarihinin en önemli dayanaklarından birini oluşturan Aristoteles'in felsefesinin teorik ve pratik akslarıyla ilgileneceğiz. Özellikle onun ahlak felsefesiyle ilgilenerek, felsefesinin özgün ve önemli kısımlarını öne çıkarmaya çalışacağız ve pratik meseleleri düşünme tarzlarına etki eden temel bakış açısıyla ilgileneceğiz. Aristoteles'in realist, akılcı ve çoğulcu felsefesini özetleyerek ve değerlendirerek onun ahlak felsefesinin farklı, özgün, güçlü ve zayıf yanlarını inceleyeceğiz. Böylece onun modern pratik meselelere ve çağdaş felsefeye etkisini görebiliriz.

**Anahtar Sözcükler:** Ahlak felsefesi, teorik ve pratik felsefe, Aristoteles.

**ABSTRACT**

In this study, we will focuse on theorical and practical grounds of Aristotle's philosophy. Dealing with especially his moral philosophy, we will try to explain original and important parts of his philosophy and deal with his basic point of view which has impacted on ways of consideration about practical issues. Evaluating his realist, rationalist and pluralistic philosophy, we will

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
investigate different, original, strong or weak side of Aristotle's moral philosophy. Thus we can see his effects on modern practical issues and contemporary philosophy.

**Keywords:** Moral philosophy, theoric and practical philosophy, Aristotle.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

## GİRİŞ

Aristoteles (1996), *Metafizik* adlı eserine "bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler" (1996, s. 980a 21) önermesiyle başlar. Aristoteles'in bu önermesi, Sokrates'te ve Platon'da olduğu gibi, Sofistler'in göreli bilgi anlayışlarının eleştirisi olarak görünür. Aynı zamanda bu önerme, Aristoteles'in tüm sisteminin önemli akslarından birini oluşturan hakiki bilginin ve bilimin varlığına ve bu bilgiye ve bilime nasıl ulaşılacağına ilişkin argümanlarının hareket noktasıdır. Nitekim

> Aristoteles, bilimsel bilginin "evrenseller" ile ilgili olduğunu söyler. Biz bunu, bilimsel ifadelerin evrensel genelleştirmeler olduğu anlamında alırız. Aristoteles, kuşkusuz bunun bilimlerin hakikati olduğu konusunda hemfikir olurdu, fakat onun bilimsel konulara ilişkin düşünme tarzı farklıdır. Aristoteles bilimi evrensel *kendiliklerin* bir bilgisi olmak olarak kabul eder (Smith, 2009, s. 61).

Aristoteles'in özgünlüğü ise, onun gerçek bilginin ve bilimin imkânına yönelik iddialarının kendinden önceki düşünürler ve filozoflardan farklılık gösteren ve modern döneme kadar etkisini sürdüren yapıları incelendiğinde görülebilir.

Aristoteles için ilk olarak söylenebilecek şey, sistemini oluşturan her eserinde kendisinden önceki düşünürleri ve filozofları eserlerinin konusu dahilinde ele almış olduğudur. Kendisini yeni bir başlangıç noktası olarak gören Aristoteles, kendisinden önce var olan görüşleri betimlerken, onların eksik yanlarını serimleyerek bir yandan eleştiri yaptığını, diğer yandan bu eksiklikleri tamamladığını belirtir. Öyle ki, Aristoteles,

> Yunan dünyasının bilimsel çalışmalar alanında o zamana kadar elde etmiş olduğu sonuçları derleyip, toplayıp, sınıflandırmış; özellikle biyoloji alanında kendisinin yaptığı önemli katkılarla zenginleştirmiş ve bilimin farklı alanlarının her birine ayrı bir eser veya inceleme tahsis etmiştir. Deyim yerindeyse Aristoteles'in araştırma konusu yapmadığı, ele almadığı hiçbir konu veya varlık, olgu alanı yoktur (Arslan, 2007, s. 34).

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Burada amacımız, yüzyıllar boyu etkili olmuş görüşleriyle felsefe tarihinin en önemli dayanaklarından birini oluşturan Aristoteles'i, özellikle onun ahlak felsefesinin sınırları içerisinde kalarak, özgün ve önemli yanlarıyla ele almak ve pratik meseleleri düşünme tarzına getirdiği bakış açısının temel karakterini ortaya koymaktır. Bu amaçla, Aristoteles'in ahlak felsefesini, onun tüm felsefesine nüfuz eden çoğulcu, akılsal, realist ve uzlaşmacı karakteri içerisinde değerlendirerek, Aristoteles'in farklı, özgün, güçlü ve zayıf yanlarını gerektiğinde ayrıntılandırarak inceleyeceğiz.

Hemen her konuyla ilgilenen Aristoteles, felsefesinin başına "Bilimler Sınıflandırması"nı yerleştirir. Nitekim Aristoteles'e göre, insanlar ya bir şeyleri seyrederler veya temaşa ederler ya bir şey üzerine düşünürler ya da bir şeyi meydana getirirler, eylerler, davranışta bulunurlar veya üretirler. Aristoteles, insanın ve aynı zamanda aklın bu üç etkinliğinin üç farklı bilgiye ve bilime veya düşünmeye tekabül ettiğini belirterek bilgiyi, bilimleri veya düşünme biçimlerini birbirlerinden farklılaştırır: "ı) *görmeye* (*theoretik*, teorik, nazari), ıı) *yapma*'ya, *meydana getirme*'ye, *üretme*'ye (*poetik*, sınai) ve nihayet ııı) bir *fiilde bulunma*'ya, *eylem veya davranış gerçekleştirme*'ye dayanan (pratik, ameli) bilgi, bilim veya düşünüş tarzı, akıl türü" (Arslan, 2007, s. 40). Daha sonra Aristoteles, bu her üç grup bilimi veya bilgiyi de yine kendi içinde alt gruplara ayırır. İlk grup olan *Teorik Bilimler*, bizden tamamen bağımsız olan ve üzerlerinde herhangi bir etkide bulunamayacağımız ve üzerine herhangi bir şey katmadığımız şeylerin seyredilmesi, görülmesi (*theoria*) ve onların özlerinin, doğalarının, mahiyetlerinin ne olduğunun bilinmesidir. İkinci etkinlik olarak *Poiesis*, insanın nesne ve olgular üzerine etki ederek ve maharetten yararlanarak onlardan bir ürün ortaya çıkarmasıdır. Aristoteles'in bu etkinliğe verdiği örnek, sanatçının veya zanaatkârın etkinliğidir. Üçüncü etkinlik ise sonunda ürün çıkmayan, eylemin yapanda kaldığı ve insanın eylemlerini yönlendirdiği etkinlik olan *Praxis*'tir. Bu etkinliğin karşılığı ise ahlak ve politikadır. Aristoteles, ayrımına gittiği bu üç etkinliğe üç değer atfeder. *Teorik bilimler*'in değeri ve amacı "doğruluk" ve "hakikat", *Poiesis*'inki "fayda", *Praxis*'inki ise "iyi"dir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethik*'te teorik ve pratik bilimler ayrımına tekrar başvurur. Bunu psikolojisinde ruhun kısımları arasında yaptığı ayrıma dayandırır: "Akıl sahibi olan ruh" ve "akıldan pay almayan ruh". Aristoteles, ruhun bu akıllı yanını da kendisiyle ilkeleri başka türlü olamayacak olan nesneleri ele aldığı, onlar üzerine düşündüğü kısmı ve yine akıllı ruhun ilkeleri

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

başka türlü olabilecek nesneleri ele aldığı, onlar üzerine düşündüğü kısmı olarak ikiye ayırır. Yine Aristoteles, "başka türlü olamayan" ve "başka türlü olması mümkün olan nesneler" arasındaki ayrımda, ilkinin nesnelerinin bilimin konu edindiği nesneler olduğunu söyler. İkinci tür nesnelere gelindiğinde ise bunların "yaratılan veya meydana getirilen bir şey", yani sanatın nesneleri olabileceği gibi "yapılan, eylenen bir şey", yani bir şey meydana getirmeyen ahlak ve politikanın ilgilendiği şeyler olabileceğini belirtir. Aristoteles, ruhun bu üç yanın, akıldan pay aldıklarından dolayı doğruluğu amaçladığını belirtir. Fakat Aristoteles için bu kısımlar, hedefledikleri doğruluğun farklı adlara sahip olmalarından dolayı ayrılır: Bilimde keşfetme etkinliğine bağlı bilimsel doğruluk, sanatta yaratılan veya meydana getirilen güzellik, ahlak ve politikada ise eylemde gerçekleştirilen "iyi" veya "erdem".

Aristoteles'in yaptığı ayrımın, söz konusu alanlar arasında "zorunlu olan" ve "olumsal olan" olarak bir ayrıma imkân verdiğini söyleyebiliriz. Bilimi "zorunlu olan"ı, "ezeli-ebedi olan"ı araştıran bir alan olarak tanımlamakla Aristoteles, bilimin ve bilim insanının olumsal alandaki kadar özgür olmadığını vurgularken, sanatçının ise yaratma sürecinde, eyleyen insanın da ahlak ve politikada özgür olduğunu belirtir. Bu anlamda bilim, "olması gereken" alanında değil, zorunluluklar alanında iş görürken, sanat, ahlak ve politika olumsal alanda iş görür. Yüzyıllar sonra Immanuel Kant, eleştirel felsefesinde bu ayrımı yeniden ele alarak, teori ve pratiğin, bir ve aynı akılın işlediği farklı alanlar olduğunu belirtir. Bu betimleme, Kant'ın rasyonalist ve empirist akıl modelleri dışarısında eleştirel bir akıl kavramsallaştırması sunduğu eleştirel felsefesinin temel dayanaklarından biridir. Bu yüzden Aydınlanma filozofu Immanuel Kant'ın teorik ve pratik akıl ayrımının temeli, aslında Aristotelesçi teorik ve pratik bilimler ayrımında aranabilir. Zira Kant, teorik aklın, doğa yasalarının, nedensellik kategorisinin ve fenomenlerin zorunluluk alanının dışarısına çıkamadığını, bu nedenle aslında bir zorunluluğa tabi olduğunu ve bu tabiyetin bilime imkân sağlayacağını belirtir. Fakat pratik akıl, insansal eylem alanında, yani nedensellik kategorisinin geçerli olmadığı olumsallık ve özgürlük alanında farklı türden bir nedenselliğe sahip ama temeli itibariyle özgürlük gibi teorik aklın fenomenal sınırlarının ötesindeki bir alanda, yani pratik alanda işler. Bu yanıyla Kant'a göre ahlak, politika ve hukuk, pratik aklın numenin bilgisine yöneldiği ve olumsal özgürlükler alanının yasasızlığından kaynaklanan insansal çatışmaları düzenleyici ilkeleri araştırdığı pratik edimlerdir[1].

[1] Bkz. Kant, I. (1965) *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: St Martin's Press; Kant, I., (1997) *Critique of Pratical Reason*, tran. Mary Gregor, New York: Cambridge Univ. Press; Kant, I. (1997) *Groundwork*

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Kant bu temel ayrımı bilimden ahlaka, hukuktan politikaya kadar eleştirel felsefesinde kendine özgü eleştirel yorumunu da ekleyerek yeniden düzenler. Zira bilim, konu edindiği zorunlu ve ezeli-ebedi şeylere yönelirken kanıtlamayı ve kesin ifadeleri, ahlak ve politika ise başka şekilde olması mümkün şeyleri konu aldığı için mümkün olduğunca yaklaşık ve makul ifadeleri kullanır. Aristoteles'e (1988) göre, "bunlar üzerine ve bunlara dayanarak konuşanların, doğruyu kabataslak ve biçimsel olarak göstermeleri; çoğu zaman öyle olanlar hakkında ve onlara dayanarak konuşanların bu tür sonuçlara ulaşmaları yetmeli" (1988, s. 1094b 20). Bu yanıyla Aristoteles, ahlak ve politika alanlarında Platon'un belirttiği gibi ilk ilkelerden hareket eden ve bu ilkelerden sonuçlar çıkarmaya yönelen matematik kanıtlama yönteminin, konusu ahlaki olgular olan ve bu olgulara ilişkin kanılardan hareket eden ahlakın alanında iş görmeyeceğini savunur. Çünkü ahlak ve politika, olgulara ve onlara bağlı kanılara dayanmakla deneyimle edinilen ve tecrübeyle sabit kanıları konu edinir (Smith, 2004, s. 6). Dolayısıyla ahlak ve politika kesin doğruların veya hakikatin alanı değil, tecrübe veya deneyimlerin alanıdır.

> Ahlak, Aristoteles'in incelemesinin bir yarısıyken, politika da ikinci yarısıdır. Her ikisi de bir ve aynı konuyla ilgilenir. Aristoteles bu konuyu "insan edimlerinin felsefesi", çoğunlukla Politik ve Sosyal Bilimler olarak tek bir yere toplar. İki inceleme, Aristoteles'in insan davranışı ve pratik eyleme ilişkin tüm teorisini, yani sadece bilgi ve hakikate yönelmeyen, insansal eylemlere ilişkin teorisini bir araya getirir (Smith, 2004, s. 3).

Yasa yapma pratiği açısından bakıldığında da benzer bir ayrım görülür. Aristoteles'e göre yasa yapma, farklı bir niteliğe sahiptir ve hem teorik bir eylemdir, hem de yasa koyucunun pratik insan dünyasına yönelmesini gerektirir. Yasa koyma eylemi, değişmez bir hakikati yakalamakla ilgili değil, tikel durumlara göre bu teorik hakikati yorumlamakla ilgilidir. Bu nedenle Aristoteles, yasa koyucunun sadece bilgeliğin veya ezeli ebedi ilk ilkenin bilgisine erişmesini değil, daha ziyade ilk ilkelerin tikel topluluklara ve durumlara uygun biçimde uygulamaya karar verme yetisine vurgu yapar. Aristoteles'te (1988) yasa ise, erdemi emreden, erdemsizliği yasaklayan bir şey (1988, s. 1130b 25) olarak tanımlanırken, adalet, "doğru olan" ile aynı şeydir. Ona göre, "her ikisi de erdemli

---

*of The Metaphysics of Morals*, trans. and ed. Mary Gregor, New York: Cambridge Univ. Press; Kant, I. (1991) *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, New York: Cambridge University Press.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

şeyler olmakla birlikte, doğru olan daha iyidir. Bu çıkmaza götüren, doğru olanın adaletli olması, ama yasaya uygun olanın adaletli olmamasıdır. Bunun nedeni, her yasanın genel olması, oysa kimi konularda genellik düzeyinde söz etmenin imkânsız olmasıdır" (Aristoteles, 1988, s. 1137b). Bu boşluğu kapatacak öğe ise, daha sonra ayrıntılandıracağımız gibi, Aristoteles'in tanımladığı biçimde "genel ilkeleri tikel olaylara uygulama", yani pratik, etik bir akıl yürütme, *phronesis*'tir.

Ahlak ve politikayı veya pratik alanı teorik bilimlerden ayırıp olumsal olanla ilgisinde tanımlayarak Aristoteles, pratik kanılardan hareket ederek bunları sorgulayan birinin, bu kanıları karşılaştırmakla, onların zayıf ve güçlü yönlerini göstermekle ve çelişkilerini çözmekle daha genel ve ikna edici sonuçlara ulaşacağını mümkün görür. Bu bağlamda Aristoteles, pratik alanın ve bilimlerin gerek ilgilendiği konular gerekse başvurduğu yöntemler bakımından teorik bilimlerden farklı olduğuna değinir. Aristoteles'in teorik bilimler ile ahlak ve politika arasında var olduğunu söylediği bu farklılıklar ve bu farklılıklar zemininde tanımladığı pratik felsefesi, Aristoteles'in felsefi sisteminin gerçekçi, çoğulcu, rasyonel ve uzlaşmacı karakterinin önemli bir göstergesi olarak görülebilir.

Platon[2] ile karşılaştırıldığında Aristoteles, kaynağı bir hakikat ve bu hakikatin bilgisi olan pratik alan yerine, olumsallık, çoğulluk ve çeşitlilik içeren bir zeminde ahlak ve politikayı tesis eder. Platon'a göre düzen, mutlak birliktir. Bu birliğin ve içerdiği uyumun dayanağı olacak ve insanları ilişkiye sokacak düzenleyici ide ise herkesi kapsayan bir tümel olmalıdır. İyi eylem, adalet ve en iyi rejim gibi pratik sorunların çözümü, tam da bu tümele göre davranmakla mümkündür. Bu yüzden Platon'a göre düzeni sağlamak, bu tümelin bilgisini gerektirir. Pratik ve teorik bilgelik arasında kurulan bu ilişki, Platon'u filozof-kral öğretisine ulaştırır. Platon hem bir kriter olarak hem de birliğin ve insanlar arası ilişkinin düzenleyicisi olarak iyi ve adalet idesini tanımlarken, onun bilgisine erişmeyi, iyi eylemi, yasa yapmayı ve yargılama edimini de teorik bir sorun olarak bilgiye ve ona ulaşabilecek filozof-krala bırakır. Aristoteles, konusu, yöntemi ve işleyişi tamamen hakikat tarafından belirlenmiş bir ahlak ve politika yerine, konusu insan eylemleri ve onlara dair kanılar olan çoğulcu, olumsal ve "başka şekilde olması mümkün olan" üzerine temellenmiş bir ahlak ve politika anlayışı tesis eder. Bu yanıyla ahlak ve politika, hem kaynağı hem de konusu ve yöntemi bakımından Platon'dan farklılaşır.

[2] Bkz. Platon, (2009), *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, III. 94a-b; Platon, (1998), *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, IV, 715c-d.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Kuşkusuz, Aristoteles'in sisteminin çoğulcu, rasyonel, realist ve uzlaşmacı karakteri, sadece ahlak ve politikaya çeşitlilik ve çoğulluk zemininde Platon'un reddettiği bir alanda yer açmakla değil, aynı zamanda Platon'un reddettiği başka bir alan olan retoriğe de zemin hazırlamakla önemlidir. Ahlak ve politikayı olumsal olanla ilgisinde tanımlayıp pratik kanılara yer vererek ahlak ve politika yapma etkinliğini kanıları sorgulama, karşılaştırma ve bu yolla genel ve ikna edici sonuçlara ulaşma olarak temellendirmekle Aristoteles (2004), "… belli bir durumda, elde var olan inandırma yollarını kullanma yetisi…" (2004, s. 1355 b 25) olarak tanımladığı retoriğe de yer açmaktadır. Değişenin içerisinde değişmeyeni, tikel içerisinde tümeli arayan Aristoteles, retorik konusunda Sofistler veya Platon gibi düşünmez. Yani Aristoteles *Retorik*'te, konuşmayı hakikat veya bilgi içeriği olmayan kanılara yönelik ikna eylemine indirgemez. Aynı zamanda o, Platon gibi hakikati yüceltirken çokluğu ve olumsallığı reddederek olumsallığın ve çokluğun alanı olarak betimlediği insansal yaşamdan retoriği dışlamaz. Hatta çoğulcu bakış açısından Aristoteles'in, insani alanda ayrı yaşamların ve dillerin olduğu ve bu çeşitliliğin en makul ve en mümkün şekilde bir arada mümkün olmaları için retoriğe ihtiyaç olduğu noktasına vardığı söylenebilir.

Göstermeye çalıştığımız gibi Aristoteles'in gerek bilimler sınıflandırması gerekse pratik alan ile ilgili betimlemeleri, ahlak, politika ve retorik gibi diğer pratik ve sanat alanlarında önemli bir zemin tesis eder. Bu anlamda öncelikle Aristoteles'in ahlak felsefesinin incelenmesinin onun aslında pratik alanın ve pratik bilimlerin ilkelerini anlamamızda önemli temel oluşturacağını söyleyebiliriz. Dolayısıyla Aristoteles'in ahlak felsefesinde tartışma konusu ettiği kavramlara bakmanın, onun tüm pratik felsefesini anlamak önemli bir uğrak olduğunu söyleyebiliriz.

## Aristoteles'in Pratik Felsefesi

Yukarıda vurgulamaya çalıştığımız gibi, Aristoteles'in "Bilimler Sınıflandırması"ndan hareketle olumsal, başka türlü olması mümkün şeylerin alanının bir bilimi, akıl ve düşünce etkinliği olarak tesis ettiği tüm pratik felsefesine nüfuz eden pratik bilimlerden ilki ahlaktır. Çünkü Aristoteles'in genel olarak pratik felsefesine baktığımızda iyi, erdem, entelektüel ve ahlaksal erdemler, *phronesis*, orta yol ahlakı, adalet vb. kavramları *Politika* adlı eserinde kişilerin iyi ve erdemli bir hayat sürdürebilmeleri için bir zorunluluk olarak politika, toplum ve devlet ile bağıntısına vurgu yaparak

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

tartıştığı görülür. Yine Aristoteles'in ahlak felsefesinin, *Poetika* adlı eserinde, tragedyayı, komedyayı tartıştığında ve özellikle *katarsis* kavramıyla, retorikte de hitabetin gerekliliği ve önemini belirtirken sanatlarda önemli bir zemin tesis ettiğini görürüz. Bu anlamda Aristoteles, sadece Antik Yunan felsefesinin temel karakterlerinden biri olan ahlak-politika ilişkisi bağlamında değil, aynı zamanda ahlak ile sanat arasındaki ilişki bağlamında da değerlendirilmelidir.

Aristoteles (1988), *Nikomakhos'a Etik*'te "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 getirirler" (1988, s. 1094a 5) diyerek, insan eylemlerinin ve tercihlerinin hedefinin "iyi" kavramı altında ifade edildiğini belirtir. Fakat insanların amaçladıkları şeyler zenginlik, haz, şöhret vb. gibi değişik şeyler olabilir. Dolayısıyla herkesin aynı amaç etrafında birleşmesi mümkün olmadığından, farklı insanların farklı amaçları olabilir. Hatta aynı insanın birden farklı amacı veya iyisi olabilir. Bu, kuşkusuz, Aristoteles'in ahlak ve politika alanının olumsal ve "başka şekilde olması mümkün" nesnelerle ilgi alanlar olduğu tanımlamasının ne kadar doğru bir tanımlama olduğunu gösterir.

*Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlelerinde Aristoteles'in iyiyi herkesin eylemlerinde hedeflediği amaç olarak tanımlaması, hangi eylemlerin araç, hangi eylemlerin amaç kategorisine girdiği tartışmasını, yani ahlakta *amaç-araç ayrımı* problemini doğurur. Kuşkusuz, zenginlik tek başına kendisi için de istenebilir, şöhret kazanmak için de. Bu durumda zenginlik, kendisi için isteniyorsa amaç, şöhret kazanmak için isteniyorsa araç olacaktır. Aristoteles'e göre, insanların eylemlerinde hedefledikleri "iyi", kendisi için istenen şey olmalıdır. Aristoteles (1988) şöyle der: "Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak… bunun iyi ve en iyi olacağı açık. O halde bunun bilgisi yaşam için büyük bir önem taşımaz mı? …" (1094a 20).

Aristoteles, ahlakın kendisi için istenilen ve bilgisi yaşam için büyük önem taşıyan iyiyi konu alması bakımından önemli bir pratik bilim olduğunu söyler. Fakat ahlak, Aristoteles'e göre, tek bir kişinin iyisiyle ilgilenen ve onun iyisinin bilgisini araştıran bir etkinlik olarak sınırlı kalır. Bu noktada Aristoteles, tek bir kişinin iyisini araştıran etkinlik ile *site* veya toplum için iyiyi araştıran

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
etkinlik olan politikayı karşılaştırır. Sonuçta Aristoteles'e (1988) göre insan için iyi olan, "bir kişi için ve bir kent için aynı şeyse, kent için olanını hem elde etmek hem de korumak daha önemli ve amaca daha uygun gibi görünüyor; çünkü o bir tek kişi için de istenen bir şeydir, ama bir budun için ve kentler için olursa daha güzel ve daha tanrısal olur" (1094b 5).

Yukarıda belirttiğimiz gibi Aristoteles'in politikayı ahlaktan üste yerleştirmesinin nedeni, ahlakın tek insanın iyisine yönelik olması, politikanın ise topluluk içerisinde yaşayan insanların, yani sitenin içinde yaşayan insanların tümünün iyilerine yönelik olmasındadır. Bunun ardında ise Aristoteles'in (1988) "…insan doğal yapısı gereği toplumsaldır" (1988, 1097b 10) (*zoon politikon*) ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles, bu sözüyle insanların tek başlarına yaşamaları mümkün olmayan toplumsal canlılar olmalarına yaptığı vurgunun ötesine geçerek, toplumun insanların hedefledikleri iyiye ulaşmaları için gerekli bir kurum olduğunu belirtir. Dolayısıyla toplum veya politika, insanların yalnızca hayatlarını sürdürmelerinin değil, iyi, erdemli ve mutlu hayat sürdürmelerinin ve kendileri için hedefledikleri iyiye ulaşmalarının bir önkoşuldur. Bu bağlamda Aristoteles, toplumun veya sitenin iyisinin tek tek insanların da iyisi olduğunu vurgulayarak, kötü bir toplumda insanların iyilerine ve mutluluğa ulaşamayacaklarını belirtir.

Aristoteles'in bireysel ahlak ve politika arasında tesis ettiği bu ilişki, daha önce Platon'un, bireyi ve bireyin iyisini göz ardı edip devletle ve politikayla ilgilenmesine karşı bir tutumdur. Bu, kuşkusuz daha sonra Epikuros ve Stoacıların kötü bir toplum veya politika içerisinde de bireysel mutluluğun mümkün olduğu yönündeki görüşlerine dayanan bireysel hayat ve toplumsal politik hayatın birbirlerine bağlı olmadığı görüşü tarafından eleştirilen bir görüştür. Çünkü Aristoteles'e göre, "mutlu kişinin yaşam hikayesi sadece onun ailesiyle ilişkili değil, aynı zamanda haneyle ilişkilidir. Böylece mutlu yaşamın hepsini içerdiğini söyleyebiliriz. Fakat bu anlamda mutlu bir yaşam, yani mutlu kişinin günlük yaşamıyla ilgili olan mutlu yaşam, açık biçimde sadece müreffeh bir aile yaşamıyla aynı şey değildir" (Richardson Lear, 2009, s. 394).

Aristoteles'in ahlak ve politika arasında tesis ettiği ilişki, politikanın ahlaktan daha üstün olduğu vurgusu aracılığıyla, politikanın ahlakı içermeyen bir etkinlik olduğu sonucunu çıkarmamızı gerektirmez. Aristoteles'in politikayı ahlaktan üstün görmesi, politikanın, Machiavelli'nin

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
"amaçlara ulaşmak için her türlü eylemin geçerli olabileceği" gibi ahlak-dışı bir postülayı taşıyan bir etkinlik olma niteliğini taşıdığı anlamına gelmez. Tersine Aristoteles, tek tek insanların iyilerinin ruhun akılsal olan kısmından çok, akılsal olmayan kısmına dayanmasıyla gerçek iyiyi temsil edemeyeceğini belirtir. Görünüşte iyi olarak adlandırabileceğimiz böylesi iyiler, Aristoteles'e göre, bir hesaplama yanlışı sonucu insanların hayvansal yanının insani yanlarına üstün gelmesi sonucu ortaya çıkmışlardır. İnsanın insani yanıyla ulaşmak istediği iyiyi gerçek iyi olarak alıp bu gerçek iyinin de insanların tüm davranışlarının amacı olan mutluluk olduğunu söylediğimizde, bu mutluluğa ulaşmak için toplumu veya devleti zorunlu bir araç olarak görürsek "politikanın temelde bir ahlak olması gerektiği ve ahlakın politikaya tabi olması kadar, hatta bundan daha da çok politikanın ahlaka tabi olması gerektiği sonucuna varabiliriz" (Arslan, 2007, s. 240).

Peki Aristoteles, ahlak ve politikanın birbirleriyle ilişkisinde kurduğu karşılıklı bağıntının zemininde bulunan *nihai iyi* kavramını nasıl tanımlar? Gerek ahlakta tek tek bireylerin, gerek politikada topluluk halinde yaşayan bireylerin iyiye yönelimlerini karşılaştıran Aristoteles'in, bu karşılaştırmanın merkezine koyduğu *nihai iyi* kavramının niteliğine yönelik incelemelerine devam edersek, kendinde amaç olan bu iyinin ne olduğuna yönelik Aristoteles'in düşüncesine varabiliriz. Daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles, iyi kavramına yönelik *amaç-araç ayrımı* yapmıştı. Bu ayrım sonucunda Aristoteles, etiğin ve politikanın konusu olan iyi kavramının *kendisi için* ve *kendinde istenen* bir iyi olduğunu belirtmişti. Yani Aristoteles, iyi olarak betimlenen bir şeye başka bir şey için istenip istenmediği sorulduğunda, o iyi kavramının altında başka bir şeyin olmaması (haz, şan, şöhret, güç vb.) gerektiğini düşünüyor. Aristoteles için dile getirilen iyi kavramının kendisine yeter olması ve kendisi için istenmesi gerekiyor. Böylesi bir *kendine yeter* ve *kendisi için istenen iyi* kavramını Aristoteles *mutluluk* (*eudaimonia*) olarak tanımlar. Sonuçta Aristoteles'in (1988) deyişiyle,

> Kendine yeter olmayı, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun da böylesi bir şey olduğunu, üstelik her şeyden çok tercih edilir olduğunu ve başka şeyler arasında sayılamayacağını düşünüyoruz… demek ki yapılanların amacı olarak mutluluk, kendisi amaç ve kendine yeter bir şey olarak görünüyor (1988, s. 1097b 15-20).

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Nihai, kendine yeten ve kendisi için istenen iyinin mutluluk olduğunu belirten Aristoteles'in ahlak felsefesinin tam olarak *teleolojik* olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles, ahlaklı olmayı, erdemin kendi değerinde bulmaz. Ahlaklı olmak, Aristoteles'e göre, bir ereğe yardımcı olmakta, insanı o ereğe yaklaştırmada ya da uzaklaştırmadadır. Dolayısıyla burada eylemin kendisi iyi ya da kötü değil, kendisi için istenen mutluluğa insanları eriştirmesindeki işlevi bakımından iyi ya da kötü olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, Aristoteles için bazı eylemler araç oldukları için ahlaksal değere sahip değildir. Aristoteles'ten çok sonra Aydınlanma filozofu olan Immanuel Kant "koşulsuz-sınırsız iyiyi isteme" kavramını ahlak felsefesinin temeline koyar. Nitekim koşulsuz sınırsız iyiyi isteme, Kant için pratik aklın her türlü içerikten sıyrılmasına ve maksimlerin evrenselleştici formülasyonlarına dayanmaktadır. Kategorik imperatifin koşulsuz-sınırsız iyiyi isteme'deki etkinliği, hangi eylem maksiminin bu koşulsuzluğu yerine getirdiğini belirleyen bir eleştirel edimi buyurmasıdır. Kuşkusuz Aristoteles, Kant'ın betimlemeye çalıştığı anlamda bir evrenselleştirici ilkeden bahsetmemektedir. Zira Aristoteles için kendinde ve kendisi için istenen iyi kavramının analizinde vardığı yer, bu iyinin mutluluk olduğudur. Oysa çok sonra Kant, mutluluğun kendinde, koşulsuz-sınırsız iyi olamayacağını belirtmiştir. Aristoteles'e göre,

> Tefekkür nihai iyi ve değerin kaynağıdır. Benzer biçimde Kant, iyi isteğin koşulsuz biçimde iyi olduğunu çünkü sadece onun değerin kaynağı olabileceğini iddia edecektir. Burada Kant'ın iyi isteğe ilişkin görüşünün kusursuz biçimde rasyonel istek olduğunu akılda tutmak gerekir. Bu, aslında insani seçimin nesnesine bir değer atfetme durumunda olanın sadece insan aklı olduğu argümanıdır (Korsgaard, 1986, s. 499).

Kant'a göre koşulsuz iyi, mutluluğa dair herhangi bir içeriğe sahip olmadığı derecede iyidir. Aynı zamanda bu iyiyi isteme ise Kant'a göre sonucuna bakılmaksızın bireyin eyleminin iyi olup olmadığının ve evrensel olup olmadığının denetleyici öğesidir.[3] Bu yüzden Kantçı evrenselleştirici ahlaksal ilke ve Aristotelesçi ahlaksal ilke birbirlerine içerik olarak zıttırlar fakat biçimsel olarak ilişkilidirler.

[3] Bkz. Kant, I. (1997) *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, trans. and ed. Mary Gregor, New York: Cambridge Univ. Press., 440.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Burada, bizi Aristoteles ve Machiavelli'yi beraber düşünmeye yöneltebilecek olan, daha önce yaptığımız, bir uyarıyı tekrar etmemiz gerekiyor. Aristoteles, bazı eylemlerin araç olduklarından dolayı ahlaksal değere sahip olamayacaklarını söylerken, bu, daha önce de bahsettiğimiz gibi Machiavelli'ye atfedilen "amaca götürecek her türlü eylemin geçerli" olduğu görüşü gibi bir anlam taşımaz. Biliyoruz ki Machiavelli'nin modern politika felsefesi açısından esas önemi, onun eleştirilerinin odağında ahlak ve politikayı özdeşleştiren klasik politika geleneğinin bulunmasıdır. Platon, Aristoteles ve Hıristiyan Ortaçağ felsefe geleneğini içeren biçimde Machiavelli, ahlaksal değerlerin politik eylemlere yön veremeyeceğini çünkü politikanın eylem alanının, politik güçler dengesinin, devletin devamının ve gücünün gözetilmesi gereken bir alan olduğunu ve zaman zaman ahlaksal erdemlerin dışındaki eylemleri gerektirdiğini belirtir. Bu yanıyla Machiavelli'ye göre politika, ahlaksal değer ve ilkelere bağlılığın değil, politik yarar ilkesinin temel alındığı bir edimdir[4]. Kuşkusuz ki Aristoteles, ahlaki olamayan eylemlerin, yani araçların kullanılarak nihai amaç olan mutluluğa erişilebileceğine dair bir şey söylemez. Fakat araçları nihai amaçlara bağlayarak veya ilgisini araçlara değil de amaçlara yöneltmesiyle söz konusu araçların ahlaki değerlerine yönelmemesi, Aristoteles'in etiğinde bir eksik olarak görülebilir. Bu konuda itiraf etmeliyiz ki Machiavelli Aristoteles'ten daha fazla şöhrete sahiptir. Machiavelli'nin düşüncesi, daha sonra modern politika geleneğinin klasik politika geleneğinden kopuşu olarak okunacaktır[5]. Ayrıca bu kopuş, sadece iki farklı geleneğin değil, ahlak ve politikanın birbirleriyle ilişkisini yeniden sorunsallaştıran politika felsefesinin de önemli bir problemi olarak görülecektir.

Yukarıda bahsettiğimiz gibi Aristoteles, Mchiavelli'den farklı olarak, ahlaki olmayan araçların nihai amaca erişmekte kullanılıp kullanılamayacağı üzerine vurgu yapmamıştır. Bu noktayı Aristoteles'in retoriğe ilişkin savunması içerisinde tartışabiliriz. Çünkü Aristoteles, Platon'un Gorgias'a yönelttiği, onun hitabeti tamamen her türlü konuya dair ikna etme hünerine indirgediği ve böylece konuşmanın ahlaksız ve yanlış amaçlar için kullanılabileceği yönündeki eleştirisine cevap verir. Aristoteles (2004) *Retorik*'te, "doğru ve haklı şeyler, doğal olarak karşıtlarına üstün gelecek bir özelliğe sahiptirler" (2004, s. 1355a 20) demektedir. Bu anlamda Aristoteles için özellikle, yapılan bir eylemin ahlaklı olup olmayacağına karar vermenin, onu savunmanın ya da eleştirmenin,

[4] Bkz. Machiavelli, N. (1999) *Prens*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları.

[5] Bkz. Strauss, Leo (2000) *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
suçlamanın ve cezalandırmanın ya da ödüllendirmenin mümkün olduğu olumsal yaşam alanında elimizde bir hüner olarak retorik bulunur. Retorik, söz konusu eylemin etik değerine, yani iyi, kötü, haklı haksız, adaletli ya da adaletsiz olup olmadığına yönelik bir konuşmayı ve iknayı içermektedir. Yine de Aristoteles, konuşma aracılığıyla eylemin iyi ya da kötü olduğuna dair bir soruşturmada zaten doğru olan şeylerin karşıtlarına üstün geleceğini belirterek ahlaksal açıdan iyi olan şeylerin konuşmada kötü olanlara üstün geleceğini belirtir. Yani Aristoteles'in retoriğe ilişkin savunusunda kötü ereğin ve eylemin galip gelmesinin nedeni, konuşmacının eksikliğinden kaynaklanmaktadır, ereğin veya eylemin kötü, yanlış, haksız olmasından değil. Bu bağlamda etik ve retorik bağlantısını kullanarak iyi yaşama ve mutluluğa götürecek eylemlerin görünürlük alanı olarak toplumsal alanın varlığının gerekmesi gibi eylemlerin ve faillerin kendilerini görünür kılmalarına imkân veren bir diğer hüner ve alan olarak retoriğin de gerekliliğine vurgu yapabiliriz. Bu vurgu hem eylemlerin hakikatle uyumlu, doğru, iyi ve adil olup olmadıklarına dair bir tartışma alanı oluşturmakla eylemin değerine yönelik bir değerlendirme imkânı sunar, hem de insanın hakikat, iyi yaşam ve mutluluk çabasında onun bu eylemlerini savunacağı ve başkaları tarafından yargılanacağı bir araç ve alan olarak retoriğin önemine vurgu yapar. Dolayısıyla Aristoteles'teki ahlak-retorik ilişkisinde, iyi yaşam ve mutluluk ereğine ulaşmaktaki en makul ve mümkün eylemlerin ahlaki değerlerine yönelik bir değerlendirme ve yargılama alanı bulabiliriz. Aynı zamanda Aristoteles'in mutluluğa veya erdemli yaşama ulaşmakta, yani pratik alanda kullanılacak hüner, araç ve alan olarak retoriğin tesisinde, retoriğin ahlak ile olan ilişkisinin değerini ve gerekliliğini vurguladığını söyleyebiliriz.

Mutluluğa ulaşmanın yolunu pratik alanda tarif ederken Aristoteles, bunun analizine "mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede anlaşma var gibi görünüyor…" (1988, s. 1097b 20) diyerek başlar ve mutluluğun ne olduğunun açıkça söylenmesinin istendiğini belirtir. Bu amaçla Aristoteles, *insanın işinin ne olduğu*'nu kavramanın bunu anlamada yardım edeceğini düşünür. Aristoteles, bir flütçünün, heykeltraşın veya ustanın işlerini yaparken amaçlarının işlerini iyi yapmak olduğunu belirtir. Fakat Aristoteles, bir heykeltıraş veya flütçü olarak değil de insanın *insan olarak* işinin ne olduğunu sorar. Aristoteles, insanın insan olmak bakımından işinin, yani insana özgü işinin sadece yaşamak olmadığını belirtiyor ve beslenme ve büyümeyle ilgili yaşamı tamamen olmasa da bir kenara bırakıyor. Yine Aristoteles, duyulara dayanan yaşamın hayvanlarda da ortak olduğunu belirtiyor ve duyulara dayalı yaşamı da dışarıda bırakıyor. Sonuçta Aristoteles'e göre, geriye "akıl sahibi olanın –bunun da akla boyun eğen olarak, bir de akla sahip olan ve düşünen olarak- bir tür

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

eylem yaşamı kalıyor" (1988, s. 1098a 5). Dolayısıyla Aristoteles, insanın işinin akla uygun faaliyetler olduğunu ve bu işi en mükemmel şekilde yapmasının da insanın erdemi olduğunu söyleyerek insansal iyinin "ruhun erdeme uygun etkinliği" (1988, s. 1098a 15) olduğunu belirtir.

Aristoteles'in yukarıda betimlediğimiz mutluluk tanımından çıkarılacak bir başka soruyu dile getirmeliyiz: İnsanın özü itibariyle akıllı bir yaratık olduğu ve kendine uygun eylemi, yani düşünmeyi ve aklı en mükemmel şekilde kullanarak en mükemmel eylemlerde bulunması gerekmesine rağmen kötü eylemleri nasıl açıklayabiliriz? Bu soruya Aristoteles'te ruhun doğası ve kısımları konusuna geri dönerek cevap bulabiliriz.

Ruhta *akıl-dışı* ve *akılsal olan* kısım olarak iki kısım ayıran Aristoteles, akıl-dışı kısmı beslenme ve büyüme gibi tüm canlılarda ortak kısım olarak betimler. Ruhun akıllı kısmını ise "kendi içerisinde akıllı olan kısım" ve "akıl-dışı ama akıldan pay alan kısım" olarak ikiye ayırır. Aristoteles, erdemli olan ve olmayan insan ayrımında "kendine hakim olma" örneğini verir: kendine hakim olan insanın ruhunun akıl-dışı kısmı ruhun akılsal kısmına itaat eder ve övgüye değerdir, kendine hakim olamayan insanın ruhunun ise ruhun akıl-dışı kısmı akılsal kısmına itaat etmediğinden dolayı kınanır. Aristoteles, ruhun akılsal kısmına direnen ve ona itaat etmeyen kısmı "arzulayan" veya "iştah duyan" kısım olarak adlandırır. Bu örnek çerçevesinde Aristoteles, yukarıda sorduğumuz erdemli ya da erdemsiz davranışların nasıl açıklanabilir olduğu sorusuna arzulayan kısım ve akıllı kısım arasındaki bir dengenin olması gerektiği vurgusuyla bir cevap vermektedir.

Yukarıdaki betimlemeler ışığında Aristoteles'in ruhun arzulayan veya iştah duyan kısmı ve akılsal kısmı arasındaki ayrıma dayanarak verdiği açıklama, Aristoteles'in insanların yalnızca akıllı, akılsal yaratıklar olarak değil, aynı zamanda arzu ve iştah duyan yaratıklar olarak tanımladığını gösterir. Fakat bu, insanın bu kısmının tamamen akıl-dışı olduğu anlamına gelmez. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Aristoteles, insanları hayvanlardan ayıran tarafın akıl ve düşünce olduğunu belirtmişti. Dolayısıyla söz konusu kısmı tamamen akıl-dışı olarak değerlendirirsek, insanlar ve hayvanlar arasındaki Aristotelesçi ayrımı kaçırabiliriz. Bu, tercih eden, eyleyen varlıklar olarak Aristoteles'in pratik felsefesinin konusu olan insanı ve eylemlerini baştan yok saymamızı gerektirirdi. Benzer şekilde, insanın eylemlerindeki sorumluluğunu ve özgürlüğünü açıklamayı da

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
imkânsız hale getirirdi. Yine sadece akılsal kısmı vurgulamak ise insanların kötü, yanlış eylemlerini açıklamanın önünde bir engel olurdu. Sonuçta Aristoteles'in ruhun kısımları arasında yaptığı ayrım, insanın hem rasyonel tarafını hem de arzulayan tarafını vurgulamaktadır. Aynı zamanda bu, insanların hem arzulayan canlılar olmalarından dolayı farklı tercihlerine alan bırakacak, hem de rasyonel taraflarıyla bu arzuları denetleyerek doğru eylemlere yönelmelerinin bir yoluna işaret edecektir. Dolayısıyla Aristoteles için doğru ve ahlaki eylemin ilkesi ne yalnızca akıl ne de yalnızca arzudur. Bu anlamda Aristoteles (1988), ahlaki eylemin ilkesinin seçmeye ve tercihe yer açacak şekilde "arzulu akıl", ve bir amaç peşinde koşan "akıllı arzu" (1988, s. 1139a 30b 5) olduğunu belirtir.

Aristoteles, az önce bahsettiğimiz ruhun kısımlarında yaptığı ayrımdan hareketle ruhun tamamen akıl sahibi olan, akılsal olan kısmından kaynaklanan erdemler ve onun akıl sahibi olmayan, ancak bir anlamda akıldan pay alan kısmından, yani arzu veya iştah yetisinden kaynaklanan erdemler olmak üzere erdemler sınıflaması yapar. İlk sınıf, *düşünce* (entelektüel) *erdemleri*'dir ve bunlar, içerisine bilim, sanat, sezgisel akıl, pratik bilgelik ve felsefi bilgeliğin girdiği erdemlerdir. İkinci sınıf ise *karakter* (ahlaki) *erdemleri*'dir ve içlerinde malla, parayla ilgili olan cömertlik, görkemlilik; onur ve şerefle ilgili olan gururluluk, ruh büyüklüğü, alçak gönüllülük; bir kısmı duygularla ilgili olan cesaret, ölçülülük; toplumsal ilişkilerle ilgili olan dostluk, sevgi, adalet bulunur.

Aristoteles, entelektüel erdemlerin eğitimle kazanılabilir olmasına karşın, karakter erdemlerinin doğuştan değil, uygulamayla ve alışkanlıklarla oluşturulduğunu düşünür. Aristoteles, doğuştan karakter erdemlerine sahip olmadığımızı ama alışkanlıklarımızla ve uygulamalarımızla bu erdemleri edinebilecek doğuştan bir kapasitemizin olduğunu belirtir. Dolayısıyla insanlar çalışarak bazı yeteneklerini geliştirdikleri gibi karakter erdemlerini de geliştirirler. Bu yanıyla Aristoteles, alışkanlıklar ve deneyimle edinilebilen karakter erdemlerinin, ancak davranışları ve eylemleri birer karakter, huy veya alışkanlık haline getirecek şekilde işletmenin ve tekrarlamanın sonucu oluşacağına vurgu yapar.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Entelektüel ve karakter erdemleri ayrımıyla karakter erdemlerinin kazanılan, alışkanlıklar ve huylar olduğunu belirterek zorunlu ezeli-ebedi olmayan, olumsal bir erdem ve ahlak alanı tesis eder. Kuşkusuz ki ahlak, Aristoteles tarafından teorik bir bilim olarak betimlenmemişti. Dolayısıyla ahlakın bilgisi de ahlakın tek başına konusunu oluşturmamaktaydı. Bu yanıyla bakıldığında ahlak alanında erdemin veya iyinin ne olduğunun bilgisine sahip olmak değil, erdemli veya iyi davranmak önemlidir. Yine mutluluğun ne olduğunu bilmek değil, mutlu olmak ahlak alanında Aristoteles için önemlidir. Sonuçta Sokrates'in *bilgi-erdem özdeşliği* düşüncesinin tersine, Aristoteles (1988) için "… sadece erdemin veya iyinin ne olduğunu bilerek de erdemli veya iyi olamayacağımız gibi amaç bu bilgi de değildir" (1988, s. 1103b 25). Sokrates'in tersine Aristoteles, ahlaki eylemin sadece bilgiye özdeş kılınamayacağını ve ahlaki eylemin hiçbir zorlama olmadan bilerek yapılması, o eylemin seçilmesi ve kendisi için tercih edilmesi, son olarak da o eylemin, eylemi seçenin sarsılmaz ve değişmez karakterinin bir ürünü olarak ortaya çıkması koşullarıyla mümkün olacağını belirtir. Ahlaki eyleme ilişkin bu ölçütlerin bizi göndereceği kavram kuşkusuz ki *tercih* kavramıdır. Çünkü Aristoteles, ruhun kısımlarını ayırırken betimlediği gibi, eylemi *arzulu akıl* ve *akıllı arzu* yönlendirmelidir. Bu noktada Aristoteles (1988) için tercih, "…kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusudur" (1988, s. 1113a 15). Sonuç olarak Sokrates'in hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı görüşünü Aristoteles tamamen reddeder. Çünkü Aristoteles, ahlaki eylemin ölçütünü, eylemi bilerek isteyerek, tercih ederek ve zorlama olmadan gerçekleştirmek olarak görür. Bu yüzden, Aristoteles, insanların bilgisizlikten dolayı değil, bilerek ve isteyerek eylemde bulunduklarını savunur. Bu, kuşkusuz ki erdemli davranışın övülmesini, tersinin ise kınanmasını, hatta cezalandırılmasını mümkün kılar.

Erdemler üzerindeki incelemesinde Aristoteles, erdemli davranışın ilkelerini yukarıdaki gibi betimlemişti. Ruhun kısımlarında hem arzuya veya iştaha hem de akılsal kısma yer veren Aristoteles, erdemlerin türlerini ayırırken yine ruhun *etkilenim* veya *tutkula*r'ı (arzu, öfke, korku, merhamet), *yetenekler* veya *yetiler*'i ve son olarak *huylar* veya *karakter durumları*'nı vurgular. Beraberinde Aristoteles, insanların sadece tutkuları veya etkilenimleri dolayısıyla erdemli ya da erdemsiz olmadıklarını belirtir. Çünkü biliyoruz ki Aristoteles, eylemin sadece tutkulardan kaynaklandığını söylemez. Yine sadece tutkuların iyi ya da kötü olduğunu söyleyemeyeceğimiz gibi, doğuştan sahip olduğumuz yetiler de tek başlarına iyi ya da kötü olmamızı belirlemez, çünkü doğuştan iyi ya da kötü değilizdir. Sonuç olarak Aristoteles, daha önce de belirttiğimiz gibi

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

erdemlerin iyi ya da kötü olmalarının huylara dayandığını belirtir. Bildiğimiz gibi Aristoteles, erdemi, insanın insan olmak bakımından işini iyi veya en mükemmel şekilde yapması ve ereğine en mükemmel şekilde ulaşma çabası olarak görmüştü. Dolayısıyla gözün erdemi görmek olduğu gibi insanın erdemi de işini en mükemmel şekilde yapmasını sağlayan karakteri veya huy durumudur. Kısaca ifade edersek, duygu, yeti ve huy durumlarını içine alan bir şekilde Aristoteles için erdem "…belli bir tür duygu sınıfını denetim altına alma ve belli bir durumda doğru bir biçimde eylemde bulunma eğilimi veya huyudur" (Arslan, 2007, s. 259).

## Orta Yol Ahlakı

Ahlaki erdemi duygu, yeti ve karakter veya huy durumlarını da içine alacak şekilde ve birbirleriyle karşılıklı bağıntısında tanımlayan Aristoteles'e göre, ahlaksal eylemin temel kavramı, yaygın olarak bilinen *orta yol ahlakı'*dır. Orta yol ahlakına göre her duygu veya eylemin kötüyü temsil eden iki aşırı ucu vardır: gereğinden fazla ya da az olan veya ifrat ile tefrit. İyi olan ise ifrat ve tefrit arasındaki bir "orta yol" veya "gerektiği ölçüde olan"dır. Örneğin, gereğinden fazla korku korkaklık, gereğinden az korku duyarsızlıktır, fakat gerektiği ölçüde olan korku ise cesarettir. Görüldüğü gibi Aristoteles, gereğinden fazla ya da az olmadığı ölçüde duyguları veya tutkuları dışlamaz. Bu anlamda orta yol ahlakı tutkuları dışlamaz, onların sadece aşırı uçlara varmaması gerektiğini belirtir. Buna benzer şekilde, Aristoteles'in hazzı da dışlamadığını görüyoruz. İnsanların acıdan kaçan, hazza yönelen yaratıklar olduğu görüşünden hareketle Aristoteles, doğru ve uygun ölçütler içerisinde tutulması koşuluyla hazzı kabul eder. Yine eklemeliyiz ki yaptığı *amaç-araç ayrımı*'nda Aristoteles, hazzın *nihai erek* olamayacağını belirtmiş ve nihai ereğin mutluluk (*eudaimonia*) olduğunu vurgulamıştı. Bu anlamda haz, Aristoteles için mutluluğun özü değil, mutluluğun sonucu olarak çıkan bir şeydir.

Vurgulamamız gereken bir nokta da, orta yol ahlakının özellikle Aristoteles'in pratik felsefesinin içerisine nüfuz etmiş olan çoğulcu bakış açısının ve çoğulluklar arasında makul bir düzen tesis etme çabasının sonucu olduğudur. Bildiğimiz gibi çoğulluklar ve başka şekilde olması mümkün olan alanlarda Platon'daki gibi kendinde hakikati taşıyan doğru bir ölçütün var olmadığının Aristoteles kesinlikle farkındaydı. Bu yüzden gerek eylemlerin gerek onların dayandıkları unsurların (tutkular, duygular) çeşitliliğe imkân veren yapılarından dolayı Aristoteles, ortaya çıkan çoğulluğu ve

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

çeşitliliği en makul şekilde dengelemek istemektedir. Bunun bir sonucu olarak Aristoteles, insanların iyi ve erdemli yaşam ereğinin, bu çeşitlilik ve çoğulluk alanı içerisinde ne ifratta ne de tefritte gerçekleşebileceğini belirtir. O, ifrat ve tefrit arasında en makul ve mümkün noktayı orta yol ahlakıyla tesis etmeye çalışır. Bu da hem Aristoteles'in çoğulcu, realist ve uzlaşmacı yanını gösterir, hem de olumsal alanda iyi yaşama yönelen faile, yani insana bu amacına yönelik eylemlerindeki en makul rehber olarak orta yol ahlakını sunduğunu gösterir.

Belirttiğimiz üzere gerek duygu ve eylemler gerek haz ve mutluluk kavramları bağlamında Aristoteles'in orta yol ahlakı iki aşırı uç arasındaki orta orana işaret etmekteydi. Kuşkusuz ki bu orta oranın veya ölçünün kişiden kişiye değişmesi de söz konusu olabilir. Çünkü herkesin orta ölçütü birbirleriyle uyuşmayabilir. Yine bazı durumların orta oranının tespiti de mümkün değildir. Örneğin orta oran, "zina, hırsızlık, adam öldürme gibi eylemlerde bu söz konusu olamaz. Korkmanın ortası cesur olmadır, ama zinanın ortası veya hırsızlığın ortası ne olabilir?" (Arslan, 2007, s. 261). Bir diğer erdem olarak Aristoteles'in hem ahlak hem de politika felsefesinde önemli bir yeri bulunan adalet erdemi için de bir orta yoldan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Aristoteles için adaletin ortası yoktur, çünkü adil olmanın kendisi bir erdemdir.

**Adalet Erdemi**

Aristoteles'in gerek erdemler sınıflandırması gerekse erdemler ilişkin argümantasyonu içerisinde önemli bir erdem olarak *adalet erdemi'*ni gördüğünü söyleyebiliriz. Önceki bölümde de belirttiğimiz gibi Aristoteles, adaletin veya adil olmanın kendisinin bir erdem olduğunu düşünmekteydi ve bu yanıyla orta yol ahlakının adalete uygulanması sorunluydu. Bu yanıyla adalet erdemi, Aristoteles'in özel önem verdiği bir erdemdir. Çünkü Aristoteles, adalet erdemini kendine en çok yeten ve diğer tüm erdemleri içine alan bir erdem olarak görür. Bunun altında da Aristoteles'in, bahsettiğimiz tüm diğer erdemlerin insanın kendisine dayanıyor ve kendisini ilgilendiriyor olarak görmesine karşın adalet erdemini hem insanın kendisine hem de başkalarına yönelik bir erdem olarak görmesi yatmaktadır. Bu noktada Aristoteles (1988), adalet erdeminin hem kendine yeterliliği hem de toplumsallığına ilişkin şöyle demektedir: "… adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir –ama kendi başına değil, bir başkasıyla ilişkide bir erdem olarak- ; bu nedenle adaletin erdemlerin en önemlisi olduğu düşünülüyor" (1988, s. 1129b 25).

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Adalet erdemini kişi ve topluluk bağında betimleyen ve diğer erdemlerden üstünlüğünü buna bağlayan Aristoteles, *site'*nin uyumunu ve devamını tesis edecek ve sürdürecek erdemin de adalet olduğunu vurgular. Bu yanıyla Aristoteles'in pratik felsefesinde "politik iyinin kişisel veya bireysel iyiyle ilişkisi neyse en yüksek politik erdem olan adaletin de diğer erdemlerle ilişkisi odur. Politikanın ahlakla ilişkisi neyse adaletin de diğer erdemlerle ilişkisi odur" (Arslan, 2007, s. 263).

Pratik sistemi içerisindeki etik ve politik boyutuyla Aristoteles tarafından tanımlanan adalet ve adil olmak, Aristoteles'e (1988) göre "yasaya uygun olanda ve eşitliği gözetende, adaletsizlik ise yasaya aykırı olanda, eşitliği gözetmeyende olur" (1988, s. 1129a 30-b). Aristoteles'in, adaleti veya adil olmayı yasaya uyma ya da uymama bağlamında değerlendirmesi, yasaların her zaman adil olamayacağı düşünüldüğünde kusurlu gibi görülmektedir. Bu görüşü, Sofistler'in de doğal yasalar ve insanlar tarafından yapılmış olan yasaların birbirlerine aykırı olabileceği görüşü etrafında dile getirdiklerini biliyoruz. Platon ise yasaların hiçbir şekilde adaletsiz olamayacaklarını savunmuş ve Aristoteles'in de benimsediği bir görüşün zeminini oluşturmuştu. Aristoteles de Platon gibi yasaların tanımları gereği doğru ve adil olduklarını belirtmekteydi. Aynı zamanda yasalara ilişkin Aristoteles, yasalar "bir anlamda haklı olan şeylerdir; ya herkesin ortak yararını ya da en iyilerin yararını (erdem bakımından) başta olanların yararını ya da bu tür bir başka bakımdan yararlı olanı hedef edinirler" der (1988, s. 1129b 10). Bu anlamda, politik bir toplumu oluşturan ve onun devamını sağlayan yasalar bu yanlarından dolayı doğrudurlar. Zira Aristoteles, doğru olan ile adalet arasında ilişki olduğunu fakat bu ilişkinin nedenini de, "her şeyin yasaya göre olmaması, bazı konulara yasa konamaması" (1988, s. 1137b) olduğunu belirtir. Bu yüzden yasa koyucu ve gerçek bir devlet adamı, gözlerini mutlak en iyi olana değil, fiili koşullarla en iyi ilişkili olana çevirmelidir. Böylece mümkün en iyi kurallar, kabul edilebilir olan kurallardır.

Aristoteles'in adalete ilişkin ikinci bir bakış açısı da daha özel anlamda adaleti bir başkasına haksızlık yapmama, hakkını verme, kısaca hakkaniyet anlamında ele aldığı açıdır. Aristoteles burada adaleti, servet ve onur gibi yurttaşlar arasında paylaştırılabilir şeylerin bölüştürülmesi olarak *dağıtıcı adalet* ve yurttaşlar arasındaki her türlü alışverişte ortaya çıkacak zarar veya haksızlıkları onarma işlevine sahip olan *düzeltici adalet* olarak ikiye böler. Dağıtıcı adalette onur, servet gibi şeylerin adil dağıtımının mümkün olması için iki veya daha çok kişinin gerektiği açıktır. Aslında

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

adil bir dağıtımda paylaşılacak şeyin herkese eşit şekilde dağıtılmasını anlasak da Aristoteles, bu paylaşımın *liyakat*e oranla, yani göreceli olarak eşit dağıtılmasını vurgular. Kısaca, burada kişilerin birbirlerine karşı durumlarına göre dağıtılacak şeylerin durumlarının belirlenip pay edilmesi söz konusudur.

Aristoteles'e göre, toplumda devletin yönetiminin ve anayasaların da bu *liyakat* kavramına göre düzenlenmesi gerekir. Aristoteles için dağıtıcı adalet kavramının temeline koyduğu liyakate göre paylaşım, sadece topluluğun içinde yaşayanların servet, mal-mülk dağıtımına odaklanmamıştır. Bildiğimiz gibi Aristoteles'e (2002) göre, devletler sadece insanların bir arada hayatlarını sürdürmeleri için gerekli kurumlar değil, "… bir karşılıklı koruma sözleşmesinden ya da mal ve hizmetleri değiş tokuş etmek için yapılan bir anlaşmadan da fazla bir şeydir" (2002, III. Kitap, Bölüm 9). Aristoteles, devleti insanların erdemli veya iyi hayat sürmeleri için bir zorunluluk olarak görmüştü. Bu anlamda Aristoteles, erdemli hayatı amaçlayan kurum olarak devletin bu amacına en çok hizmet edenlerin daha erdemli oldukları sonucunu çıkarır. Bunun sonucunda da Aristoteles, yönetimin, onurun ve servetin, liyakat bakımından diğerlerinden üstün olan insanların arasında paylaşılması gerekliliğini vurgular. Dolayısıyla demokrasilerdeki gibi özgürlük veya oligarşilerdeki gibi zenginlik ve soyluluk, dağıtıcı adaletin ve politikada anayasaların ve iktidarın paylaşım ölçütü olamaz. Aristoteles devlette iktidarın ölçütünün erdem ve buna bağlı olarak liyakat olduğunu belirtir. Dolayısıyla Aristoteles, iktidarı, devletin amacı olan insanların erdemli yaşaması amacına hizmet eden ve bu amaç yönünde en büyük liyakate sahip olanlara verir. Bu açıdan Aristoteles'in (2002) deyişiyle,

> Soylu erdemlerde bulunanlar, siyasal birliğin niteliğine hizmet etmektedirler ve buna en çok hizmet edenler, özgür doğmuşluk ve aile bakımından onlara eşit, hatta üstün olsalar bile, soylu eylemlerde bulunmak ve dolayısıyla *polis*'e ilişkin olan öz iyilik bakımından onlardan aşağı olanlardan daha büyük pay hak ederler. Bunun gibi servetçe daha üstün, ama iyilikçe daha aşağı olanlardan da daha büyük bir payı hak ederler (2002, III. Kitap, 10. Bölüm).

Aristoteles, bir diğer adalet türü olarak *değiş tokuş adaleti*'ni tanımlar. Aristoteles, değiş tokuş adaletinin temeline, devletin, insanların birbirlerinden farklı olan ihtiyaçlarını karşılamak

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
istemelerinden doğan bir zorunluluk olduğu fikrini yerleştirir. Bu farklı ihtiyaçların karşılanması için insanlar arasında bir iş bölümüne gereksinim duyulur ve bu iş bölümü sonunda üretilen şeyler insanlar arasında değiş tokuşa tabi tutulur. Fakat üretilen mallar üzerinden yürütülecek değiş tokuşların sorunlu olduğu açıktır. Çünkü hem aynı şeyi üretenlerin birbirleriyle değiş tokuş yapmaları gereksizdir, hem de farklı şeyler üretenlerin ürettiklerinin birbirine eş değer bir değiş tokuşu sağlayacağı şüphelidir. Böyle sorunların çözümü, herkesçe kabul edilen ortak bir ölçütü gerektirir. Bu ortak ölçüt ise paradır. Dolayısıyla ortak bir ölçü çerçevesinde orantılı biçimde yapılan karşılıklı değiş tokuş, söz konusu değiş tokuş adaletinin amacıdır.

Aristoteles üç adalet türü ayırdıktan sonra, bu adaletin dağıtıcılarını da belirler. Dağıtıcı adalet söz konusu olduğunda onuru ve serveti dağıtan kişi devlet adamıdır. Bu yüzden, onuru ve serveti adil şekilde dağıtırsa devlet adamı adildir, aksi halde adil değildir. Yine ikinci tür adalet türü olan düzeltici adaleti ise kar ve zararı, kazançları ve kayıpları düzgün biçimde hesaplayan ve düzelten yargıçlar uygular. Yargıçlar da bu düzeltmeyi ve hesaplamayı doğru yaparsa adil olur, aksi halde adil olmaz. Fakat değiş tokuş adaletine geldiğimizde, bunu uygulayanın kim olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Çünkü bu noktada belirleyici olan ihtiyaçlar veya taleplerdir. Bu talepler de zamandan zamana, durumdan duruma değişiklik taşıdıkları için değiş tokuş adaletinin adil veya doğru bir değerinin olduğundan söz etmemiz mümkün görünmüyor.

Aristoteles, ahlak felsefesinde gördüğümüz gibi adalet kavramını tanımlamış ve adalet türleri üzerinde ayrım yaparak politikada da önemli olan adalet kavramını genişçe betimlemiştir. Kuşkusuz ki adalet, ahlak ve politika alanında olduğu gibi, hukuk alanında da değerlendirilmelidir. Tabii ki Aristoteles, adalet türleri, adil olma ve adil olmama arasında yaptığı ayrımlarla suçlar ve cezalarla ilgili de belirlemeleri ve ayrımları göz ardı etmez. Aristoteles, bir eylemin ahlaki bir eylem olabilmesi için onun bilerek, isteyerek seçilmesi gerektiğini, yani zorlama olmadan tercih edilmesi gerektiğini vurgulamıştı. Ancak böylesi eylemlere ahlaki denilebilirdi ve böylesi eylemler ödüllendirilebilir ya da cezalandırılabilirdi. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles, adaletsizliğin türleri ve dereceleri arasında da bir ayrım yapmaya gerek duyar. Birisi, bilerek ve tercih ederek adil eylemde bulunursa o eylem adil olacak, bilerek ve tercih ederek adaletsiz bir eylemde bulunursa ancak o eylem adaletsiz olacaktır. Dolayısıyla, zorlama altında adil olan ya da adil olmayan bir

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

eylemde bulunan insan ne tam olarak adildir ne de adaletsizdir. Burada, Aristoteles'in *Retorik*'te (2004, s. 1374-1375a 30) de üzerinde durduğu adil ve adil olmayan eylemler arasındaki ayrımları ve sıralamaları daha iyi anlamak için *Nikomakhos'a Etik*'teki sözlerine kulak verelim:

> Bilgisizlikten dolayı yapılanlar hatadır; örneğin eylemi yapan kime, neyi, ne ile, niçin yaptığı konusunda yanılırsa. … zarar tahmin edilemeyecek şekilde meydana gelince, ona talihsizlik denir; tahmin edilemeyecek şekilde değil, ama bir kötülük de düşünülmeden meydana gelince ise hata denir. … tasarlamadan ama bilerek yapılan, haksız eylem olur; örneğin öfke yüzünden ve insanlarda zorunlu ya da doğal olan duygulanımlar yüzünden yapılanlar gibi… ama bir insan tercih ederek zarar verdiği zaman, orantılı olana ve eşitliğe aykırı davranan, adaletsiz bir insandır. Aynı şekilde biri tercih ederek adaletli eylemde bulunduğu zaman da adil bir insandır (1988, s. 1135 b 10-1136 a 5).

Yukarıda aktarmaya çalıştığımız adil olma ve adil olmamaya dair sıralama, Aristoteles'in pratik felsefesinin içerisine nüfuz eden adalet kavramının öneminin açık bir göstergesi olarak görülebilir. Aristoteles'in yaptığı ve yukarıda betimlediğimiz ayrım, tarih içerisinde karşılaşılan hukuk uygulamalarına etki etmiştir. Hatta suçlar ve cezalar arasında yaptığı bir ayrıma da tekabül eden söz konusu düşünceleri daha sonra hukuk bilimini önemli biçimde etkilemiştir. Ancak, David Ross'un (1993) da belirttiği gibi, Aristoteles bu ayrımları yaparken "onun niyeti yasayla değil, tamamen ahlakla ilgilidir" (1993, s. 260).

## Teorik ve Pratik Bilgelik

Aristoteles, daha önce de belirttiğimiz gibi, insan ruhunu akıllı ve akıllı olmayan iki kısma ayırmıştı. Ruhun akıllı olmayan kısmını da akıllı olmayan kısım ve akıllı olmadığı halde akıldan pay alabilen kısım diye ikiye ayırmıştı. Bu ayrım çerçevesinde Aristoteles, ruhun akıllı kısmından kaynaklanan *düşünce* (entelektüel) *erdemleri* ve ruhun akıllı olmamakla beraber aklı dinleyen kısmına dayanan *karakter* (ahlaki) *erdemleri* olarak erdemleri ayırmıştı.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Aristoteles, Bilimler Sınıflandırması'nda akıllı ve düşünen bir varlık olarak insanın *teorik bilimler*, *pratik bilimler* ve *poiesis* etkinliğini veya düşünme biçimini konuları bakımından ayırmıştı. Bu bağlamda, Aristoteles'in insanın en önemli özelliğinin *theoria*, en yüksek bilimin de *teorik bilimler* olduğunu vurguladığını biliyoruz. Dolayısıyla söz konusu erdemler arasında Aristoteles'in karakter (ahlaki) erdemlerinden ziyade düşünce (entelektüel) erdemlerini daha değerli gördüğünü söyleyebiliriz. Buradan da yaptığı erdemler sıralamasına bağlı kalarak Aristoteles'in, düşünce erdemleriyle ilgili bilgeliğin karakter erdemlerine dair bilgelikten daha yüksek bir bilgelik olarak gördüğünü söylemeliyiz. Kuşkusuz ki Aristoteles için insanın insan olmak bakımından nihai amacı teorik hayattır. Bu bakımdan Aristoteles, teorik bilgeliği pratik bilgelikten daha üste yerleştirir.

Aristoteles, teorik bilgeliği pratik bilgelikten daha değerli görmesine rağmen pratik bilgeliğin, yani *phronesis*'in olumsal, pratik yaşam içerisindeki önemini vurgulamaktan geri kalmaz. Aristoteles'in bir eylemi değerlendirirken, failin o eylemi gerçekten tercih edip etmediğine veya seçip seçmediğine baktığını biliyoruz. Dolayısıyla o fail, eylemi düşünüp taşınarak yapmalıdır, yani *basiretli* bir fail olmalıdır. Basiretli fail, düşünüp taşınarak genel ilkelerin nasıl tikel durumlara uygulanacağını bilen biri olmalıdır. Bu anlamda pratik bilgelik (*phronesis*), entelektüel olarak ilkeler formüle etme ya da ne yapılması gerektiği üzerine dedüktif çıkarım yapma kabiliyeti değildir. *Phronesis*, ilkelerin somut bir forma bürüneceği şekilde eyleme kabiliyetidir.

*Phronesis*, bir erdem olmakla birlikte aynı zamanda erdemlerin dayanak noktası olarak da görülmelidir. Çünkü, *phronesis* olmaksızın erdemli olmak mümkün değildir. Fail, en mükemmel ilkelere sahip olmasına rağmen yine de erdemli davranış göstermeyebilir. Benzer şekilde fail adil bir şekilde eyleyebilir ama bunu ceza korkusuyla yapıyorsa Aristoteles için bu seçilmiş bir eylem olmadığı gibi buna bağlı olarak adil de değildir. Bu anlamda Aristoteles için *phronesis*, failin diğer erdemlere bağlılığının o failin eylemlerinde görünecek şekilde bir eyleme dönüşen bir erdemdir.

Aristoteles için pratik bilgeliğin (*phronesis*) özel olarak insanı konu alması ve insanın, teorik bilimlerin konuları olan "olduğundan başka türlü olması mümkün olmayan zorunlu ve ezeli ebedi şeyler"den olmadığı ve ondan daha mükemmel şeylerin var olduğu açıktır. Fakat *phronesis*, entelektüel olarak ilkeler formüle etme ya da ne yapılması gerektiğine dair çıkarım yapma kabiliyeti

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

olmadığı için teorik bilgelikten farklıdır. Bu anlamda, öncelikle konuları (doğruluk, hakikat) bakımından *felsefi bilgelik* de diyebileceğimiz *teorik bilgelik*, *pratik bilgelik*'ten değerlidir.

Aristoteles'in teorik ve pratik bilimler arasında yaptığı tüm bu ayrımlardan hareketle, teorik bilgeliğin, bilgi formlarının en mükemmeli olduğunu düşündüğünü söylemeliyiz. Bu açıdan bakıldığında, zorunlu ve ezeli-ebedi şeyleri temaşa eden teorik bilim Aristoteles için en mükemmel bilimdir. Bu, hatırlayacak olursak metafiziğin *teoloji* mi olduğu sorusunu sormamıza yol açan bir vurgu olsa da, Aristoteles'in matematiği ve fiziği de teorik bilimler içine dahil etmesi, teorik bilimlerin göksel cisimleri de içerdiğini söylememize imkan tanır. Bu sıralamada Aristoteles'in pratik bilimlerin en yükseği saydığı politika bile teorik bilimlere nazaran ikinci derecededir.

Sonuç olarak, Aristoteles için insanın en yüksek amacının ve mutluluğunun kuşkusuz ki teorik faaliyet olduğunu söyleyebiliriz. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'e göre, yine ahlaki erdemler yerine teorik erdemlerin, pratik bilgelik (*phronesis*) yerine teorik bilgeliğin daha değerli olduğu açıkça görülür. Ahlaki erdemler ve pratik bilgelik (*phronesis*), Aristoteles için konuları, alanları ve üzerine tesis edildikleri zemin açısından değil, "teorik hayat için yardımcı oldukları, onu engellemedikleri, onu mümkün kıldıkları için değerlidirler" (Arslan, 2007, s. 270).

## SONUÇ

Aristoteles'e göre insanın en mükemmel etkinliğinin akılsal etkinlik olduğunu ve sisteminin zemininde bunun olduğunu betimlemiştik. Bu yanıyla Aristoteles, ahlak felsefesinde ideal olarak mutluluktan bahsederken insanın en mükemmel etkinliği olarak gördüğü akılsal, teorik etkinliğe başvurur. Aristoteles, aklın konusu olan şeylerin, bilinebilir şeyler arasında en değerli şeyler olduğunu belirtmişti. Bununla beraber, aklın etkinliğinin en sürekli etkinlik olduğuna da değinmiştik. Çünkü Aristoteles'e göre düşünme eyleminden başka hiçbir eylemde düşünmede olduğu kadar sürekli bir etkinlik mümkün değildir. Orta yol ahlakında mutluluk ve haz arasındaki ilişkilerden bahsederken mutluluk ve hazzın özdeş olmadığını ama hazzın tamamen dışta bırakılmayıp mutluluğun haz verici bir etkinlik olması gerektiğine değinmiştik. Sonuç olarak da ahlakta *amaç-araç ayrımı*'ndan bahsederken, Aristoteles'in, mutluluğun kendine yeterli olması

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
gerektiğini, yani mutluluğun nihai erek olması gerektiğine yönelik görüşlerini serimlemiştik. Aristoteles'in en yüksek etkinliğe sahip olduğunu söylediği filozofun da nihai amacı olan düşünmek, temaşa etmek için bu tür başka şeylere ihtiyacı yoktur. Bu betimlemeler ışığında, Aristoteles için teorik düşünme hayatının, insan için en mükemmel, en iyi, en mutlu hayat olması gerektiği söylenebilir. Ayrıca bu etkinliğe yetkin olan filozofun da insanlar arasında en mükemmel, en iyi, en mutlu insan olarak düşünülmesi gerektiği söylenebilir.

Aristoteles, her ne kadar teorik bilimleri ve ahlak felsefesinde teorik erdemleri ve teorik bilgeliği ahlaksal erdemlerden ve pratik bilgelikten üstün görse de, Aristoteles'in ahlaki erdemlere ve pratik bilgeliğe hak ettikleri değeri verdiğini söyleyebiliriz. Ahlaki erdemlere ve pratik bilgeliğe dayanan hayat ikinci dereceden bir hayat olacaksa da Aristoteles'e göre yine de mutlu bir hayat olacaktır. Çünkü insanın salt akılsal bir varlık olmamasından ve bedeni, arzuları içeren birleşik bir yapıya sahip olmasından dolayı bu yapı içerisinde mükemmelliğe en mümkün ve en makul şekilde ulaşacağı zeminin Aristoteles için pratik alan olduğunu söyleyebiliriz.

Olumsallığın var olduğu insansal alanda zorunluluk ve tam belirlenmişliğin olamayacağının farkında olan Aristoteles, böylesi bir alanın biliminin yapılabilmesi ve insanın mümkün en iyi, en erdemli şekilde yaşamını kurması ve ona düzenli bir şekilde devam edebilmesi için makul, çoğulcu, akılsal ve realist bir model sunmaktadır. Bu yanıyla Aristoteles, ahlaki, politik, kısacası insansal olumsal yaşamın en iyi ve erdemli şekilde makuliyet ölçütüne dayanarak sürdürülebileceği zemini ve ilkeleri tesis eder. Ahlak felsefesinde ahlaki eylemi, bireysel tutkulara hükmetmeyi sağlayarak teorik etkinliğin varlığını sürdürmesi olarak tanımlasa da, Aristoteles insanların sadece yaşamlarını sürdürebilmelerini değil, iyi ve erdemli bir yaşam sürmelerine yönelik belirlemeler yapar. Bu yanıyla gerek ahlakta gerek politikada ve retorikte kısacası pratik alanda ve sanatlarda her zaman insanın daha yüksek bir aşamaya ulaşmasına yardım etmeye çalışmaktadır. Aristotelesçi bu temel, çok sonra aşağıda kısaca değineceğimiz düşünürler aracılığıyla yeniden tartışılmıştır.

Bu noktada karşımıza ilk olarak 20. yy.'ın önemli düşünürlerinden olan Gadamer çıkar. Gadamer hermeneutik kavramını merkeze alarak Aristoteles'in ahlak-politika-retorik ve konuşma arasında tesis ettiği bağıntıyı yorumlayarak, gerek modernizm eleştirisi gerek kültür ve gelenek

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
kavramlarının yeniden ele alınması gibi yüzyılın önemli pratik sorunsallarına dair tespitlerde bulunmuştur.

Gadamer, Yeni Aristotelesçi olarak ve gelenek kavramını ele alış biçimiyle tanınır. O, "pratiğin kültür anlamına geldiğini" (Knight, 2008, s. 35) düşünür. Gadamer, ondokuzuncu yüzyılın büyük filozofu Hegel'in hakikat arayışına bakarak, bu arayışın veya tinin kendisini açımlama serüveninin uğrakları olan gelenek, tarih, din, sanat gibi öğelerde, insanların dünyaya ilişkin algılarında, düşüncelerinde ve sanatsal, kültürel, felsefi vb. edimlerinde, yani kültürde bir mirasın var olduğunu görür. Gadamer (1988) buradan hareketle söz konusu kültür ürünlerinin içerisinde saklı olanı veya mirası keşfetme yolu olan hermeneutik kavramını pratiğin merkezine alarak şöyle der: "Hermeneutik, miras bırakılan şey görünsün ve kendini görünür kılsın diye, anlamaya rehberlik eden önyargıları bilinçli kılmalıdır" (1988, s. 77). Bu yönüyle Gadamer bize "hermeneutiğin hem teorik hem de pratik bir görev olduğunu söyler" (Dottori, 2009, s. 301). Bu nedenle aslında Gadamer'e (1988) göre "hermeneutik teori ve pratik temel bir kavram tarafından, yani phronesis kavramı tarafından verilmiştir" (1988, s. 301). Böylece Gadamer Aristotelesçi phronesis'i pratik bilgelik olarak tanımlamıştır ve onu hakikatin anlaşılmasının önemli bir öğesi olarak görmüştür. Tabi ki Gadamer'e göre pratik bilgelik teorik bir bilgelik değildi ve anlama, aslında öznenin kendi mirasına yönelik bir edimdi. Zira öznenin hakikate dair mirasının farkına varması ve onu kavraması, yani hakikati kavrama, bir temaşa edimi değil, pratik bir anlamadır ve anlama Gadamer'e göre "dile bağımlı"dır (1976, s. 15). Bu yüzden hermeneutik deneyim, Gadamer'e göre dilde gerçekleşmelidir. Zira Gadamer'e göre dil insan doğasıyla özdeştir ve Aristoteles'in insan doğasının toplumsal olduğu tanımına dayanarak Gadamer, onun insanı ayıran özellik olarak tespit ettiği bu toplumsallık özelliğini dil olarak yorumlar. Ona göre Aristoteles'in kullandığı *logos* sözcüğü, "bu dünyada esasen *dil* anlamına gelir (Gadamer, 1976, s. 59). Böylece Gadamer, Aristoteles'in vurguladığı biçimde yararlıyı zararlıdan, dolayısıyla doğruyu yanlıştan ayırma yetisi olarak da sunulan logos'un bu niteliğinin pratik bilgelikle ilişkisini açığa çıkarır ve bu ilişkiyi ahlaktan politikaya, bilimden sanata kadar geniş bir alanda hermeneutik kavramıyla açık kılar.

Arendt, Gadamer ile aynı noktaya işaret ederek Aristoteles'in logos kavramına odaklanır. Bildiğimiz gibi Aristoteles (2002), logos'a sahip olduklarından dolayı tüm hayvanlar içinde en

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

toplumsal olanının insanlar olduğunu belirtir (2002, s. 1253a 7-19). Logos ise Aristoteles için sadece iyi-kötü, doğru-yanlış ve adil olan-olmayana karar vermemize yarayan akıl değil, toplumsallığın gereği olarak bunların söz aracılığıyla diğer insanlar arasında dolayıma girmesine izin veren konuşmadır. Böylece "logos, müzakere aracılığıyla yaşamımızı düzenlememize yarayan araçları, amaçları keşfetmemize izin verir. Bu kapasite insanların iyi ya da kötü biçimde yaşayabilmeleri için geliştirebilecekleri ya da geliştiremeyecekleri bir potansiyeldir (Dolz, 2013, s. 178). Nitekim Aristoteles'de "retorik sanatını, neyin inandırıcı olup olmadığını ayırma kapasitesi olarak tanımlar. *Retorik*'in amacı, genel olarak iknayı tartışmadığı, fakat kamusal konuşmanın inandırıcılığı üzerine odaklandığı derecede kamusal konuşmayla sınırlıdır" (Rapp, 2009, s. 579).

Aristoteles'in logos tanımını ve retoriğe pratik felsefesi içerisinde verdiği önemi dikkate alan Arendt, gerçekliğin, yurttaşlar arasında biçimlenmiş kamusal alan içinde görünüşe çıkabildiği ve her yönden görülebilinir olduğu, konuşma üzerine temellenmiş türden bir politika içinde, insanların çoğulluk ve özgürlüğü tam olarak yerine getirilebilir olduğunu söyler. Bu türden bir kamusal alanı yeniden tesis etme imkânı üzerine düşünmenin, Arendt'in politikaya dair düşüncelerinin merkezinde yer aldığını söyleyebiliriz. Arendt bu imkânı hem Antik Yunan düşüncesine, özellikle Aristoteles'e, hem de eleştirel düşünmenin modern temsilcisi olduğunu söylediği Kant'a dönerek aramıştır.

*İnsanlık Durumu*'nda Arendt (1998), Aristoteles'in praksis-poesis ayrımına dayanarak birbirlerine indirgenemez olduğunu söylediği üç insani etkinliği, *vita activita*'nın üç kategorisini ayırt eder: emek, iş ve eylem (1998, s. 7). Emek ve iş, tür olarak insana, eylem ise özgürlükler bakımından insana gönderimde bulunur. Emek bir hayvan olarak insanın biyolojik yaşamına, hayatta kalma mücadelesine tekabül eder (*Animal laborans*). İş ise, insanların yeryüzünde inşa ettikleri nesnelerin yapay dünyasına karşılık gelir (*Homo faber*). İnsanı insan kılan ve onu diğer varlıklardan ayırt eden etkinliği ise eylemdir. Zira ne iş ne de emek, zorunlu ve yararlı olanı ürettikleri ve buna hizmet ettikleri için, eylem gibi özgür ve insani ihtiyaç ve isteklerden bağımsız olabilirler. Aristoteles, *polis'*in ihtiyaçları gidermek üzere kurulmadığını, insanların "nasıl iyi yaşayabiliriz" sorusuna birlikte cevap aramaya başlamasıyla kurulduğunu söyler. Eylem, insanların ayrı bireyler olarak çoğulluğuna ve kendilerini gerçekleştirmelerine gönderimde bulunur. Eylemin ya da Aristoteles'in

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

*bios politikos* dediği yaşam tarzının önemli özelliği, insanların çoğulluğunu ve her bir insanın yeni perspektifler geliştirme ve yeni etkinliklere girişmeye muktedir olduğunu varsaymasıdır. Politik etkinliği bir şey yapmak (*tekhne*) olarak algılamak ise tehlikeli bir hatadır. Arendt'in iş dediği yapma, bir zanaatkârın hammaddeyi kendi modeline uydurmaya zorlarken yaptığı şeydir. Bu süreçte hammaddenin sözü yoktur ve aynı şekilde insanlar da yeni bir toplum yaratmak ya da tarihi yapmak yönünde işlenmişlerdir. Nitekim

> Arendt'e göre oylamayla karar almayı ve onları uygulamayı en meşru politik eylem olarak gördüklerinden Platon ve Aristoteles, politikaya eylem yerine iş olarak muamele eden ilk filozoflardı. Bunu yapmalarının nedeni, "eylemin" tehlikelerinden ve risklerinden kurtulmuş bir durağan düzen istemeleridir. Politika Arendt'e göre daha o zamanda yozlaşmıştı (Huppes-Cluysenaer, 2011, s. 226).

Arendt burada Platon'un Atina demokrasisine karşı ideal bir kent tasarımına girişmesiyle başlayan sürecin, çağımızın totaliter deneyimlerine kadar uzanmakta olduğunu vurgular. Arendt'e göre modernite, sosyal olanın yükselişiyle insanı *homo fabere* indirgeyerek, onun tek insansal etkinliğini tasfiye etmiştir. Aristoteles'in *polis'*in dışında sadece hayvanlar ve tanrılar olduğunu söylemesine benzer olarak, Arendt'e göre, insanın ayırt edici özelliği, ne tanrılara ve filozoflara özgü olan tefekkür (vita contemplativa), ne de hayvanlarla ortak özelliği olan emektir. Sonuç olarak, geleneksel politika düşüncesinde politika bundan sonra ya bir çalışma biçimi olan iş olarak, nesnelerin yapımı olarak ya da hayatta kalma mücadelemiz olan emek olarak yanlış anlaşılmıştır ve dolayısıyla politika araçsallaşmış, otonomisini yitirmiştir.

Arendt'e göre otonomisini yitiren politikanın söz ediminde yeniden kurulması ancak insansal eylemin failin kendini ifade etmesi olarak görülmesiyle mümkündür. Kişilerin eylemlerinin niteliği, onların bireysel yaşamı, hayat hikâyesi ve biyolojik varlığı, tüm yaşayan varlıklarda ortak olan yaşıyor olmaktan ayıran şeydir (Backman, 2010, s. 30). Bu nedenle Arendt (1998) eylem'i şöyle tanımlar: "Şeyler veya madde aracılığı olmadan doğrudan insanlar arasında devam eden, dünya üzerinde yaşayan ve ikamet eden İnsana değil, insanlara uygun tek eylemdir" (1998, s. 7). Aristotelesçi logos kavramının sözel eylem veya konuşma olduğunu vurgulayan Arendt, insansal varoluşun kendini gerçekleştirme yolu olarak gördüğü eylem ve sözün (eylemin logosla

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328
yürütüldüğü antiklerde; logos hem söz hem düşüncedir) ancak özgür yargılama yetisine sahip olan eşit insanların politik biraradalığı ile tesis edilen kamusal alanın mevcudiyeti ile mümkün olabilir. Bu biraradalık diyalog, eşitlik ve saygı gerektirir ki bir bakıma, Antiklerdeki Aristoteles'in philo, yani dostluk adını verdiği yurttaşlar arası bağ gibi olacaktır. Bu bağ aslında araçsallaşan politikanın ve politik eylemin yeniden kurulmasının ve Arendt'e göre Nazizm ve Stalinizm gibi totaliter politika biçimlerinden kurtulabilmenin imkânını verir. Arendt'in politikanın çağdaş sorunsallarını alımlayışında ve çözüm önerilerinde yani, yeni bir politik eylem ve kamusal alanın tesisi gibi çağdaş meselelere yöneliminde Aristoteles'e referans etmesi açıktır ki meselenin çözümüne sağlam bir meşruiyet dayanağı sağlamakla beraber, aynı zamanda Aristoteles'in felsefesinin pratik ayağının hala özgün ve canlı olduğunu gösterir.

Yukarıda bahsettiğimiz biçimiyle, modernite eleştirisiyle özellikle ahlaksal ve politik değerler çatışmasının, insanlar arasındaki iletişimsel kopukluğun eleştirildiği çağdaş felsefe literatüründe, ortaya konmak istenen yeni düşünce modellerinin pratik aksında karşılaştığımız kavramsal depolardan birinin özellikle Aristoteles'in pratik felsefesi olduğunu görebiliriz. Sadece Aristoteles'in felsefesi içerisinde kalmanın veya onun felsefesinin doğrudan günümüz sorunsallarına çözüm üretebileceğini söylemek mümkün olmasa da, onu felsefe tarihi içerisinde sağlam yere yerleştiren özgün ve rasyonel yönü, yüzyıllardır hemen her çağda olduğu gibi günümüzde de temel pratik sorunlarımızın çözümüne dair düşünümde başvuru kaynağımız olmaktadır. Çalışmamızda, öncelikle Aristoteles'in felsefesinin bu yönünü öne çıkarmak için geniş bir özet yapmamız gerekse de, onun felsefesinin teorik ve pratik aksının canlılığını bir kez daha vurgulamak, Machiavelli'den Kant'a, Gadamer'den Arendt'e ve burada yer veremediğimiz pek çok düşünürün anlaşılabilmesi için gerekli bir depo sağlamaktadır. Aynı zamanda bu bize göstermelidir ki, pek çok mesele üzerine düşünme ediminin doğru yapılabilmesi için onun felsefesine referans verelim ya da ona karşı olalım Aristoteles olmadan böyle bir düşünme edimi eksik kalacaktır.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

**REFERANSLAR**

Arendt, H. (1998) *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press,.

Arslan, A. (2007) *İlkçağ Felsefe Tarihi III*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Aristoteles (1996) *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Aristoteles (1988) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Aristoteles (2002) *Politika*, çev. Mete Tunçay, İstanbul: Remzi kitabevi, 6. Basım.

Aristoteles (2004) *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul: Y.K.Y.

Backman, J. (2010) "The End of Action: An Arendtian Critique of Aristotle's Concept of Praxis", *Hannah Arendt: Practice, Thought and Judgement*, ed., Mika Ojakangas Helsinki: Collegium, s. 28-47.

Dolz, F. A. (2013) "Deliberative Democracy, Active Citizenship and Critical Culture: From Aristotle's Rhetoric to Contemporary Political Philosophy", *Icono* 14, vol. 11 (1), pp. 163-193.

Dottori, R. (2009) "The Concept of Phronesis by Aristotle and Beginning of Hermeneutic Philosophy", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, XI, 1, pp. 301-310.

Gadamer, H. G. (1988) "On the Circle of Understanding" *Hermeneutics versus Science?* trans. J.M. Connolly and T. Keutner, Indiana: University of Notre Dame Press.

Gadamer, H.G, (2008), *Philosophical Hermeneutics*, tran. David E. Linge, Los Angeles: University of California Press.

Gadamer, H.G. (1976), "Man and Language", *Philosophical Hermeneutics*, trans. David E. Linge, Los Angeles: University of California Press.

Huppes-Cluysenaer, L. (2011), "The Fallacy of Continuity, on The References to Aristotle In Arendt and Agamben", *ethic@*, v. 10, n. 2, p. 223 –253.

Kant, I. (1965) *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith, New York: St Martin's Press.

Kant, I., (1997) *Critique of Pratical Reason*, tran. Mary Gregor, New York: Cambridge Univ. Press.

Temmuz/July 2013, 6(2), 19-50
ISSN 1309-1328

Kant, I. (1997) *Groundwork of The Metaphysics of Morals*, trans. and ed. Mary Gregor, New York: Cambridge Univ. Press.

Kant, I. (1991) *The Metaphysics of Morals*, trans. Mary Gregor, New York: Cambridge University Press.

Korsgaard, C. (1986) "Aristotle and Kant on the Source of Value", *Ethics* 96 (3) pp. 486-505.

Knight, K. (2008) "After Tradition?: Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx" *Analyse & Kritik* 30/2008, Stuttgart: p. 33–52

Machiavelli, N. (1999) *Prens*, çev. Rekin Teksoy, İstanbul: Oğlak Yayınları.

Platon (2009) *Devlet*, çev. Sebahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon (1998) *Yasalar*, çev. Candan Şentuna ve Saffet Babür, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Rapp C. (2009) "The Nature and Goals of Rhetoric", *A Companion to Aristotle*, ed. Geordios Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell Pub., s. 579-597.

Richardson Lear, G. (2009) "Happiness and the Structure of Ends", *A Companion to Aristotle*, ed. Geordios Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell Pub., s. 387-404.

Ross, D. (1993) *Aristoteles*, yay. haz. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

Strauss, Leo (2000) *Politika Felsefesi Nedir?*, çev. Solmaz Zelyüt Hünler, İstanbul: Paradigma Yayınları.

Smith, J. A. (2004) *The Ethics of Aristotle*, trans., J. A. Smith, "Introduction", Pennsylvania: The Pennsylvania State University, s. 1-20.

Smith, R. (2009) "Aristotle's Theory of Demonstration", *A Companion to Aristotle*, ed. Geordios Anagnostopoulos, Oxford: Blackwell Pub., s. 51-66.