

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

723085

ARİSTOTELES'İN DEVLET ÖĞRETİSİ

123085

YÜKSEK LİSANS TEZİ

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ

MUSTAFA KAN ÖZKAN

ANABİLİM DALI: FELSEFE
PROGRAMI: FELSEFE

DANIŞMAN: DOÇ. DR. SİNAN ÖZBEK

KOCAELİ, 2002

T.C.
KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

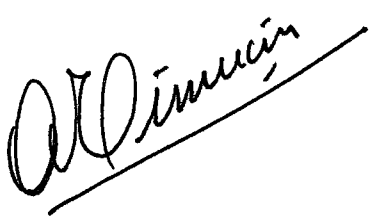
ARİSTOTELES'İN DEVLET ÖĞRETİSİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tezi Hazırlayan: Mustafa Kaan Özkan

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Tarih ve No: 27.06.2002-2002/08

Prof. Dr. Afşar Timuçin



Doç. Dr. Sinan Özbek



Yrd. Doç. Dr. Faruk Akyol



KOCAELİ, 2002

ÖNSÖZ

Aristoteles'in devlet öğretisi gibi çok boyutlu ve karmaşık sayılabilecek bir konuyu incelerken ortaya çıkan ilk sorun, çalışmanın hangi noktalardan geçeceğinin belirlenmesi konusundadır. Çünkü doğal olarak, belirli bir kurguya ve akışa sahip olması beklenen metnin özellikle hangi noktalarda yoğunlaşacağı belirlenemediği takdirde çalışmanın içereceği sav da silikleşecektir.

Ele alınan konuya bu gözle bakıldığında konu itibariyle birbirini tamamlayan iki ana doğrultunun öne çıktığı görülür. Birincisi, ahlak öğretisinin sınırlarının belirlenmesi; ikincisiyse, bu öğretiye koşut bir biçimde, devlet öğretisinin açığa çıkartılmasıdır. Böylesi bir yönelimin altında yatan nedense, bireyin kişisel yaşantısıyla toplumsal yaşantısı arasında kurulan canlı bağıdır. Bu bağın, gereğince betimlenebilmesi aynı zamanda devlet öğretisinin dayandığı temellere de ulaşılabilmesi anlamını taşıdığından, öncelikle insana özgü her türlü nitelik ve yaşayış biçimi ele alınmıştır. Gerçekten de bunun ardından, Aristoteles'in toplumsal ölçekte ne tür bir yapı önerdiğini betimlemek kolaylaşmıştır. Gene de, her ne olursa olsun, konunun çok boyutlu bir özneliğe sahip oluşu, tek tek hepsinin üzerinde tekrar tekrar durmayı ve tartışmayı bir gereklilik haline getirir. Hele de, güncel pek çok gönderge bulunabilecekken...

İstanbul, Mayıs 2002

Mustafa Kaan Özkan

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
ÖZET (Türkçe)	III
ABSTRACT	V
GİRİŞ	1
I- <i>ENERGİA-KİNESİS</i> AYRIMI	13
II- AHLAK ÖĞRETİSİ	20
a) <i>Seçim ve Eylem</i>	27
b) <i>İnsan Yaşamının Amacı: Mutluluk</i>	30
c) <i>Erdemler</i>	40
d) <i>Dostluk</i>	50
e) <i>Adalet</i>	51
f) <i>En Yetkin Yaşam</i>	61
III- DEVLET ÖĞRETİSİ	63
a) <i>İdeal Devlet</i>	80
SONUÇ	86
YARARLANILAN YAYINLAR	88

ÖZET

Aristoteles'in devlet öğretisini, onun ahlak öğretilerinden hareketle, belli bir bütüncüllük içerisinde yansıtmayı amaçlayan bu çalışma, öncelikle *energia-kinesis* ayrımı üzerinde durmuştur. *energia*, kendi amacını kendi içinde taşıyan, tam, mükemmel ve zamana bağımlı olmayan bir hareket türünü yansıtırken; *kinesis*, bunun tersine, başka bir amaca yönelmiş, zamanla sınırlı ve eksikli bir hareketi ifade eder. Bu iki hareket türünün, belirlenen konu başlığıyla ilgisiyse, ahlak öğretilerindeki yerlerinden kaynaklanmaktadır.

Aristoteles, insanın yaşamdaki temel amacını mutluluk (*eudaimonia*) olarak belirledikten sonra bunun, bir *kinesis* olmadığını, *energia* olduğunu dile getirir. Başka bir ifadeyle, insanların her türlü yapıp etmelerinin kendileri dışında bir amacı bulunurken, mutluluğun amacının gene kendisi olması, her şeyin bu temel amaca erişmek için gerçekleştiriliyor oluşu onu, *energia* belirlenimi içine sokmaktadır.

Bununla birlikte, mutluluğun Aristoteles tarafından ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımlanması da, ahlak öğretisinin kurucu öğeleri olan bazı kavram ve durumları ele almayı gerektirir. Bunlar, özellikle *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te tek tek incelendiği üzere iyi ve iyi eylemin, ruhun yetilerinin, tercihin, erdemlerin, hazzın, dostluğun ve adaletin ne olduğu konusunda yoğunlaşırlar. Bunun sonucunda da yetkin bir yaşamın kurulabilmesi için gerekli ölçütler belirlenmiş olur.

Teoria etkinliğinin Aristotelesçe en yetkin yaşamı olanaklı kılacak tek etkinlik olarak kabul edilmesi de esasta az önce sözü edilen ölçütlere dayandırılmaktadır. *Teoria* etkinliği ayrıca, insanı doğadaki öteki canlılardan ayıran akıl aracılığıyla gerçekleştirilmesi itibarıyla insandaki en iyi'ye özgü etkinliktir de.

En yetkin yaşamın ne olduğu, hangi tür etkinliğe dayandığı sorularının açıklığa kavuşması, beraberinde bu yaşamın nasıl bir toplumsal örgütlenme biçimi içerisinde kurulacağı sorusunu getirir. Buradan da, bu çalışmanın ana izleğini oluşturan devlet öğretilerine doğru yol alınır. Bu bağlamda, yöneten yönetilen

ayrımının ahlak öğretisindeki dayanaklarına değinilmesinin ardından, devletin, onu oluşturan insan topluluklarıyla olan bağı incelenir. Özellikle aile içindeki ilişki biçimleri bu açıdan değerlendirilir. Kölelik, servet edinme, ailede yer alan diğer bireylerle ilişkiler gibi konular, devlet çatısı altındaki yaşantıyla ilişkilendirilerek konumlandırılırlar. Böylelikle, yönetim biçimlerinin tartışılması için gerekli zemin de hazırlanmış olur. Doğru olan ve doğrudan sapan diye iki başlığa ayrılan yönetim biçimleri, düşünsel bağları içerisinde karşılaştırmalı olarak değerlendirilirler. Bu arada, devleti meydana getiren sınıfların neler olduğu, kimlerin yurttaş olarak kabul edileceği, yönetici sınıftan olanların vasıfları, bütün bunlar, bu tartışma süresince belirginleştirilirler. Son kısımdaysa ideal devletin nasıl bir yapıya sahip olması gerektiği üzerinde durulur. Sınıflar ve toplumsal ilişkiler ağı, buraya kadar yapılmış belirlemeler de göz ardı edilmeden, yeniden kurgulanarak çalışma noktalanır.



ABSTRACT

This study, which aims to reflect Aristotle's State theory in a certain totality in accordance with theory of ethics, firstly discusses the distinction between *energia* and *kinesis*. While *energia* reflects the type of action that is complete, perfect, not temporal and it has its aim in itself, on the contrary *kinesis* means incomplete and temporal action, and it has its aim out of itself. The relation of these types of actions with the subject of the study is based on their position in his theory of ethics.

Aristotle, after determining the basic aim of human life as happiness (*eudaimonia*), expresses that it's not *kinesis*, but *energia*. In other words, while all the actions of human beings aim for an external thing, the aim of happiness is already itself and everything is done to reach this aim, so this places happiness in designation of *energia*.

However, Aristotle's expression of happiness as an action of soul which is appropriate to virtue, requires discussing some concepts and States that are about ethics. As it is examined especially in *Nicomachean Ethics* and *Eudemian Ethics*, all of these focus on what is good and the good action, the talents of the soul, preference, virtues, pleasure, friendship and justice. In conclusion, necessary criterions to set up the best life are designated.

The acceptance of *theoria* as the unique action that renders the best life possible by Aristotle, is fundamentally based on the aforementioned criterions. *Theoria* is an action which is certified by reason that distinguishes human beings from other live beings, is also an action peculiar to the best in man.

The answers to the questions about what the best life is and which type of action it is based on, bring to mind the question of what kind of social organisation this life can be set up in. From this viewpoint, we may proceed on to the State theory which is the main theme of this study. In this context, after discussing the bases of the distinction between the ruler and the ruled in ethics, the relation of the State and the public that forms this State is discussed. Especially the kinds of relations within

the family are examined from this point of view. The subjects like slavery, wealth, the relations between individuals in the family, are positioned in accordance to a life under the State. Thereby, the necessary base on which one can discuss the forms of administration is formed. The forms of administration, which are separated in two titles, as the right one and as the one that steers away from the right, are examined comparatively in intellectual connections. Meanwhile, what classes form the State, who can be accepted as citizens, the skills of the ruling class, all of these are clarified during this discussion. In the last section, dwells upon the structure that best State has to have. The study ends by establishing the network among classes and social relations, without avoirihg the designations made before.



GİRİŞ

İnsanın toplumsal bir varlık oluşu, bu nedenle de tarihin çok eski dönemlerinden itibaren topluluklar halinde yaşayışı; belli işlev ve amaçlar doğrultusunda kurulmuş olan toplumsal yapıların temel dayanak noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla tersi bir bakışla, insanı ve ona ilişkin değerleri çevreleyen ve belirleyen bir yapı olan devleti ele almak, insanın geçmişten gelen sosyallik bilincine bugünden bir kapı aralamak anlamını taşıyacaktır. Burada sözü edilen toplumsallık olgusu elbette yalnızca devletin görüldüğü toplumlara özgü bir nitelik değildir. Ne var ki, devletin ortaya çıkışına zemin hazırladığı pekâlâ söylenebilir. Sonuçta her türlü dönüşüm, yansımaları bu toplumsallıkta bulduğu gibi, bütün bu sosyal ilişkiler ağı da her türlü toplumsal örgütlenme biçimini doğrudan etkileyebilmektedir.

Devlete ilişkin en ciddi tartışmalardan biri, onun kendinden önceki toplumsal yapılanmalardan gerçekten farklı olup olmadığı konusunda geçmektedir. Marcel Gauchet “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri-İlkelerde Din ve Siyaset”¹ başlıklı yazısında devletin varlık nedeninin aslında, dinin köklerinde yattığı düşüncesini ileri sürerek bu konudaki yerleşik kanıları kapsamlı bir biçimde sorgular ve ısrarla devletin, insanlık tarihinde bir dönüşüme karşılık gelmediğinin, dolayısıyla, hiç de “yoktan varolan bir oluşuma” denk düşmediğinin altını çizer. Gauchet bu düşüncesini, insanoğlunun yüzyıllar boyunca yüklenegeldiği “anlam borcu”yla temellendirmektedir. Bu yüzden de ona göre, “İnsanoğlunun kendisini, tarih çağlarından ve kültür çevrelerinden bağımsız olarak, neden hep *borçlu* olarak gördüğünü anlamak, toplumların kendi varlık nedenlerini kendileri dışındaki bir olguya neden bağladıkları sorusunun yanıtını bulmak, aynı zamanda insanlığın belli bir döneminde devletin neden ortaya çıktığını anlamak demektir.”² Gauchet aynı zamanda, varoluşumuza kendi dışımızda bir neden aramamızın bunun tamamıyla bir siyasi önerme olduğu kanısındadır. Çünkü buradaki mantık dizgesi “... tabiatüstü güçlerle donanmış kurucu atalar (alacaklılarla) borçlular (yeryüzü sakini mirasçılar)

¹ Marcel Gauchet, “Anlam Borcu ve Devletin Kökenleri. İlkelerde Din ve Siyaset”, (Cemal Bali Akal’ın *Devlet Kuramı* adlı derleme kitabından) 1. baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, s. 33.

² Gauchet, a.g.m., s. 33. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derlemesinden)

arasındaki (...) sosyal ortam doğurmaya elverişli ilksel eklemeler sistemine”³ rahatlıkla erişebilmemize olanak sağlar. Dolayısıyla, varoluşunu kendi dışındaki unsurlarda temellendirme düşüncesi, devlet öncesi ve sonrası toplumları ortak bir noktada kendiliğinden buluşturmuş olmaktadır. Bu nedenle, “İnsanlar alemiyle, bu alemen uzaktaki anlam kaynağı arasındaki evrensel ilişkiye hükmeden mekanizma yakından incelendiğinde, bu olgunun sonuçları kadar nedenleri hakkında da sorular sorulduğunda, devletin oluşumunun o ana dek hiç rastlanmamış yeni bir sosyal yapılanmanın ortaya çıkmasından çok, toplum bünyesinde zaten varolan bir yapılanmanın başka bir biçime dönüşmesinden ibaret olduğu konusunda ikna olunacaktır.”⁴

Ne var ki Marcel Gauchet devlet öncesi ve sonrası toplumlara ilişkin böylesi önemli bir nokta belirlese de, her iki dönemin toplumu arasındaki farklılıkları da görmezden gelmez. Bu bağlamda üzerinde önemle durduğu ilk farklılık, ilkel toplumlarda insanlarla görünmez güç arasındaki ilişkidir. Buradaki ayrışmada tüm insanlar –dini önder konumundakiler bile– bu aşkın gücün tebası olarak eşit konumdadırlar. Devletin ortaya çıkışıyla ise insanların bütünü arasında söz konusu olan bu eşitlik, bazılarının aleyhine bozulmuştur. Artık, insanların büyük kısmı, aşkın bir güce değil, görünen/bilinen/kendileri gibi olan *bazı* insanlara karşı borçluluk duymaya başlamışlardır. Nasıl olduğu pek bilinemese de, bazıları topluma, yönetilenlerle yönetenlerin aynı doğaya sahip olmadıkları düşüncesini yayabilmiştir. Gauchet’in devlet öncesi ve sonrası toplumlar için ileri sürdüğü benzerlik (belki de süreklilik demek daha doğru) işte tam da bu noktada kendini göstermektedir. Çünkü “Devlet, kendisinin efendisi olarak kalan, kendi örgütlenmelerini kendileri oluşturabilen ve bunu ortak rızaya dayalı olarak değiştirebilen toplumlarda ortaya çıkmamıştır. Devlet, kendi varoluşları üzerine söz söyleme yetkisinden yoksun olduklarını düşünen, kendi iç örgütlenmelerinin dışarıdan belirlendiğine, bir dış odak tarafından meşru kılındığına inandıkları için bu örgütlenme üzerinde kendilerine bir hak tanımayan toplumların ardılı olarak ortaya çıkmıştır.”⁵ Dolayısıyla devletin kökenine ilişkin tartışma yöneten-yönetilen ikileminin doğduğu noktadan

³ Gauchet, a.g.m., s. 34. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derlemesinden)

⁴ Gauchet, a.g.m., s. 34. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derlemesinden)

⁵ Gauchet, a.g.m., s. 35. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derlemesinden)

başlatılamaz; çok daha gerilere ve çok daha ciddi bir sava kulak verme gerekliliği doğar.

Marcel Gauchet, burada dikkatle yansıtılmaya çalışılan makalesinde, Marx'tan Claude Levi-Strauss'a, Durkheim'a kadar bu konuda düşünce üretmiş birçok düşünürle tartışmaya girer. Başka bir deyişle bu konudaki tarihsel gelişmeleri kendi anlayışı çerçevesinde sorgular. Gauchet için dinin varlık nedenini insanın, düşlerine ve karabasanlarına kapanmasıyla ya da doğaya karşı duyduğu güçsüzlük ve bilinmezlik duygusuyla açıklamak yeterli değildir. Çünkü, "Din olgusunu yaratan düşünce sistemi içinde, denetlenemez olgular alemiyle denetlenebilir olgular alemi arasında bir ayırım oluşturulmamakta, tersine, tüm olguların insanın denetiminden uzaklaştığı yönünde *sistematik ve tutarlı bir düşünsel yapı* oluşturulmaktadır."⁶ İşte bu oluşturulmakta olan "sistematik ve tutarlı düşünsel yapı", sosyal düzeni yaratanın insanlar olmadığı düşüncesini işler. Haliyle, yaratıcısı olunamayan bir dünyaya müdahale de edilemeyecektir. Üstelik bu seçim Levi-Strauss'un belirttiği gibi bilinçli bir seçimdir de.

Gauchet bu seçimin, bu teslimiyet duygusunun arkasında yatanın sosyal alana ilişkin bir ortak karar olduğunu vurgulamakta gecikmez. Toplumun kolaylıkla benimsediği, ortak mantık dizgesine kolaylıkla dahil edebildiği bu edilgin tavır kesinlikle, bu dünyayla ilgisi olmayan bir şey değildir; tam tersine sosyal alanın içinde etkin bir işleyişe sahiptir. "Toplumun örgütlenmesine hükmeden mantık köklerini toplumun dışında", yani dinde bulur. Böylelikle ilkel toplumlarda iktidara kimse sahip değildir. Devletse, "... düzenin yasalarının insanların müdahale alanı dışında kaldığı yolunda kendisinden çok önce oluşturulmuş bir inancı işlemekten başka bir şey yapmamıştır. Devlet, toplumun kendi varlık nedeninin ve kendi işleyiş kurallarının kaynağıyla kendisi arasına koyduğu ayrımı yaşama biçimini baştan sona değiştirmiştir. Ancak, bu ayrımı koyan kendisi değildir."⁷

⁶ Gauchet, a.g.m., s. 44. (Cemal Bali Akal'ın adı geçen derlemesinden)

⁷ Gauchet, a.g.m., s. 49. (Cemal Bali Akal'ın adı geçen derlemesinden)

Marcel Gauchet aracılığıyla yapılmış bu geniş ölçekli temellendirmenin ardından, artık ölçek küçültülerek, devletin daha sınırlı bir dönem için: Antikçağ'ın başından Ortaçağ'ın sonuna dek neyi ifade ettiğini incelemeye geçilebilir.

Antikçağ düşünürlerinin siyasi konulardaki yazıları merceğe altına alındığında “devlet” kavramı için, aynen Ortaçağ'da olduğu gibi, farklı sözcüklerin kullanıldığı göze çarpar. Sözelimi Platon, Aristoteles, Cicero, Augustinus yazılarında, sırasıyla, “polis”, “res publica”, “regnum” sözcüklerini kullanmışlardır. Alessandro Passerin d'Entrèves, “Devlet Kavramı”⁸ başlıklı makalesinde bunun iki temel nedeni olduğunu belirtmektedir: “Birincisi, göndermede buldukları durumun, her olayda ya da en azından siyasi düşüncenin büyük atılım yaptığı dönemlerin herbirinde, değişim göstermesi, farklılaşmasıdır.”⁹ İkinci neden olarak “devlet” sözcüğünün “Orta çağ siyasi dil dağarcığında” yer almayışı gösterilir. “Devlet” sözcüğünün henüz kesin bir anlama karşılık gelmemesi, öteki sözcüklerin onun yerine kullanılmasına yol açmıştır.

Modern dile yerleşmiş olan “devlet” kavramını karşılamaktan uzak sözcüklerden biri olan “polis”, Antik Yunan'da çok geniş bir kapsama ve karmaşık ilişkilere sahip olmayan, çerçevesini site-devlet'in çizdiği siyasi alanı yansıtır. Roma'nın, özellikle de Cicero'nun “res publica”ya yüklediği içerik ise Antik Yunan'daki bu sınırlılıktan uzaktı. “Res publica”nın yarattığı anlam genişlemesi, kaynağını, d'Entrèves'in de belirttiği üzere, *hukukilikte* buluyordu. Antik Yunan devlet anlayışının yansıttığı amaçlılık, burada yerini devletin işlevinden öte yapısına ilişkin bir belirlemeye bırakıyordu. Böylelikle, “*jus* (hukuk), siyasi birliği diğer tüm insani birliklerden ayıran”¹⁰ özellik olmuş oldu.

Ortaçağ'a gelindiğinde ise, siyasi yazılarda karşımıza üç sözcüğün çıktığını belirtir d'Entrèves: Roma'dan bildiğimiz “res publica”, “civitas” ve “regnum”. Bunlardan herhangi birinin, bir yazıda diğerine göre tercih edilmesi, sözü edilen insan topluluklarının özelliklerinden kaynaklanır. Örneğin “civitas”, Avrupa'nın

⁸ Alessandro Passerin d'Entrèves, “Devlet Kavramı”, (Cemal Bali Akal'ın adı geçen derleme kitabından) s. 193.

⁹ d'Entrèves, a.g.m., s. 193. (Cemal Bali Akal'ın adı geçen derleme kitabından)

¹⁰ d'Entrèves, a.g.m., s. 194. (Cemal Bali Akal'ın adı geçen derleme kitabından)

farklı yerlerinde gelişmekte olan site-devletleri; “regnum”, Erken Ortaçağ döneminden itibaren oluşum sürecini yaşayan yerel monarşileri; “res publica” ise tüm Hıristiyanları tek çatı altında toplayacak bir örgütlenmeyi anlatmak için kullanılır. Bu çeşitlilik, her ne kadar hepsini aynı anlamda kullansa da, Augustinus’ta da göze çarpar.

Aristoteles’in devlet öğretilerini yansıtmaya amacını taşıyan bu çalışmaya bir bakıma giriş sayabileceğimiz yukarıdaki, d’Entrèves’in yazısı temel alınarak yapılmış açıklamalar da gösteriyor ki, içerik ve biçim olarak bizim bugün anladığımız devlete zaman içinde ve bir anlamda aşama aşama geçildi.

Öte yandan “devlet” sözcüğüne dilbilimsel açıdan yaklaşılabilecek olunursa, kökeninde Latince bir sözcüğün, “status”un yattığı görülür. Nitekim bu belirlemeye, birçoklarının yanı sıra Jean-Pierre Brancourt’un “Estat’lardan Devlete-Bir Sözcüğün Evrimi” başlıklı yazısında da rastlanmaktadır.¹¹ Brancourt, yazısında “status”u karşılayan anlamlardan özellikle ikisine dikkat çekiyor ve ilkinin “bazen bir sosyal durumu ya da bir kümeyi” ifade ettiğini yazıyor. “Bu kümelerin birleşmesi bir eyaletin ya da bir krallığın ‘estat’larını oluşturuyordu ve bu durumda ‘estat’ sözcüğü doğrudan doğruya ‘status’tan türeyordu.”¹² Her ne kadar H. C. Davdall bu yoruma katılmıyorsa da, Brancourt’a göre “status” sözcüğü “aynı zamanda bir topluluğun hukuki yapısını da” belirtmekteydi.

Aynı iki anlamlılık A.P. d’Entrèves’in az önce sözü edilen makalesinde de karşımıza çıkmaktadır. “Status”un anlamlarından ilkinin “sosyal ya da ekonomik özel bir durumu tanımlamak, yani bireylerin oluşturduğu bir sınıfı ya da kategoriye diğerlerinden ayırmak” olarak tanımlarken, ikincisini ve belirlediği amaç açısından daha önemli olanını “belli bir topluluğun hukuki yapısının”¹³ betimlenmesi olarak niteler.

¹¹ Jean-Pierre Brancourt, “Estat’lardan Devlete Bir Sözcüğün Evrimi” (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından) s. 177.

¹² Brancourt, a.g.m., s. 178. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

¹³ d’Entrèves, a.g.m., s. 196. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

“Devlet” sözcüğünün dilbilimsel gelişimi bir kenara bırakılıp yeniden tarihsel sürece dönülecek olunursa, Geç Ortaçağ diyebileceğimiz bir dönemde [yaklaşık 13. yy.] devlet anlayışının belli bir dönüşüme uğramaya başladığı söylenebilir. d’Entrèves o dönemdeki düşünürlerin bu farklılaşmayı sezindiğini ve ortaya çıkmakta olan yeni devleti de “Aristotelesçi *polis* kavramını” genişletme yoluyla kavramaya çalıştıklarını belirler. Bu yalnızca, yeni gerçekliği kavramaya çalıştıkları bir yöntem değil, aynı zamanda değişimin farkında olduklarının da bir göstergesidir. Çünkü “Aristotelesçi kavramı genişletme çabası bile, bu yeni durumun, yeni bir bakış açısıyla değerlendirildiğini ve farkedildiğini gösterir.”¹⁴

Peki neydi değişime uğrayan? Söz konusu olan, Ortaçağ’ın karakteristiğini oluşturan bir özelliğin değişimi miydi, yoksa daha yüzeyde bir farklılaşma mıydı? Bu dönemdeki devlet anlayışının dönüşümüyle birlikte yeni bir evreye, daha doğrusu yeni bir kavrayış biçimine geçildiği düşünülürse, elbette ki değişim köktendi. Artık Ortaçağ’ın Hıristiyan birliği oluşturma düşüncesi zayıflamaya başlamış, ilgi daha çok, öbürüne göre küçük denebilecek, *polis* tipi topluluklara kaymıştı. d’Entrèves, Aristoteles’in yeniden okunmasıyla ortaya çıkan bu gelişmeleri makalesinde şöyle ele alır: “... siyasi düşünce köktenci bir değişime uğramıştır. Odak noktası ve ilgi, Hıristiyan topluluğu birliğinden, bu birliğin kırıldığı ya da kırılma aşamasında olduğu, ayrı toplulukların çeşitliliğine kayar: *Civitaslar* ve *regnumlar* [...] Tek tek herbirine, Aristoteles’in yalnızca *polis*’e özgülediği, kendi kendine yeten kusursuz bir topluluk olma özelliği atfedilmiştir.”¹⁵

d’Entrèves, yalnızca bu dönem içindeki gelişmeleri belirlemekle kalmaz, ortaya çıkan *communitas perfecta et sibi sufficiens* (kendi kendine yeten kusursuz topluluk) deyiminin, bizim modern devlet kavramına geçişimizdeki önemine de işaret eder. Bu bağlamda, “kendi kendine yeten kusursuz topluluk” deyimini, d’Entrèves için “Orta Çağ siyasi dil dağarcığında, modern devlet kavramına en çok yaklaşımdır.”¹⁶

¹⁴ d’Entrèves, a.g.m., s. 195. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

¹⁵ d’Entrèves, a.g.m., s. 195. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

¹⁶ d’Entrèves, a.g.m., s. 195. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

Ortaçağ'a bir bütün olarak hangi açıdan ya da hangi döneminden bakılırsa bakılsın, Antikçağ devlet anlayışı ile modern anlamdaki devlet anlayışı arasında bir geçiş dönemi olduğu gerçeğiyle karşı karşıya kalınır. Hiç kuşku yok ki, böylesi bir belirleme, Ortaçağ'ın kendine özgü yanları olduğunun yadsınması anlamına gelmez. Daha çok, "devlet" kavramının zaman içinde farklılaşan boyut ve içeriği göz önüne alındığında, bir geçiş dönemi olarak yorumlanabilir. Çünkü her ne kadar Ortaçağ siyasi düşüncesinde özgün yanlar belirlenebilirse de, esasta ne Antikçağın anlayışına sadıktır, ne de modern anlamda bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla, yalnızca bu bağlamda olsa bile, bu dönemi bir geçiş dönemi olarak adlandırmak yanlış olmayacaktır.

Dikkatler bir kez daha Ortaçağ'ın sonuna, yani Ortaçağ ile modern devlet anlayışının yavaş yavaş belirginleştiği noktaya yoğunlaştırıldığında ise Machiavelli ile karşılaşılır. Her ne kadar "devlet" sözcüğünün siyasi dil dağarcığına daha önce girdiği kabul edilse de, d'Entrèves bu sözcüğün "modern anlamının kesinlikle yerleşmesi ve halka yayılması"nın öncelikle Machiavelli sayesinde olduğunu ileri sürer. Gerçekten de, Machiavelli yakından incelenecek olunursa gitgide bir anlayış farklılığının belirginleştiği görülür. "Devlet"e yüklenen yeni anlam ve ona ilişkin olarak yapılabilecek yeni tanım artık Antikçağ'ın devlet anlayışından da, Ortaçağ'ın farklı zamanlarda farklı durumlar için kullandığı kavramlardan da ayrı anlam taşımaktadır. d'Entrèves de bu bağlamda söz konusu edilebilecek içerik farklılıklarına ve bunun doğurabileceği anlam karmaşasına ilişkin kaygıları makalesinde, "Devlet sözcüğünün, özellikle de bu sözcüğün henüz tanınmadığı ya da genel olarak kabul edilmediği dönemler için, 'devlet kuramı' ya da 'kavramı' gibi deyimlerde kullanılması ne ölçüde doğrudur? Bu modern sözcüğün kullanılması, o dönemlerle bizimki arasındaki öze ilişkin siyasi yapı farklarını kavramamızı engelliyorsa, Yunan *polis*'ni, Roma *respublicası*'nı ya da Orta Çağ *communitas perfectası*'nı düşünüp 'devlet' sözcüğünü kullanıyorsak, bunun dili kötüye kullanmak anlamına geleceğini baştan kabul edelim,"¹⁷ biçiminde dile getirmektedir. Ancak yazar yalnızca böylesi bir belirlemeyi ortaya atmakla kalmaz; aynı soruna başka bir açıdan da yaklaşmaya çalışır: "Ama 'devlet' sözcüğü, bütün bu farklı

¹⁷ d'Entrèves, a.g.m., ss. 198-199. (Cemal Bali Akal'ın adı geçen derleme kitabından)

olgularda ortak olan şeyi, neredeyse stenografik biçimde, kısaca belirlemek için kullanılmışsa, dilin kötüye kullanılması ortadan kalkar ya da en azından önemli ölçüde azalır. Bu ortak unsur [...] örgütlü bir güce ilişkin temel olgudur [...] Devlet kavramı, tüm bu farklı anlamlarına rağmen, bizi hep şu temel ilkeye götürür: Sosyal bağlamda, emir-itaat ilişkisi, bir iradenin diğerine dayatılması...”¹⁸

Modern devlet kavrayışına bu denli yaklaşıldığı noktada Machiavelli'nin yaklaşım biçimini bundan önceki siyasi yazarlardan ayıran özelliğin, doğmakta ve gelişmekte olan yeni ortamın etkisiyle belirginleştiğini söylemek yeni açılımlara da olanak sağlayacaktır. Yani Machiavelli'nin yönteminden çok, anlamaya çalıştığı siyasi yapılanma: “Yeni Hükümdarlık” yenidir. Machiavelli, “devlet”i her ne kadar “belirli bir toprak ve belli bir halk üzerinde güç kullanma ve denetleme yetkisiyle donanmış düzenleme”¹⁹ olarak görse de –ki bu anlayışı modern bir anlayış olarak yorumlanabilir– “Yeni Hükümdarlık”, hiç kuşku yok ki, modern bir devlet değildi. Yalnızca, devletin varlık koşulu, belirleyici özelliği, kurucu unsuru saydığı güç’ü işleyebildiği iyi bir veriydi. d’Entrèves, Machiavelli’nin bu noktadaki düşüncesini, “Gücün amansız yarasının hakim olduğu ve anarşinin sürekli tehdit ettiği bir dünyada, devlet, uyumun, düzenin ve güvenliğin tek koşuludur,”²⁰ diyerek yansıtır. Öte yandan, “Machiavelli’ye göre devlet, tabiattaki gerçeklikle aynı mahiyette bir ‘gerçeklik’ değildir.”²¹ d’Entrèves de “Yeni Hükümdarlık”ın sonuçta modern bir devlet olmadığını bu nokta üzerinden temellendirir: “Machiavelli düşüncesinin içsel zayıflığı, devlet adamının yaratıcı yeteneğine, hükümdarın *virtu*’suna verdiği özel önemde yatar; o da zaten, daha eski ve dayanıklı kök ve kurumlara sahip devletlerle karşılaşır karşılaşmaz dağılmaya mahkum olan, Machiavelli dönemi İtalyası’nın siyasi oluşumlarındaki zayıflıktır.”²²

Machiavelli, anarşinin sürekli tehdit ettiği bir dünyada, uyumun ve düzenin tek koşulu saydığı devleti yönetecek devlet adamlarına, gereklilik durumunda güce

¹⁸ d’Entrèves, a.g.m., s. 199. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

¹⁹ d’Entrèves, a.g.m., s. 197. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

²⁰ d’Entrèves, a.g.m., s. 200. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

²¹ d’Entrèves, a.g.m., s. 201. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

²² d’Entrèves, a.g.m., s. 201. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

başvurmakta duraksamamalarını salık verir. Çünkü burada önemli olan, devletin uyumlu yapısını korumaktır. Bundan dolayı, nasıl olsa bütün “Araçlar her zaman şerefli sayılacak ve herkes tarafından onaylanacaktır.”²³ d’Entrèves, Machiavelli’nin ilk bakışta ahlaktan uzak görünen bu anlayışının aslında bazı bulanıklıklar taşıdığını dile getirir. Bu yüzden, “... Machiavelli okurken ne kadar titizlensek de, hiçbir zaman kesinlikle bilemeyeceğimiz bir şey vardır: Yüreğinin derinliğinde ‘yalnızca Hıristiyanlar’ın yaşama biçimine değil, insanlığa da aykırı bu acımasız uygulamaları’ mahkum mu etmiştir; yoksa devlet yararının tek ve son amaç olduğu yeni bir ahlak, yeni bir tür İncil mi yazmıştır?”²⁴ sorusu bütün belirsizliğiyle karşımıza dikilir. Bu sorunun yanıtını bulmak ne denli güç olsa da, d’Entrèves bunu, bir yanıyla Machiavelli’nin öğretisinin “buyurucu niteliği”ne bağlar. Machiavelli’nin “... hep, bir olgunun çözümünden ‘genel bir kural’ın dile getirilmesine, dilin betimleyici kullanımından buyurucu kullanımına geçer” gibi oluşu, ona göre bu bulanıklığa neden olan başlıca etmendir.

Machiavelli’nin bu konuda gerçekte ne düşündüğünü belirleyebilmek pek kolay görünmüyor. Ancak şurası kesin ki, Machiavelli insanlara karşı kötümserdir. Çünkü onları hırslı, sahip olma arzusunun egemenliği altına girmiş varlıklar olarak görür. İşte bu noktada da gücün yararına, devletin düzenleyici bir rolü olduğuna inanır. d’Entrèves, Machiavelli’nin insanlara karşı olan bu yaklaşımını, güvensizliğini haklı bir nedene: “... ‘her türlü çürümeyle kirlenmiş’ saydığı ülkesi ve dönemine ilişkin olumsuz”²⁵ yargısına dayandırır.

Modern devlet anlayışı; sınırları, bir Antikçağ düşünürünün: Aristoteles’in devlet öğretisiyle belirlenen bu çalışmada, kuşku yok ki, çok boyutlu ve derinlemesine bir çözümlemeye tabi tutulmayacaktır. Özellikle Machiavelli üzerinde durulmasının ve buradan daha ileriye gidilmemesinin nedeni ise, Machiavelli’de belirgin bir anlayış, hatta kavrayış farklılığının kendini göstermesidir. Machiavelli, sözcüğün tam anlamıyla bir dönüm noktasında durmaktadır. Bir yanıyla modern

²³ d’Entrèves, a.g.m., s. 202. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

²⁴ d’Entrèves, a.g.m., s. 202. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

²⁵ d’Entrèves, a.g.m., s. 203. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

devlet anlayışına uzandığını, diğer yanıyla da hâlâ kendinden önceki kavramsal bulanıklığı taşıyageldiğini söylemenin yanlış olmayacağı rahatlıkla ileri sürülebilir.

Eğer Machiavelli bir modern devlet kuramcısı olarak kabul edilecek olunursa –ki sahip olunan bilgiler bunun pekâlâ böyle kabul edebileceğini gösteriyor– onu Antikçağ’ın düşünürlerinden ayıran yanın, gerçekliğe yönelme biçimi olduğunu da söylenebilir. Başka bir deyişle onun, değerlendirmek amacıyla yöneldiği gerçekliği olduğu gibi kabullenmesi, daha doğrusu olduğu gibi görmeye çalışması, ahlaki bir yansızlık önermesi, d’Entrèves’in deyişiyle “nasıl yaşamalı’yı değil, ‘nasıl yaşandığı’nı belirleyen bir araştırma”²⁶ önermesi sözü edilen anlayış farklılığının ayrılmaz bir parçasıdır. Aristoteles’e ilişkin bir incelemeden Machiavelli’ye dek ilerlenilmesinin bir nedeni de budur zaten. Bir anlamda modern devletin kavramsal içeriğinin belirginleştiği nokta aslında, ister istemez, Antikçağı da, bir Ortaçağ’a ya da diğer dönemlere göre daha belirgin kılacaktır. Çünkü asıl farklılaşma en açık biçimiyle burada göze çarpmaktadır.

Bu farklılık Leo Strauss’un “Tabii Hak ve Tarih” başlıklı makalesinde de, gene Machiavelli’ye gönderme yapılarak, ortaya konur. Onun deyişiyle, “Klasik siyaset felsefesi, ‘insan nasıl yaşamalıdır?’ sorusundan hareket eder; oysa, sosyal düzendeki adalet sorununa doğru çözümü bulabilmenin yolu, ‘İnsanlar gerçekte nasıl yaşıyorlar?’ sorusundan hareket etmeyi gerektirir. Machiavelli’nin geleneğe karşı gerçekleştirdiği ‘gerçekçi’ devrim onu, insanın yetkinliğinin ya da daha belirgin biçimde ifade etmek gerekirse ahlaki erdemlerin ve tefekkür hayatının yerine yurtseverliği ya da sadece siyasi erdemleri koymaya sürüklemektedir.”²⁷ Yani “Machiavelli de iyi toplumun ve iyi hayatın anlamını bir kenara” bırakacak ve bundan böyle yaklaşımlarında “gerçekçi” diye adlandırılan bir yöntem kullanacaktır.

Gerek tarihsel açıdan gerekse onun belirlediği kavramsal içerik bakımından Machiavelli, klasik anlamdaki siyaset felsefesinden yavaş yavaş uzaklaşan bir anlayışı temsil etse de; Antikçağ devlet anlayışının köşe taşlarından olan Aristoteles, felsefesini, iyi bir toplumun ve iyi bir yaşamın ne olacağı üzerine kurmaktaydı.

²⁶ d’Entrèves, a.g.m., s. 203. (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından)

²⁷ Leo Strauss, “Tabii Hak ve Tarih” (Cemal Bali Akal’ın adı geçen derleme kitabından) s. 277.

Aristoteles'in devlet öğretisini gereğince belirleyebilme çabası, hiç kuşku yok ki, her ne kadar bazı konularda belli bir uzlaşmaya varılabiliyor olsa da, hiçbir zaman sona ermeyecek bir çaba gibi görünmektedir. Zamanın belirleyici etkisi altında yaşanan olayların, değişen okuma biçimlerinin ve yorumların sağladığı katkılar, tüm bilgi birikimlerimize olduğu gibi, Aristoteles'e ve onun işlediği konulara da yeniden yönelme ve onları değerlendirme gereksinimini doğurmaktadır.

Öte yandan, Aristoteles'in devlet öğretilerinden söz etmek için, burada olduğu gibi, *energia-kinesis* ayrımını bir başlangıç noktası kabul etmek kimilerine yadırgatıcı gelebilir. Ne var ki, eğer Aristoteles'in, devleti ortak iyiliğin bir yansıması olarak gördüğünü, yani onun ahlaki temelleri olduğunu, hele hele bu ahlaki temellerin birey için yaptığı belirlemelerden çıktığını göz önüne alırsak bu ayrımla devlet öğretisi arasındaki kılcal gibi görünen bağ bütün açıklığıyla ortaya çıkacaktır.

Her şey bir yana, daha *Politika*'nın 7. Kitabının hemen başındaki, "En iyi Devlet'i gerçekten yeterli bir biçimde tartışmak istiyorsak, önce en çok istenilir yaşamın ne olduğuna karar vermemiz gerekir,"²⁸ cümlesiyle Aristoteles bu konuda izlenecek yolu, hiçbir kuşkuya yer bırakmayacak bir biçimde, gösterir. Böylesi bir yaklaşım da bizi kendiliğinden Aristoteles'in devlet öğretisinin temellerini, az önce yukarıda da değinildiği gibi, onun ahlak'a (etik) ilişkin yazdıklarında aramaya götürür. Bu bağlamda da ilk olarak başvuracağımız iki temel yapıt söz konusudur: *Eudemos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik*.

Ancak, tam da bu noktada, her insan için yetkin, tam bir yaşamın amacı ve aynı zamanda sonucu olan mutluluğun, başka birçok kavram gibi, Aristotelesçe *energia*'ya örnek gösterilmesiyle karşılaşırız.²⁹ Dolayısıyla her şeyden önce, karşımıza çıkan *energia* kavramının ve ona karşıt nitelikler taşıyan *kinesis*'in Aristoteles için ne anlama geldiğini belirlemek bir gereklilik halini alır. Çünkü bu

²⁸ Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 3. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.

²⁹ Aristoteles'in, yapıtlarında mutluluğun *energia* olduğunu belirttiği yerlerden bazıları: *Nikomakhos'a Etik*, 10.1176 b1-1177 a35; *Metafizik*, 9.6.1048 b28, 9.8.1050 a35; *Eudemos'a Etik*, 2.1.1219 a 26-a38.

tanımlamaların ve çözümlmelerin ardından da görülecektir ki, *energia* ve *kinesis* Aristoteles için yalnızca fiziğin kapsama alanında kapalı kalmış birer terim değil; doğrudan doğruya, onun ahlak'a ilişkin görüşlerinin açıklık kazanabilmesini sağlamış tutamak noktalarıdır.³⁰



³⁰ *Energia-kinesis* ayrımının Aristoteles'in ahlak öğretisiyle olan bağına, Charles T. Hagen'ın "The 'Energia-Kinesis' Distinction and Aristotle's Conception of Praxis" (*Journal of the History of Philosophy*, cilt: 22, Bölüm 3, 1984, ss. 263-280) ve Micheal J. White'in "Aristotle's Concept of Theoria and The Energia-Kinesis Distinction" (*Journal of the History of Philosophy*, cilt: 18, Bölüm 3, 1980, ss. 253-263) adlı makalelerinde de yer verilmektedir.

I- ENERĞIA-KİNESİS AYRIMI

Energia ve *kinesis* kavramları tamamıyla Aristoteles'in varlığı anlamaya yönelik çabasının bir ürünüdür. Varlığın içinde bulunduğu durum bu iki temel kavram aracılığıyla yansıtılır. Yani değişen varlık esasta, bu iki kavrama karşılık gelen iki tür harekete sahiptir. Dolayısıyla *energia* ya da *kinesis* kategorilerinden herhangi biriyle tanımlanan bir varlığın, aynı zamanda evrendeki yeri ve niteliğinin de belirlenmiş olduğu söylenebilir.³¹ Bu yüzden, değişen bir varlık olan insanla bu iki kavram arasındaki bağı belirgin kılabilmenin yolu, öncelikle *energia* ve *kinesis*'in kavramsal içeriklerinin tüm açıklığıyla ortaya koyulabilmesinden geçer.

Aristoteles herhangi bir varlığın içinde bulunduğu durumu –ki bu durum onun *kinesis* ya da *energia* durumunda olup olmadığını da ortaya koyacaktır– varlığın bizzat kendisine yönelerek ortaya koyar. Aristoteles'in bir yöntem olarak benimsediğı bu tutum aynı zamanda onu, görünenin hakikati yansıtamayacağı düşüncesini savunan Platon'dan ayıran en belirgin noktadır da. Çünkü Aristoteles'in doğrudan varlığa, bir başka ifadeyle görüneye yönelmesi her şeyden önce Platon'un epistemolojisinin belkemiğı olan idealar kuramıyla ters düşmektedir. Nitekim, daha *Nikomakhos'a Etik*'in hemen başında, iyi'nin ne olduğunu belirlemeye çalıştığı sırada, bu temel ve derin yaklaşım farklılığını açığa vurmaktadır: “Kimi, pek çok olan bu iyi şeyler yanında kendisi iyi olan bir şeyin olduğunu, bunun da bunların iyi olmasının nedeni olduğunu düşünmüştür (...) iyi ise hem nelik, hem nitelik, hem de görelilik bakımından dile getirilir, oysa bir şeyin kendisi ve varlığı doğal olarak göreliliğinden öncedir (...) o halde bunların üstünde ortak bir idea olamaz. Ayrıca varolan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiğı için (...) iyinin, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa bütün kategoriler bakımından değil, bir tek kategori bakımından dile getirilirdi. Öte yandan bir tek ideaya göre olanların bir tek bilimi olduğu için, bütün iyilerin de bir

³¹ Ne var ki, H. Nur Erkızan'ın bizlere, *felsefelogos* dergisinin 8. sayısında yer alan, “Aristoteles'te *energia* ve *kinesis* ayrımı üzerine” başlıklı yazısında da aktardığı gibi, bu noktada çağdaş Aristoteles yorumcuları arasında tartışmalar yaşanmaktadır. Tartışmalara neden olan konular, başta, *kinesis*'in hangi ölçütlerle *energia*'dan ayrılabilceğı sorusu olmak üzere, sürekli değişen varlıklar için *kinesis*'in yanı sıra *energia*'dan nasıl söz edilebileceğı sorusudur. Çünkü Aristoteles *kinesis*'i, her türlü oluş ve yok oluşun dışında tuttuğı ve tam anlamıyla bir *energia* saydığı Tanrı dışındaki bütün canlılara özgü kabul etmiştir.

tek bilimi olurdu; oysa şimdi pek çokturlar (...) eğer ortak olarak yüklenen bir tek iyi ya da iyinin kendisi olan ayrı bir iyi varsa, bunun insanın yapacağı ya da elde edeceği bir şey olmayacağı açık.”³² Aristoteles aynı noktaya *Eudemos’a Etik*’te de değinmektedir ve *Nikomakhos’a Etik*’tekine benzer bir açıklamanın ardından, konuyu, “Bunlar üzerine kabataslak konuşmak gerekirse şunu söyleyelim: birincileyin, yalnızca *iyi*’nin değil, başka herhangi bir şeyin de ideası olduğunu söylemek anlamsız ve içeriksiz (...) İkincileyin, idealar ve *iyi*’nin ideası olsa bile, bunun iyi yaşama için de bir yararı olmaz, eylemler için de bir yararı olmaz.”³³ sözleriyle bağlamaktadır.

Görüldüğü gibi varlığın somut bir biçimde doğada yer alması, ona ilişkin tüm özellikleri belirleyebilmede Aristoteles için geçerli bir hareket noktasıdır. Çünkü onun önemseydiği şey daha çok herhangi bir varlığın niteliklerini ortaya koyma amacıyla girişilmiş bir incelemede doğru tutamak noktalarını elde edebilmektir. “Dolayısı ile mükemmel olmama veya mükemmel olmayanın varlığı, Aristoteles’in düşüncesinde ne Yeni-Platonculukta ve ne de Hıristiyanlıkta olduğu gibi herhangi bir gizemsel, anlaşılmaz yapıya sahip değildir. O daha çok şeylerin içinde bulunmuş olduğu bir durumdur ve böyle bir şey olarak anlaşılmaya ve açıklanmaya ihtiyaç gösterir.”³⁴ Bu noktada artık varlığın hareket halinde oluşunu ayrıca kanıtlamaya gerek yoktur; çünkü bu apaçık görünmektedir. Zaten “bir devinim, (*kinesis*) nesnelerin dışında olmaz, nitekim değişen şey ya varlıkça ya nicelikçe ya nitelikçe ya da yer açısından değişir.”³⁵ Ne var ki, varlığın içinde bulunduğu hareketin niteliklerini belirlemek bir gerekliliktir.

Daha önce de söylendiği gibi, Aristoteles varlığa özgü iki tür hareket belirliyor: *Energia* ve *kinesis*. Sözü edilen bu iki hareket biçimi, nitelikleri bakımından birbirlerine karşıt konumdadırlar. *Energia*, varlığın içinde bulunduğu mükemmel durumu yansıtırken, *kinesis* bu mükemmellikten yoksundur. Bundan

³² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. baskı, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997, 1.1095a27; 1.1096 a19-1.1096 b33.

³³ Aristoteles, *Eudemos’a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999, 1.8.1217 b19-b25.

³⁴ H. Nur Erkızan, “Aristoteles’te *energia* ve *kinesis* ayrımı üzerine”, *felsefelogos*, sayı: 8, 1999/3, s.149.

³⁵ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 1. baskı, İstanbul: YKY, 1997, 3.1.200 b32.

dolayı *kinesis*, söz konusu varlığın sürekli bir oluş halinde olduğunu belirtir. Aristoteles *kinesis*'e ilişkin olarak *Fizik*'te şu tanımını vermektedir: “Herbir cinsten etkinlik halinde olan ile olanak halinde olan şeyin aslında böyle bir şey olduğu için kendini tamamlaması, gerçekleşmesi, devinim işte bu.”³⁶ Bir başka ifadeyle, “... olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde varolup etkinlikte bulunma süreci, işte devinim [kinesis] bu.”³⁷ “O halde fiil [kinesis] bir şeyin (...) kuvve halinde var olduğunu söylediğimiz tarzda değil, gerçekte var olması durumudur. İşte şimdi bütün bunların zıddı olan varlık tarzı, bilfiil [energia] varlıktır (...) O halde fiil, bina yapanın bina yapma yetisine sahip olana, uyanık olanın uyuyana, görenin gözleri kapalı olan, ancak görme duyusuna sahip olana, maddeden ayrı olanın maddeye, mamul olanın işlenmemiş olana göre olan durumudur. Fiil adını bu farklı ilişkilerdeki birinci ögeye verelim, diğer öge ise kuvvedir.”³⁸ Bunun yanı sıra, “... devinim [kinesis] de bir etkinlik [energia] gibi görünüyor ama ‘tam’ değil. Nedeni de şu: tamam olmayan, etkin hali devinim olan ‘olanaklı’. Bu yüzden onun ne olduğunu yakalamak güç (...) Demek ki bizim dediğimiz tarz kalıyor: devinim bir etkinlik hali, yukarıda dediğimiz gibi olan bir etkinlik hali; görmek güç, varolması olası.”³⁹

Bu son alıntıdan da kolaylıkla çıkarılabileceği gibi *kinesis* kendi başına, bir belirsizliğe sahiptir. Bu belirsizliğin giderilebilmesi için onun bir amaca yöneltilmesi gerekir; çünkü bir hareket biçimi olarak *kinesis* belli bir amacı kendi içinde barındırmaz. *Kinesis* için belirlenecek amaç, aşkın bir amaçtır. *Energia*'nın ise böyle, dışardan bir belirlenime gereksinimi yoktur. Amacını kendi içinde taşıması bakımından o, tam ve mükemmel bir hareket biçimidir. Aynı zamanda *energia*'nın yönelmesi gereken dışarıdan bir amaç olmaması, kendinden başka yönelmesi gereken bir şey olmadığı sonucunu da doğurur. Dolayısıyla, tüm bu özelliklerinden ötürü *energia*, *kinesis* için bir amaç konumundadır. Çünkü *kinesis*'in belli bir amaçlılıktan uzak oluşu ona belli bir yıkımı da beraberinde getirecektir.

³⁶ Aristoteles, *Fizik*, 3.1.201 a 9-11.

³⁷ Aristoteles, *Fizik*, 3.1.201 a27-30.

³⁸ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2. baskı, İst: Sosyal Yayınları, 1996, 9.6.1048 a31-1048 b6.

³⁹ Aristoteles, *Fizik*, 3.2.201 b31-37

Energia ve *kinesis*'e ilişkin bütün bu anlatılanlar, Aristoteles'te en açık ifadelerinden birini, onun *Metafizik* adlı yapıtında bulurlar: "Bir sonu olan fiillerin hiçbiri bir erek olmayıp bir erekle ilgili olduklarına göre, örneğin zayıflama ve yağlardan kurtulunması olayında (...) (yani bu fiillerin kendileri, hareketin hedefleri olmadığına göre), bütün bu durumlarda bir fiilin veya hiç olmazsa tam, mükemmel (achevéé) bir fiilin karşısında olmadığıdır (çünkü bu fiillerin kendileri, bir erek değildir). Yalnızca ereğin kendisinde içkin bulunduğu hareket, bir fiildir (action) [*energia*] (...) İşte bu farklı süreçlerin bir grubunu hareket, diğerini ise fiil olarak adlandırmamız gerekir. Çünkü her hareket, zayıflamada olduğu gibi, eksiktir."⁴⁰

Energia'yı *kinesis*'ten ayıran bir başka temel özellikse, onun zamana bağımlı olmayışıdır. *Energia* her bir anda tam ve mükemmel olduğundan zamanın dışında konumlanmaktadır. Oysa *kinesis*'in özünde taşıdığı eksikliği giderme çabası ister istemez zamanı gerekli kılar. Yani "Devinmek ancak belli bir zaman içinde olası."⁴¹ Çünkü *kinesis*'in mükemmelliğe olan bu yönelimi sırasında 'önce' ve 'sonra' söz konusu olduğu gibi 'yavaş' ve 'hızlı' da söz konusudur. Dolayısıyla, zamanla bir karşılıklılık ilişkisi içerisindedir: "Nasıl ki 'an' değişik bir şey değil de aynı ve tek şey olsaydı zaman olmazdı, aynı şekilde değişik bir şey olduğundan ötürü duyumsanmadığı için aradaki 'ara-an'ın zaman olmadığı düşünülüyor. İmdi hiçbir değişme beklemediğimizde zaman geçmediğine inanıyor, ruhun tek ve bölünmez bir 'an-durumunda' kaldığını düşünüyorsak, bir değişme duyumsamadığımız ve belirlemediğimizde ise zaman geçmediğini söylüyorsak, bir devinme ve bir değişmeden bağımsız zaman yok, bu açık. Öyleyse yine açık ki, zaman hem bir devinim değil hem de devinimden bağımsız değil (...) madem bir devinim değil, devinime ait bir şey olması zorunlu."⁴² "İmdi biz 'an'ı devinimdeki önce ile sonra olarak ya da öncenin sonu sonranın başı olan şey olarak değil de, 'tek şey' olarak algıladığımızda hiçbir zaman geçmemiş görünüyor, çünkü devinim de yok: Ama önce ile sonrayı algıladığımızda 'zaman geçti' diyoruz. Aslında zaman şu: *önce ile sonraya göre devinim sayısı*. Demek ki devinim zaman demek değil, devinimin bir

⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 9.6.1048 b18-1048 b29.

⁴¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10.1174 b7.

⁴² Aristoteles, *Fizik*, 4.11.218 b27-219 a1, 219 a9.

ölçüsü olduğu için bu böyle.”⁴³ “... ‘daha önce’ terimi ‘zaman içindedir’, çünkü ‘şimdiki’ uzaklığına göre ‘daha önce’, ‘daha sonra’ deriz: ‘şimdiki’ ise geçmiş zaman ile gelecek zamanın sınırı. Madem ‘an’lar zaman içinde, ‘daha önce’ ile ‘daha sonra’ da zaman içinde olacaktır, çünkü ‘şimdiki’ neye aitse, ‘şimdiki an’ın uzaklığı da o şeye aittir (...) Dolayısıyla madem ‘daha önce’ zaman içinde ve her devinimi izliyor, şu açık: her değişme ve her devinim zaman içindedir.”⁴⁴

Aristoteles, yukarıda betimlemeye çalışığımız *energia* ve *kinesis*’e özgü nitelikleri farklı yapıtlarında farklı örneklerle ortaya koymaktadır. Ne var ki, bu iki kavram üzerinde kavramsal içerikleri bakımından belli bir uzlaşmaya varılabilsede neyin *kinesis*, neyin *energia* olduğunu belirleyebilmek en azından bu kadar kolay olmamaktadır. Örneğin görme eylemi, her ne kadar Aristoteles tarafından zaman’ın dışında konumlandırılrsa, dolayısıyla da *energia* olarak kabul edilse de,⁴⁵ üzerinde tartışılmaktadır.

Aristoteles’e göre aynı zaman dilimi içerisinde hem görürüz, hem de görmüşüzdür. Bu nedenle de görme her bir anda, yani daha önce ve şu anda tamdır, daha sonra da tam olacaktır. Ancak, bu noktada görme eyleminin tam olduğu konusunda kuşku yaratma amacı taşıyan bir sav ileri sürülebilmektedir. Bu sava göre, eğer biz hareket eden nesneyi görüyorsak; dahası bu nesnenin hareketlerini parça parça gördüğümüz ve bu durumda görme eylemimizin de, hareket sona erdiği anda bütünleneceği düşünülecek olursa, bu eylemin bütünlüğünden, dolayısıyla da *energia* olduğundan kuşku edilebilir. Ancak, hareket halinde olan bir nesneyle yapılan bu temellendirmede açıktır ki, *kinesis* olan, nesnedir. Ve nesnenin bu *kinesis* olma durumu, görmenin *energia* oluşunu etkilemez, etkileyemez.

Buraya kadar, karşılaştırmalı bir biçimde içerikleri belirlenmeye çalışılan *energia* ve *kinesis* kavramları, Aristoteles’in yalnızca fiziğe ilişkin görüşlerini açıklığa kavuşturamaz. Böylesi bir sav ileriye sürmek hem bu kavramları dar bir çerçeve içerisinde sıkıştırmak, hem de Aristoteles’in görüşleri arasındaki geçişliliği ve

⁴³ Aristoteles, *Fizik*, 4.11.219 a30-219 b3.

⁴⁴ Aristoteles, *Fizik*, 4.14.223 a4-15.

⁴⁵ Bu temellendirme için bakınız, *Metafizik*, 9.6.1048 b25-b30; *Nikomakhos’a Etik*, 10.1174 a13-15.

bütünselliği elden kaçırmak anlamını taşıyacaktır. Nitekim, ‘mutluluk’u *energia* için örnek göstermesinde olduğu gibi, Aristoteles’in bizzat kendisi bu iki kavramı insana ilişkin değerlerle kaynaştırmıştır. Dolayısıyla, Aristoteles’in ahlak anlayışının, giderek de devlet öğretisinin *energia* ve *kinesis* kavramlarından hareketle temellendirilebileceğini, en azından onlarla ilişkilendirilebileceğini söylemek aşırı bir yoruma kaymak anlamını taşımayacaktır.

Aristoteles’in anlamsal çerçevesini çizdiği bu iki kavramın, insanın değerler sistemiyle olan bağıntısına işaret edenlerden biri H. Nur Erkızan’dır. Erkızan, *felsefelogos*’ta yayımladığı, bu konuya ilişkin makalesinde⁴⁶ *energia* ve *kinesis*’in fizikteki yeri ve içeriğinin belirginleşmesini sağlamanın yanı sıra, her iki kavramın insan ve onun değerleri açısından ne anlama geldiğini de ortaya koymaktadır. Erkızan’a göre *energia-kinesis* ayrımı yalnızca “varlığın aristokratik bir sınırlanımını” beraberinde getirmekle kalmaz; aynı zamanda “insanı ve içinde bulunduğu evreni ahlaksal ve estetik yönden kavramanın olanağını verir” ve “bireye dayalı olarak ahlaksal yaşamın noetic (akılsal) temelde akılsal anlamlandırılmasına olanak sağlar.”⁴⁷

Alıntılanan bu cümleler daha açık bir biçimde ifade edilecek olunursa, hareket⁴⁸ halinde olan her varlık gibi bu durumdaki insan da mükemmel olmayan, eksik bir insandır. Olanak halinde bulunan nasıl ki *kinesis*’in belirlenimine mahkûmsa, *kinesis* de *energia*’nın belirlenimine mahkûmdur. Ve eğer insan, kendisinde olanak halinde bulunan akılsal kapasiteyi, belli bir amaç doğrultusunda *energia*’ya dönüştüremezse bütünselliğe erişemez. Böylesi bir edilgenlik içindeki insanın durumu da akılsal bir güce sahip olmasına karşın sürekli uyuyan ya da yemek yiyen birinin durumuyla aynıdır. Ne var ki, amaçtan yoksun birer hareket olan yemek yeme ya da uyuma insan için giderek yıkıcılaşır. Öte yandan bütünselliğe erişememiş bir insan zamanın sınırları içinde kalacaktır. Oysa, ‘mutlu olma’ya benzer bir biçimde, akılsal bir varlık olarak ‘kendini gerçekleştirme’; bu son nokta; belli bir

⁴⁶ Erkızan, a.g.m., s. 149.

⁴⁷ Erkızan, a.g.m., s. 150.

⁴⁸ Bu noktada ‘hareket’in [kinesis] tanımını bir kez daha anımsamak yararlı olacaktır: Aristoteles’e göre hareke olanak halinde bulunanın gerçekleşme durumuna geçişini ifade eder.

zaman dilimine karşılık gelmemekle birlikte hiçbir amaca da hizmet etmez. Çünkü zaten kendisi *energia*'dır.

Görüldüğü üzere *energia* ve *kinesis* kavramları, Aristoteles'in devlet öğretisini betimleme amacıyla olan bu çalışmada kısıtlayıcı bir rol oynamamaktadır. Zaten bu iki kavramın, insana ilişkin değerlerle olan bağıntısı neredeyse, düşünülebilecek bütün sakıncaları ya da çekinceleri ortadan kaldırmaktadır.

Varılan bu noktada, Aristoteles'in ahlak'a ilişkin görüşlerini belirleme çabası ise, ister istemez *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* adlı kitaplara daha yakından bakma gerekliliğini doğurur.



II– AHLAK ÖĞRETİSİ

Aristoteles'in ahlak öğretisinin, onun devlet anlayışının ortaya konmasında önemli, hatta temel bir işlevi bulunmaktadır. Çünkü adalet, mutluluk, erdem, dostluk gibi tek bir kişinin değerler sistemi kapsamında görülen ve üzerinde bu doğrultuda durulan kavramlar aynı zamanda, gerek kendileri, gerekse uzantıları itibarıyla Aristoteles'in siyaset felsefesinde de yer almaktadırlar. Bu bakımdan, özellikle *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik*'te sınır çizgileri çekilen ahlak öğretisinin taşıyıcı unsurlarının nasıl bir kurguya sahip olduğunu yansıtabilmek; Aristoteles için daha üst bir örgütlenme biçimi olan devletin, beraberinde de ona ilişkin öğretinin açıklık kazanmasını sağlayacaktır. Nitekim, W. David Ross politika biliminin kolaylık olsun diye etik ve politika olarak iki kısma ayrılabilceğini belirttiikten sonra, Aristoteles'in ahlak öğretisinin politik, politikasının da ahlaki olduğunun altını çizer.⁴⁹ Yani, bireyin sahip olduğu ahlaki değerlerle politika arasında aslında bir karşılıklılık ilişkisi vardır. Bununla birlikte, insanın her eylemi, eylemin kendisi dışında bir şeyi amaçlar. Aristoteles'in ahlak öğretisi de bu yüzden erekbilimseldir. Öte yandan ahlak ilkeleri ancak tümevarım yöntemiyle ortaya konulabilir. Çünkü burada, göz önünde tutulması gereken şey olguların bizzat kendileridir. Ayrıca, ilkelerin belirlenebilmesi onlardan yapılacak çıkarımlara bağlı olduğundan, doğa bilimlerine benzer bir kesinlik taşıdıkları da söylenemez. Aynı noktaya, *Aristoteles Felsefesi* adlı kitabında Afşar Timuçin de değinmektedir: "...ahlakın alanı kesinliklerin, kesin bilgilerin alanı değil, olasılıkların, olası bilgilerin alanıdır, ahlâk alanında görüş egemendir, bu alanda ilk ilkelere çıkarak tümdengelim yoluyla bilgi türetmek olmaz; tersine, tek tek görüşlerden kalkarak ilkeler, bütün insanlar için gerekli kurallar koymak gerekecektir."⁵⁰

Aristoteles'in ahlak öğretisinin izinin sürülebileceği ana doğrultu onun, ruhun yapısına ilişkin görüşlerinden geçer.⁵¹ Çünkü ahlak ilkelerinin yaşama geçmesi,

⁴⁹ W. David Ross, *Aristoteles*, Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1993, s. 227.

⁵⁰ Afşar Timuçin, *Aristoteles Felsefesi*, İstanbul: Kavram Yayınları, 1976, s. 116.

⁵¹ Yapılan bu belirleme aslında Aristoteles tarafından *Politika*'da da açıkça dile getirilmektedir: "Erdemi anmak, bizi doğruca ruhu incelemeye götürür." (Aristoteles, *Politika*, Kitap 1, Bölüm 13, s. 28.)

anlam kazanması ve hatta sınılanması için gerekli zemini ruh sağlamaktadır. Aristoteles, ruhun ne olup olmadığını açıklamazdan önce doğadaki cisimleri canlı ve cansız diye ayırır. Belli bir yaşam süren her doğal canlı cisim, madde ve formdan oluşan bileşik bir cevhere, zorunlu bir biçimde sahiptir. Dolayısıyla ruh, cansız nesnelere, yalnızca insanı değil, bütün canlı varlıkları ayıran bir özellik olarak çıkar karşımıza. Ana hatları, Ahmet Cevizci tarafından, "... insan bedenini meydana getiren kimyasal cisimlerin, kendi sayesinde ve kendisi aracılığıyla, yalnızca ölü, duyarsız ve düşüncesiz et ve kemik kütlesi olmayıp, eyleyen, hisseden ve düşünen canlı bir varlık haline dönüştürüldüğü herşeydir [...] canlı organizmanın belli şekillerde eyleyebilme kapasitesidir,"⁵² biçiminde ifade edilen Aristoteles'in ruh anlayışının ayrıntıları *Ruh Üzerine* adlı kitapta şöyle dile getirilir: "Ruh potansiyel olarak canlı bedeninin nedeni ve ilkesidir [...] ruh amaçtır ve canlı cisimlerin biçimsel cevheri olarak da nedendir."⁵³ Ancak bu, hemen belirtmeli ki, beden keskinlikle, önemsiz, yadsınacak bir şey olduğu anlamına gelmez. İnsan, Aristoteles için iki ayrı öğeyi: formu temsil eden ruh ile maddeye karşılık gelen bedeni bir arada taşıyan töz durumundadır. "Ruh ile beden, elişçisi ile aleti, efendi ile kölesi arasındaki ilişki aynı biçimde olduğu için bunlar arasında ortaklık olmaz. Çünkü bunlar iki ayrı varlık değil [...] Her ikisi için ayrı ayrı iyi de yok; her ikisi için iyi olan şey, 'bir'in amacı ne ise o."⁵⁴ Dolayısıyla bu iki bileşen hiçbir biçimde birbirine indirgenemeyeceği gibi, birinin ötekinden daha az değerli olduğu da ileri sürülemez. "... ruh bir beden değil; fakat beden herhangisi bir şeydir. Bu nedenle ruh, bir bedende ve belirli nitelikteki bir bedende bulunur."⁵⁵ "Öyle görünüyor ki, çoğunlukla, beden olmadan, ruh etkilediği veya gerçekleştirdiği öfke, cesaret, istek ve genel olarak duyumlama gibi, hiçbir duygulanım yoktur. Bununla birlikte, her şeyden önce ruha özgü gibi görünen, her şeyden üstün bir iş varsa bu, düşünme eylemidir; fakat bu eylem de imgelemenin bir türüyse, o zaman imgelemeden bağımsız biçimde var olamaz; bir beden olmadan da var olamaz."⁵⁶ Çünkü biliyoruz ki, eski deyişle, bir şeyi tasavvur etme

⁵² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, 3. baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 738.

⁵³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, 1. baskı, İstanbul: Alfa Yayınevi, 2000, 2.4.415 b7-10.

⁵⁴ Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, 7.9.1241 b18-22.

⁵⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2.2.414 a20-21.

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 1.1.403 a4-10.

duyumlamadan ayrı bir şey değildir. Dolayısıyla, ister istemez bedeni gerektirmektedir.

Öte yandan Aristoteles'in, doğada madde ve formun birbirinden ayrılamaz olduğu ilkesinden hareketle ruh ve bedeni bir bütünün parçaları olarak kabul etmesi, bilgi ve yöntem anlayışı bakımından Platon'la arasındaki derin farklılığı da yeniden açığa çıkarır. Anımsanacağı üzere duyular, Platon için herhangi bir şeyin bilgisine ulaşma yolunda bir işleve sahip değildiler. Eğer duyuların bu süreçte olası herhangi bir işlevinden ille de söz açılacaksa bu ancak onların bizi yanıltan unsurlar oldukları yönünde olabilirdi. Çünkü ruh, beden gibi –dolayısıyla bir başka deyişle duyularımız gibi- ölümlü bir doğaya sahip değildi. O daha çok, Afşar Timuçin'in deyişiyle⁵⁷, öte dünyaya gidip bir süre sonra nesnelere dünyasına dönen bir gezgine benzemektedir. Üstelik nesnelere dünyasına ilişkin her şey hakkında bütüncül bir bilgiye de zaten sahipti. İnsanlara düşen yalnızca, halihazırda ruhlarında bulunan bu bilgileri doğurtma yoluyla açığa çıkartmaktı.

Ne var ki, Aristoteles bir ruh-beden karşıtlığı koymadığı için böylesi bütüncül, idea olarak adlandırılan mutlak bir bilgiye sahip olma düşüncesine daha baştan ters düşmüştü. O, her insanın, kendisine belli olanaklar sağlayan ruhu ve bedeniyle kendine özgü bir değerler sistemi kurabileceği kanısındaydı. Nitekim Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te iyi'leri üç kısma ayırırken⁵⁸ 'dış iyiler'in yanı sıra 'bedenle ilgili iyiler'le 'ruhla ilgili iyiler'e yer vermektedir. Bunlar arasında da, hemen belirtilmeli ki, ruhla ilgili olanlara en başta gelen ve tam anlamıyla iyiler demektedir.

Ruh, Aristoteles'e göre her ne kadar, canlı varlıklara özgü bir nitelikse de, her canlının ruhtan ötürü sahip olduğu yeti farklı düzeydedir. Ve her düzeyin ruhta, doğa tarafından belirlenmiş kapasitesine bağlı olarak karşılık geldiği bir işlev vardır. Nitekim Aristoteles'in, *Ruh Üzerine*'nin ikinci kitabında ruhu, yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şey olarak belirlemesi, bu etkinliklerin her

⁵⁷ Afşar Timuçin, a.g.e., s. 111.

⁵⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1.1098 b13-15.

birinin aynı zamanda farklı bir düzeye karşılık geldiğinin de başka bir açıdan ifadesidir.

Aristoteles'e canlı varlıkları sınıflayabilme olanağı da tanıyan bu düzey farklılığının yol açtığı hiyerarşik yapının en alt basamağında bitkisellik yetisi yer alır. Bitkisellik yetisi, “ruhun yetileri arasında ilk ve en ortak olanıdır ve onun sayesinde hayat bütün varlıklara ait olur. Onun fonksiyonları, üreme ve besinin kullanımınıdır.”⁵⁹ Temel birer işlev olan beslenme ve türün devamını sağlayan üreme, ruhun bitkisellik yetisi sayesinde gerçekleşir. Kendine benzer başka bir varlık türetme Aristoteles için, bütün canlı varlıkların en doğal eğilimi olmasının yanı sıra Tanrısal olana da mümkün olduğunca katılmak anlamına gelmektedir.⁶⁰ Beslenme içinse öncelikle, beslenen varlık, besin ve besleyen şey gibi üç temel etmenin varlığını belirler Aristoteles. Bunlardan besleyen şey, bitkisel ruha; beslenen varlık, bu ruha sahip olan bedene; son olarak da besin, bu bedeni besleyen şeye karşılık gelir.⁶¹ Ancak besinin neliğinin, büyüyenin neliğinden başka olması bir yana, canlı olmayan hiçbir varlık beslenemeyeceğinden, “canlı, birey ve cevher olduğu ölçüde, besin bir beslenmedir. Çünkü besin, beslendiği müddetçe var olmayı sürdüren canlının cevherini korur.”⁶² Bitkiler, hayvanlardan ve insanlardan farklı olarak yalnızca bu yetiye sahiptirler. Onlar, “bu ilke sayesinde yer bakımından zıt yönlerde büyürler veya küçülürler [...] böylece giderek her yöne ilerleyip, beslenmeye güçleri yettiği sürece yaşamayı sürdürürler. —En azından ölümlü varlıklarda, diğer yetilerin varlığı beslenme yetisine bağlıdır; oysa beslenme yetisi diğer yetiler olmadan da var olabilir. Durum bitkilerde açıktır; çünkü onlarda ruhun diğer yetilerinin hiçbiri yoktur.”⁶³ Kısacası bitkisellik yetisi canlı varlıkların tümünü kapsayan ortak bir paydadır.

Bitkisellik yetisinin ardından bir üst basamağı, dolayısıyla daha gelişmiş bir düzeyi ifade eden duyuşlama yetisi gelir. Bu yeti, –bitkisellik yetisini de taşıdıkları unutulmaması gereken– hayvanlara ve insanlara özgüdür. Aynı zamanda, insan ve hayvanın bitkiden farklılaştığı noktadır da. Duyuşlama yetisine sahip olmak,

⁵⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2.4.415 a24-29.

⁶⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2.4.415 b1-5.

⁶¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2.4.416 b20-25.

⁶² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2.4.416 b10-15.

⁶³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2.2.413 a27-35.

Aristoteles için isteme yetisine de sahip olmak anlamına gelmektedir. Çünkü iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağını Aristoteles, isteme yetisinde görmektedir. “... hayvanların hepsi hiç olmazsa duylardan birine, yani dokunmaya sahiptir ve duyumlamanın olduğu yerde hem haz ve elem, hem de haz ve eleme neden olan şey de vardır ve bu hallere sahip varlıkların iştahı da vardır; çünkü iştah, hoş gidenin istenilmesidir. —Bundan başka bütün hayvanlar besinin duyumlamasına da sahiptir; çünkü dokunma besinin duyusudur. Gerçekte kuru, yaş, sıcak ve soğuk nesnelere bütün hayvanların besinini oluşturur [...] çünkü, ses, renk, ne de koku, hayvanların beslenmesine hiçbir katkıda bulunmaz; tat almaya gelince; o, dokunulabilir niteliklerin biridir.”⁶⁴

Ruhun üçüncü ve en üst noktadaki yetisi ise; yalnızca insana ve Aristoteles’in deyişiyle, eğer varsa insana benzer ya da ondan daha üstün nitelikli bir başka canlı varlığa özgü olabilecek olan akıl yürütme yetisidir. İnsanın düşünme eylemi, yaptığı soyutlamalar, kullandığı semboller hep, sahip olduğu anlığın ürünüdürler. Aristoteles’in insan anlığına özgü olduğunu belirlediği iki niteliğe: anlığın etkin ve edilgin oluşuna geçmeden önce ruh için gidilen bir başka ayrıma değinmek gerekir.

Ruhun, Aristoteles’in belirlenimlerine göre, bu üç yetinin yanı sıra, akıl sahibi olan ve olmayan kısımları bulunmaktadır. Bunlardan akıl sahibi olan kısım akıl sahibi olmayan kısma yol gösterir. Akıldan yoksun yanın bir kısmı bitkilerle ortaktır. Bu nedenle de insanla ilişkili olarak söz konusu edilebilecek erdemlerde bir payı bulunmaz. Aristoteles insan ruhunun bu yanını, insanın uykudaki haline benzetir. “Çünkü uyku, ruhun erdemli ya da fena denilmesini sağlayan etkinliğe arı vermesidir.”⁶⁵ Ruhun bir de, akıl sahibi olmamasına ve onunla çatışmasına karşın, akıl sahibi olan yandan pay alan bir kısmı bulunmaktadır. Nitekim kendine egemen olan bir kişi, akla aykırı olan istek ve arzularını akıl aracılığıyla egemenliği altına almış kişi demektir. Bununla birlikte akıl sahibi kısım da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır: “Biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, öteki de ilkeleri

⁶⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 2.3.414 b1-11. Aynı konuya, aynı biçimde a.g.e.’in 2.2.413 b1-10 kısmında da değinilmektedir.

⁶⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1.1102 b8.

başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan.”⁶⁶ Yani tümüyle akıl sahibi, düşünmeyle ilgili yanla daha çok, gündelik sorunlarla uğraşan, bedensel istek ve arzuları yönlendiren kılışsal kısım. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı kitabında bunlardan ilkin bilimsel yan, ötekine ise tartan yan demektir.

İnsana soyutlama yetisini kazandıran, dolayısıyla kuramla, ilk ilkelerin bilgisiyle uğraşan tümüyle akıl sahibi, bilimsel yan kendi içinde etkin ve edilgin yanlardan oluşan bir yapıya sahiptir. Edilgin akıl, insana, kendi yaşama çevresinden edineceği deneyimleri, bilgileri işleme olanağı veren boş bir levhadır. Etkin akıl ise edinilen bilgileri ilkeler haline, bilim haline getirir. Bununla birlikte edilgin akıl, fiiline gereksinim duyduğu etkin akıldan değer bakımından daha düşüktür. “Çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür.”⁶⁷

Aristoteles tümüyle akıl sahibi kısmın alt başlıkları olan tartan/düşünüp taşınan yanla bilimsel yandan hangisinin huyunun en iyi olduğunu araştırırken ruhu eyleme ve doğruluğa götüren üç temel etmen belirler: Duyum, akıl ve iştah. Çünkü bu üç temel unsurun etkilerinin ele alınmasıyla sözü edilen kısımların erdemleri ortaya çıkarılacaktır, ki aynı zamanda hangisinin huyunun en iyi olduğu belirlenebilsin.

Ancak Aristoteles, başta her ne kadar eyleme yol açan etmenleri duyum, akıl ve iştah olarak belirlediyse de, bunlardan duyumu hemen eylemin ilkesi olmaktan çıkarmıştır. Bunu da, yaban hayvanlarının duyuma sahip olmalarına karşın eyleme katılmamalarıyla temellendirir. Öyle sanıyorum ki, *Nikomakhos'a Etik*'te karşımıza çıkan bu yargı *Ruh Üzerine*'deki şu cümlelerle desteklenebilir: “Duyusal imgeleme, söylediğimiz gibi, diğer hayvanlarda da vardır; oysa tartışan imgeleme yalnız akıllı varlıklarda bulunur; çünkü <bu sonuncular için> bu şeyin veya başka şeyin yapılip yapılmayacağını bilmek, akıl yürütmenin işidir [...] O halde akıllı hayvanlar, bir imgeler çokluğundan hareketle, tek bir imge oluşturabilirler. Ve eksik hayvanlar akıllı yargıya sahip gibi görünmektedirler; çünkü onlar, kaynağı tasımda olan bu (tartışan ç.n.) imgelemeye sahip değildirler; oysa (tartışan) imgeleme yargıyı içerir. —Bu

⁶⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 6.1139 a4-7.

⁶⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 3.5.430 a20.

nedenle akıldışı istekte tartışan yeti yoktur.”⁶⁸ Dolayısıyla, insan için eylemi sağlayan esasta akıl ve iştahdır. Yalnız, aklın da kılısal kısmıdır. Aristoteles bu konunun sınırlarını da *Ruh Üzerine*’de şöyle çizer: “Öyle görünüyor ki, ne olursa olsun, iki tür hareket ettirici yeti var gibi görünmektedir: İstek ve zekâ [...] Bu iki yetinin her ikisi, zekâ ve istek, yerde hareket ettirir: Bir amaç için akıl yürüten zekâyı diğer deyişle, amacı bakımından kuramsal zekâdan ayrı olan pratik zekâyı kast ediyorum. Her istek bir amacın aracıdır; çünkü isteğin nesnesi olan şey, pratik zekânın ilkesidir ve ayırmanın son terimi, eylemin hareket noktasıdır.”⁶⁹

Eylemin nedenlerini betimleyebilme amacıyla alıntıladığımız bu parçaya ve tercihin, *Nikomakhos’a Etik*’te, “iştahlı us ya da düşünce ile ilgili iştah” olarak tanımlanmasına yakından bakılacak olunursa eylemin nedeni olan unsurlardan iştahın, akla göre bir adım daha önde olduğu fark edilebilir. “Böylece hareket ettiren yalnız tek bir ilke, isteme yetisi vardır. Çünkü hareketin iki ilkesi (zekâ ve istek demek istiyorum) olsaydı, hareket ettirmek için onlar, bazı ortak niteliklerinden dolayı hareket ettirici olacaktı. Fakat gerçekte zekâ istek etmeden hareket ettirmez (düşünölmüş istek gerçekte bir istek biçimidir ve akıl yürütme sonucu hareket ettiğimiz zaman, düşünölmüş isteğe göre de hareket ederiz). Tersine istek, akıl yürütmenin dışında hareket ettirebilir; çünkü iştah, bir istek çeşididir [...] Bu nedenle istenen, her zaman hareket ettirir; fakat o, ya gerçek iyilik, ya da görünüşte iyilik olabilir [...] (...Gerçekte zekâ geleceği düşünerek sabretmeyi buyurur, oysa iştah sadece hemen doyurulmak ister, çünkü, şimdi (duyulan ç.n.) haz, geleceği görmediğinden, mutlak olarak hoş gibi ve mutlak olarak iyi gibi görünür.)”⁷⁰

Böylelikle, istek ve arzuların başat etmenler olarak rol oynadığı anlarda aklın kılısal kısmının yol göstericiliğine gereksinim duyduğu kanıtlanmış olur. Çünkü zaman zaman insandaki, büsbütün akıldan yoksun olmasa da, akıldışı diyebileceğimiz yan, salt iştahın koşullandırması nedeniyle, akıl sahibi yana egemen olabilmektedir. Oysa, her ne kadar, her şeyin ilk hareket ettiricisi istenenler, iştah duyulanlar olsa da aklın kılavuzluk ettiği seçimlerde her zaman bir haklılık vardır.

⁶⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 3.11.434 a5-13.

⁶⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 3.10.433 a9-17.

⁷⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 3.10.433 a21-433 b9.

Çünkü akıldan soyutlanmış hareketler, dış etkilere alabildiğine açık oldukları gibi insanın kendisi için yıkıcı bir nitelik de taşıyabilirler. Demek ki, bitki ve hayvandan farklı olarak akıl sahibi olan insanın karşısında seçim yapmak, bir sorun, daha doğrusu bir sorumluluk olarak durmaktadır. Böylelikle insan, gene bitki ve hayvandan farklı olarak, bir değerler sistemi kurabilme şansına sahiptir. Çünkü bir hayvana, hele hele bir bitkiye baktığımızda, sahip oldukları yetiler itibarıyla böylesi bir olanaktan yoksun oldukları göze çarpıyor. Akıl yürütme yetisi sayesinde, aynı zamanda, yargılayan bir varlık oluşuysa insanı hem canlı varlıklar arasında 'başka' kılıyor, hem de kendi kendini gerçekleştirilme olanağına kavuşturuyor. Bu noktada, eğer dikkatler hayvan davranışlarına yoğunlaştırılacak olursa bunların, güttükleri amaç bağlamında haz ya da acıyla sonuçlandıkları görülebilir. Ancak, insanın yalnızca hazzın peşinden koşan bir yaşantı sürmesi tercih edilemez. Çünkü böyle bir durum, doğada onu farklı bir yere yerleştiren akıl yürütme, yani çevresindeki olup bitenleri sorgulayıp bir yargıda bulunabilme yetisinin kullanılmayan bir güç olarak bir kenarda durması; insansal eylemin uzağına düşülmesi, bir anlamda hayvansal düzeyde takılıp kalınması anlamına gelmektedir. Böylelikle de, akıl sahibi olmayan kısmın akıl sahibi kısım üzerindeki olumsuz etkisi daha çok gözlemlenebilmektedir.

a-) Seçim ve Eylem

Bir insanın nasıl biri olduğunun en önemli göstergesi iradi bir biçimde gerçekleştirdiği eylemleridir. Yani bir insan, övgüye ya da yergiye bu eylemler nedeniyle maruz kalır. Ancak, bu noktada belirlenmesi gereken en önemli şey 'isteyerek yapılan'la 'istemeyerek yapılan'ın içeriklerinin ne olduğudur. Aristoteles istemeyerek yapılan eylemleri iki nedene: zorlamaya ve bilgisizliğe dayandırır. Zorla yapılan, "Başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan"dır.⁷¹

⁷¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 3.1109 b35-1110 a3.

Bununla birlikte, daha yaşamsal tehlikeleri⁷² öngörerek yapılan seçimler ve ardından gelen eylemlerde ise, isteyerek mi yoksa istemeyerek mi yapıldıkları konusunda bir belirsizlik vardır. Çünkü bunlar, hem daha çok isteyerek yapılan eylemlere benzemektedirler, hem de –eğer Aristoteles’in, “Eylemlerin isteyerek veya istemeyerek yapıldığı, yapıldığı ana bakılarak söylenmeli,” yargısına dayanarak söylenecek olunursa– eylemin amacı, içinde bulunulan duruma uygun düşmektedir. Ancak gene de bu tür eylemler, o eylemin kendisi için tercih edilmezler.

İstemeyerek bir eylemde bulunmanın diğer nedeni olan bilgisizlikte ise bazı ayrımlar bulunmaktadır: “Bilgisizlikten dolayı bir şey yapan ve bundan tedirgin olmayan insan, yaptığını –bilmediğine göre– isteyerek yapmamıştır, ama –üzüntü duymadığına göre– istemeyerek de yapmamıştır. O halde bilgisizlikten dolayı bir şey yapanlardan, pişman olan için ‘istemeyerek yaptı’ denebilir, ama pişman olmayan için –ötekinden farklı olduğundan– ‘istemeyerek yapmadı’ ifadesini kullanalım.”⁷³ Ancak, bu arada, istemeyerek yapmış olmanın koşulu ayrı ayrı durumlara; ayrıntılandırılırsa, kimin, neyi, ne hakkında, ne durumda, ne ile, ne için ve nasıl yaptığını ilişkin bilgisizliktir. Yoksa belli bir seçime ya da genele ilişkin bilgisizlik değildir.

Aristoteles yaptığı bu temel ayrımın yanı sıra bir başka ayrıma da gider. O da, bilmeden yapmakla bilgisizlikten ötürü yapmak arasındaki ayrımdır. Ve bu ayrımı belirginleştirecek örnekse sarhoş ya da öfkelenmiş birinin eylemleridir. Bu ve benzeri durumlardaki insanların davranışları da bilgisizlikten çok bilmeden eylemeye girmektedir.

Bütün bu anlatılanların ardından ‘istemeyerek yapılan eylem’in başat niteliklerini belirleyebilmek de artık olanaklı. Buna göre, ‘istemeyerek yapılan eylemler’, içinde bulunulan durumun özel koşullarını bilen öznenin neden olduğu eylemlerdir. Ancak, erdemlerle ilişkili olan seçim yapma, isteyerek yapılanlarla aynı anlama sahip değil; isteyerek yapılan eylemlerin kapsamı daha geniş. Çünkü

⁷² Aristoteles az önce alıntılanan ‘zorla yapılan eylem’ tanımı için rüzgârda savrulma örneğini vermiştir. Oysa şimdi, “daha yaşamsal” diye belirlenen tehlikelerden kasıt bizzat yaşamın kendisini tehdit edici niteliktedir.

⁷³ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 3.1110 b20-24.

isteyerek yapılanlarda pekâlâ iştah da söz konusu olabilir. Bu yüzden çocuklar ve hayvanlarda da isteyerek yapılan eylemler görülür; ancak bu, onların bir seçim yaptıkları anlamına gelmez.

Öte yandan, bir tercihe dayalı seçim yapmayla isteme de aynı şey değildir. Çünkü istekler amaçlarla, seçimlerse araçlarla ilgilidir. Bu arada, W. David Ross'un, Aristoteles'in seçim öğretisine ilişkin olarak ileri sürdüğü bir görüşü buraya alıntılanmak yararlı olacaktır. Şöyle diyor David Ross: "Aristoteles, seçimin ereğe değil, araçlara ilişkin olduğunu ileri sürmektedir. Bu ne Yunanca ne de İngilizce kelimenin doğal olarak telkin ettiği bir sınırlama değildir; erekler arasında da, araçlar arasında olduğu gibi bir seçim söz konusu olabilir. Gerçekte, **proairesis**'in (tercihe dayanan seçimin) resmen tartışıldığı iki pasajın dışında [ki bunlar, *Nikomakhos'a Etik*'in 1111 b4-1113 a14 ve 1139 a17-b13 pasajlarıdır] hemen hemen hiçbir zaman araç kavramına işaret edilmez. Gerek *Nikomakhos Ahlakı*'nın geri kalanında ve gerekse Aristoteles'in diğer eserlerinde, o genel olarak 'amaç' anlamına gelmekte ve araca değil, ama bir ereğe işaret etmektedir."⁷⁴ Üstelik insan yapabileceği şeyleri seçer; oysa olanaksız şeyleri isteyebilir de. Bu istenen, daha doğrusu kendileri hakkında iştah duyulan şeyler ancak bir noktadan akla dayanırsa seçimin konusu olabilirler. "Çünkü tercih akılla ve düşünmeyle yapılır."⁷⁵ Enine boyuna düşünme ise gerçekleştirebileceğimiz, elimizde olan, ama her seferinde de aynı olmayıp başka türlü de olabilecek konulara ilişkindir. Dolayısıyla, örneğin bilime değil, daha çok sanatlara özgüdür. Çünkü bilim, aynı koşullar altında aynı sonucu verecektir. Sanat içinse bir olanaklar çokluğundan söz açılabilir.

Erdemli hareketlerin temelinde yatan seçimin düşünüp taşınmaktan tek farkı seçilenin belirlenmiş olmasıdır. Yani yapılan seçim, enine boyuna düşünmenin bir anlamda sonucudur, tamamlayıcıdır. Seçimi yapmış olmak, aramanın artık son bulduğu anlamına gelmektedir. "... 'tercih edilmiş şey', elimizde olan şeyleri düşündükten sonra arzu edilen şey olduğuna göre, 'tercih' de kendi elimizde olan

⁷⁴ W. David Ross, a.g.e., s. 243.

⁷⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 3.1110 b20-24.

şeylerin enine boyuna düşünölmüş arzusu olur; enine boyuna düşünerek karar verdiğimizde, düşünüp taşınmamıza uygun arzu etmiş oluruz.”⁷⁶

Aslında böylelikle, Aristoteles, bir insanın seçimlerinden ötürü sorumlu tutulabileceğinin altını çizer. Çünkü erdemli etkinlikler isteyerek yapılanlar olmalarının yanı sıra bir seçimin de sonucudurlar. Dolayısıyla, tersi bir bakışla, bir insan erdemli olmayan davranışlara da yönelebilir. Ancak bu, Aristoteles’e göre, onun iradesi ve sorumluluğu altındadır. “Hiç kimse istemeden kutlu olmaz, ama kötölük isteyerek oluyor. Yoksa biraz önce söylediklerimizden şüphe etmek ve insanın, çocuklarının olduğu gibi eylemlerinin de başlangıcı ve doğurarı olduğunu söylememek gerekirdi. Bunlar böyle görünüyorsa ve biz [eylemleri] bizde olanlardan başka başlangıçlara götüremiyorsak, başlangıçları bizde olanlar, kendileri de elimizde olanlardır ve isteyerek yapılır.”⁷⁷ Bununla birlikte, bütün insanlar pekâlâ, her ne kadar bize erdemsiz bir davranışmış gibi gelse de, kendileri için iyi olana yöneldiklerini, bu nedenle de sorumlu tutulamayacaklarını ileri sürebilirler. Aristoteles bu savı, insanın amacıyla nasıl biri olduğu arasında sıkı bir ilişki kurarak geçersiz kılmaya çalışır. Yani gene, insanların seçimleri üzerindeki sorumluluğuna göndermede bulunur.

b-) İnsan Yaşamının Amacı: Mutluluk

Aristoteles, insan yaşamının amacını belirlemek amacıyla koyulduğu araştırmasına iyi’yi ele alarak başlar. Çünkü edinilen her bilgi, gerçekleştirilen her eylem ve seçimin arkasında arzulanan bir iyi yatar. Ancak, amaçlardan kiminin, etkinliklerin kendileri olması; kimininse bu etkinliklerden ayrı bazı eserler olması, bunlardan hangisinin en iyi’ye sahip olduğu sorusunu doğurur. Çünkü her sanat ya da bilim dalına karşılık gelen ayrı ayrı iyi’ler söz konusudur. Örneğin doktorlar insanları sağlıklı kılmayı amaç edinirlerken gemi kaptanları güvenli bir yolculuğu amaç edinir. Bunlardan farklı olarak bir de, asıl amaca ulaşabilmenin gerektirdiği daha kısa erimli amaçlar bulunmaktadır. Sözgelimi bir hastaya ilaç vermenin amacı, o kişiyi yeniden sağlığına kavuşturmadır. Benzer bir biçimde, biniciliğe ilişkin tüm sanatların amacı,

⁷⁶ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 3.1113 a7-15.

⁷⁷ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 3.1113 b16-22.

esasta askerlikle ilgili işlerin daha yetkin yürütülebilmesini sağlamaktır. Amaçlar açısından sözü edilen bu geçişlilik, daha doğrusu öncelik-sonralık ilişkisi ister istemez, onların doğuracağı iyi'ler arasında da bir basamaklanmaya neden olacaktır. Ancak, Aristoteles'in, hangi amacın daha iyi olduğuna ilişkin düşünceleri ve dikkate aldığı ölçüt oldukça yalın ve açıktır: "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."⁷⁸ Böylelikle o, kendi kendine yeten, varlığıyla, yaşamdaki etkinlikleri seçilmeye değer kılan bir şey olacaktır. Ne var ki, Aristoteles, Platon gibi bütün durumlara ve seçimlere ilişkin iyi'nin bir 'iyi ideası'ndan kaynaklandığını ileri sürmez. Çünkü, eğer böyle bir 'iyi ideası' söz konusu olacak olursa bu, insanların gerçekleştirebileceği ya da elde edebileceği bir şey olmaktan çıkacaktır. Oysa bir insan için iyi daha çok, onun amacına yönelik yaptığı seçim ve eylemlerdir. Nitekim, insanın amacına ulaşması yolunda yararlı olan bir eylem, o insan için doğru bir eylem olacaktır; tersine, onun amacına erişip iyi bir durumda bulunmasına engel olacak eylemse yanlış olarak nitelenecektir. Onun için, insanın yapıp etmelerine amaç olan iyilerin dışında ya da üstünde bir iyi bulunmamaktadır — her ne kadar bunlar arasında bir ortaklık kurulabilse bile.

Ancak, bir 'iyi ideası' bulunmasa da, iyiler arasında en iyi diye kabul edilebilecek, kendi kendisinin amacı olan bir iyi vardır. Aristoteles'e göre de zaten göz önünde tutulması gereken nokta budur.

Başka bir şey için değil de, bizzat kendisi için istenecek olan amaç, hem sıradan hem de seçkin insanların ortak kabulüyle, mutluluk (*eudaimonia*) olarak daha önceden belirlenmiştir aslında. Ne var ki, yalnızca böylesi bir belirlemede bulunmak Aristoteles için yeterli değildir. Çünkü asıl sorun mutluluk'un içeriğinin ne olduğunda, nasıl tanımlandığında yatmaktadır. Zira her insan mutluluğu zaman zaman, kendi yaşama biçimi ve uğraşları nedeniyle farklı tanımladığından kavramsal bir bulanıklık söz konusu olabilmektedir. Dahası, aynı insan bile mutluluğun ne olduğunu farklı zaman ve durumlarda farklı tarif edebilmektedir. Sözgelimi hasta biri için mutluluk sağlığına yeniden kavuşması anlamına gelebilir. Yoksul biri içinse yaşadığı sefaletten kurtulmak olabilir.

⁷⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1.1094 a19-23.

Bu arada, mutluluğun ne olduğuna ve ne tür eylemlerin mutluluğa yol açtığına geçmeden önce, W. David Ross'un *eudaimonia* (mutluluk) sözcüğünün kapsamı hakkında getirdiği açıklamaya değinmek, bu bulanıklığın biraz olsun giderilmesini sağlayacaktır.

David Ross, Aristoteles felsefesini bütün boyutlarıyla ele aldığı kitabı *Aristoteles*'te, bu sözcüğün Yunanca'nın gündelik kullanımında "iyi talih" anlamına geldiğini, bunun da dış zenginliğe yapılan bir gönderme olduğunu belirtir. Öte yandan *eudaimonia*'nın "mutluluk" olarak yapılagelen alışıldık çevirisinin de *Nikomakhos'a Etik*'e tam olarak uygun düşmediğini söyler. "Çünkü 'mutluluk'un, bizim dilimizde 'zevk'ten sadece süreklilik, derinlik ve dinginlik telkin etmek bakımından ayrılan bir duygu durumuna işaret etmesine karşılık, Aristoteles **eudaimonianın** bir tür etkinlik olduğunda ısrarlıdır; zevk, doğal olarak onunla birlikte bulunsa da, o, her hangi bir tür zevk değildir."⁷⁹ Bu yüzden, David Ross, *eudaimonia* terimini karşılamak üzere, Türkçe'ye "her yönden iyi durumda olmak" olarak çevrilebilecek, "well-being" sözcüğünü önerir. Böylelikle, Aristoteles'in düşünce dizgesini yansıtmaya yolunda mutluluk'un (happiness) taşıyabileceği sözü edilen eksiklikler de giderilmiş olur.

Hiç kuşkusuz David Ross, bu öneri ve çıkarımları İngilizce ve Yunanca arasında yaptığı karşılaştırma sonucunda elde etmiştir ve daha çok İngilizce'yi ilgilendiren bir sorun gibi durmaktadır. Ne var ki, düşünüldüğünde aynı yüzeyselliğin, kimi açılardan Türkçe için de söz konusu olduğu görülecektir. Sözelimi mutluluk zaman zaman Türkçe'de daha kısa süreli bir ruh hali olarak değerlendirilirken Aristoteles *eudaimonia*'yı bütün yaşamı kapsayacak bir etkinlik olarak tanımlar. Kısacası, her ne kadar burada da *eudaimonia* terimini karşılamak üzere "mutluluk" sözcüğü kullanılacak olsa da, David Ross'un sözünü ettiği içerik farklılığının Türkçe için de kesinlikle göz ardı edilmemesi gerekir.

Eudaimonia sözcüğü temelinde yapılan bu açıklamaların ardından artık yavaş yavaş mutluluğun esasta ne olup ne olmadığı konusu ele alınabilir. Mutluluk, kendisi amaç olan, dolayısıyla da kendisi için tercih edilen bir şey olmasının yanı sıra

⁷⁹ W. David Ross, a.g.e., s. 230.

kendine yeter bir şeydir de. Ancak bu kendine yeterlik, Aristoteles'in açıkça ifade ettiği gibi, insanın başkalarından uzak kalması gerektiği anlamına gelmez. Zaten, insanın kendini toplumdan soyutlaması, kendine onun dışında bir yer araması, her şeyden önce, doğasına aykırıdır. Buradaki kendine yeterlikten kasıt, tek başına alındığında eksiksiz görülen ve bu niteliğinden ötürü amaç olan durumdur. Mutluluğunsa, yapılanların amacı olarak en eksiksiz ve en tercih edilir şey olduğu görülüyor. Çünkü bütün insanlar başka şeyleri hep mutluluğa erişmek için yaparlarken, mutlu olmayı başka bir amaç için değil, kendisi için isterler. Bununla birlikte, mutluluğun en eksiksiz şey olduğu da açık. Çünkü, eğer eksiksiz olmasaydı, ona eklenecek başka herhangi bir iyi, mutluluktan daha iyi, ister istemez de daha tercih edilir bir şey olacaktı.

Aristoteles, bu belirlemelerin ardından, mutluluğun ne olduğunun araştırılması konusunda insana özgü işin –eğer varsa tabii– kavranmasıyla da yol alınabileceğini ileri sürer. Çünkü, nasıl ki bir marangozun iyi yaptığı bir iş, onun marangozluğuyla ilgili görülüyorsa insana özgü işin belirlenmesi de onun amaçlarıyla ilgili olacaktır. Öte yandan insanlar, bitkilerle, ruhun yetilerinden olan büyüme ve üremeyi, hayvanlarla da duyumu paylaşmaktadır. Ne var ki bunlar bir etkinlikte bulunabilmek için yeterli değildir. Nitekim, hayvanlara mutlu denememesinin altında da aynı neden yatmaktadır. Çünkü bütünüyle insana özgü olacak bir iş daha üst düzeyde bir yetiyi gerektirir.

Aristoteles insana özgü bu işin, akıl aracılığıyla gerçekleştirilen bir tür eylem yaşamı olduğunu söylüyor. Hatta biraz daha ayrıntılandırarak, akli ölçüt alan bu yapıp-etmelerin bir etkinlik (*energia*) olduğunu belirtiyor. Dolayısıyla bundan da, “Eğer insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliği ise ve belirli bir işin ve bu işte yetkin olanın işinin aynı olduğunu söylüyorsak [...] insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği,”⁸⁰ olduğu sonucu çıkıyor. Çünkü bir şeyin iyi yapılmış olmasının koşulu, o şeyin kendine özgü erdeme göre gerçekleştirilmiş olmasıdır. Üstelik bu etkinlik hali, Aristoteles için kısa süreli gerçekleşen bir şey anlamına gelmemektedir; tersine, yaşamın sonuna kadar sürmesi, o etkinliğin karakteristik özelliklerinden biridir.

⁸⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1.1098 a7-17.

Bu noktada ağırlığını iyice hissettirmeye başlayan soru, gerçekte ne tür bir yaşamın mutluluğa yol açabileceği sorusudur. Yani, başka bir ifadeyle, bütün bir yaşam boyunca sürdürülecek olan etkinlik nedir? Çünkü, eğer bu etkinliğin ne olduğu belirlenebilirse ona özgü nitelikler de birer birer belirginleşmeye başlayacaktır. Bu bağlamda, Aristoteles'e göre, insanların mutlulukla bir tuttukları, ona yol açacağını düşündükleri dört tür yaşam biçimi vardır. Bunlardan ilki, daha çok kaba-saba insanların seçtiği haz yaşamıdır. Çoğunluğun, yalnızca hayvanların amacı olabilecek bu yaşam biçimini seçmesi onların köle gibi görünmelerine neden olmaktadır. Hiç kuşkusuz, burada kast edilen hazlar insanın etkinliklerinden doğan hazlar değildir. Bunlar daha çok, kendine egemen olamayan kişilerin, körü körüne peşinde koştukları hazlardır. Yoksa, Aristoteles'in, etkinliklerin beraberinde doğal olarak ortaya çıkan hazları görmezden geldiği söylenemez.

Hazır yeri gelmişken, Aristoteles'in hazza ilişkin görüşleri üzerinde biraz daha derinleşmek, en azından bütüncül bir yaklaşım sergileyebilmek açısından yararlı olacaktır. Çünkü birçok insan hazzı ölçüt olarak eyleyebilmekte, onun 'en iyi'lerden olduğunu, dahası başlı başına bir etkinlik olduğunu, dolayısıyla da insan yaşamının amacı olan mutluluğa götürdüğünü ileri sürebilmektedir. Nitekim, Aristoteles'in belirttiğine göre, Eudoksos böyle düşünüyordu. En temel gerekçesiye, hem akıl sahibi hem de akıldan yoksun her canlının hazza yönelmesiydi. Ayrıca, Aristoteles'in bir olumsuzluk olarak gördüğü, çoğunluğun hazzı amaç edinen bir yaşama eğilim duymasını o, hazzın kendi başına bir iyi olması yönünde gerekçe olarak gösteriyordu. Üstelik aynı sonuca, hazzın karşıtı olan acıdan hareketle yaptığı akıl yürütme sayesinde bir kez daha varıyordu. Yani, acı kendi başına, herkesin kaçınması gereken bir şey olduğuna göre, bunun karşıtı da herkes tarafından tercih edilmesi gereken bir şey olmalıydı. Aristoteles, Eudoksos'un ileri sürdüğü bu savı şöyle karşılar: "Ama öte yandan, bir 'iyi'ye herhangi bir iyi eklenince, sözgelişi adil davranmaya ölçülü olma eklenince, onu daha tercih edilir kılar. Oysa 'iyi', kendi başına artar. Demek ki bu uslamlama hazzın bir 'iyi' olduğunu, ama başka bir 'iyi'den daha iyi de olmadığını gösteriyor. Çünkü [...] kendi başına iyi olanlardan herhangi biri ile birlikte daha tercih edilir hale gelen başka hiçbir şey de 'iyi'

olmaz.”⁸¹ Dolayısıyla haz, Aristoteles için başlı başına bir iyi değildir. Ancak, kendi içsel doğası itibariyle de, aynen görmeye olduğu gibi tamdır. Çünkü zaman geçtikçe daha kusursuz bir haz alınmaz. Bu yüzden de bir hareket olduğu, buradan gene ilk bölüme göndermede bulunacak olursak, bir *kinesis* olduğu söylenemez. Anımsanacağı gibi hareket belli bir amaca yönelikti ve ancak o amaca eriştiğinde tam oluyordu. Oysa haz, bizzat duyulduğu ânın içinde tam olan bir şey. Bu bakımdan da onu parçalara ayırmak olanaksız. Bununla birlikte, her duyuma göre en iyi, en tam etkinlik duyuma konu olan nesnelere en iyisiyle ilgili en iyi durumun etkinliğidir. Haz da en hoş, en iyi ve en tam etkinliği, içinde bulunan bir huy olarak değil, eklenen bir amaç olarak tamamlar. Nitekim, her duyuma ve ‘teori’ye ilişkin bir haz olduğu Aristoteles tarafından açıkça belirtilmektedir. Kısacası, “düşünülen ya da duyulan, hem de karar verilen ya da teori yapılan şey gerektiği gibi olduğu sürece haz etkinlik halinde olacaktır.”⁸²

Öte yandan Aristoteles, haz ve etkinliğin birbirini tamamlayan unsurlar olmaları nedeniyle insanların yaşamayı ararken hazzı aradıklarını düşünmelerini de yadırgamıyor. Yalnız, bunlar arasındaki karşılıklı ilişkinin, ikisinin aynı anlama gelecek kadar ileri götürülüp bir anlam kargaşasına yol açılmasına da göz yumuyor.

Etkinlikler; doğru-yanlış, dolayısıyla tercih edilir olan ve olmayan gibi farklı türlere sahiptir. Bununla birlikte, bu farklı türden etkinlikler, farklı türden hazlarla tamamlanırlar. Nitekim etkinliklerin kendisiyle, onlara kesinlik kazandıran hazların doğası arasında bir örtüşme söz konusudur. Zaten etkinliği de, bu etkinliğe özgü haz arttırmaktadır. Çünkü insanlar haz aldıkları şeyleri daha iyi değerlendirir ve daha iyi yaparlar. Alınan haz da buna bağlı bir biçimde giderek artar. Etkinliğe yabancı hazlarsa, Aristoteles’e göre, neredeyse ona özgü acıların yaptığı etkiyi yaparlar. Bu bir bakıma, hazların, bağlı buldukları etkinliklerin ayrılmaz birer parçası olduklarının göstergesidir. Bu yüzden de etkinliklere duyulan iştaktan farklıdırlar. Etkinliklerin, farklı etkinliklerin hazları tarafından engellenmeleri de, aslında her etkinliğin farklı bir hazzıya sahip olduğunun bir başka kanıtıdır. Daha çok haz alınan

⁸¹ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 10.1172 b23-33.

⁸² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 10.1174 b33.

şeylerin etkinliği, o sırada –varsa eğer– gerçekleştirilen bir başka etkinlikten uzaklaşılmasına neden olur. Bu yüzden, en çok neden haz alınıyorsa onunla uğraşılmalıdır. Çünkü daha az haz alınan bir etkinlik, eninde sonunda, daha çok haz alınanın etkisiyle anlamını ve işlevini yitirecektir.

İnsan yaşamının temel amacı olan mutluluğu tam olarak sağlayabileceği ileri sürülen yaşam biçimlerinden ikincisi ise onuru amaçlar. Seçkinler ve eylem adamları mutluluğun ancak böylesi bir yaşamın sonucunda elde edilebileceğini düşünürler. Bundan dolayı da, onuru amaçlayan siyaset onların temel uğraşı alanlarıdır. Ne var ki, onur hazdan daha iyi bir amaç olmakla birlikte, onurlandırılardan çok onurlandırana özgü olmasından ötürü, ait olduğu yaşam biçimi insanı mutluluğa götüren asıl yaşam biçimi değildir. Ayrıca, mutluluğun bir dinginlik hali olduğu göz önüne alınacak olursa, siyasal eylemlerin böylesi bir nitelikle bağdaşmadığı görülür. Çünkü “erdeme uygun eylemlerden siyasetle ve savaşla ilgili olanlar büyüklük bakımından öne çıkıyorsa, bunlar dinginlikle ilgili değildir, bir amaca yönelir, kendilerinden ötürü tercih edilesi eylemler değildir”ler.⁸³

Üçüncü bir amaç olarak karşımıza çıkan servet edinme isteğinin de mutlu bir yaşamın anahtarı olduğu söylenemez. Çünkü, her şeyden önce, edinilecek olan servet bir amaç değil, belli şeyleri gerçekleştirebilme yolunda olsa olsa bir araçtır. Bu bakımdan, o da mutluluğun kendi kendisinin amacı olmasıyla ters düşer.

Aristoteles’in üzerinde durduğu son yaşam biçimi ise *teoria* (temaşa) yaşamıdır. Ve bu yaşam biçimi insanın ayırıcı yanı olan akli aracılığıyla gerçekleştirilen bir eylem yaşamıdır.

Bir insan için en iyi amaç olan mutluluğun, ruhun erdeme uygun bir etkinliği olması, bir başka noktayı: erdeme uygun etkinliği de ele almayı gerektirir. Hoş şeyler, az önce yukarıda da değinildiği gibi, insanların çoğunda bir kararsızlığa, bir çatışmaya neden olur. Çünkü bunlar doğaları gereği hoş şeyler değildirler. Oysa, güzeli arayıp sevenler için hoş olan, yalnızca doğaları gereği hoş olan şeylerdir. Aristoteles, erdeme uygun eylemlerin de bu tür eylemler olduğunu; hem kendileri,

⁸³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10.1177 b16-19.

hem erdemi sevenler için hoş olduklarını belirtir. Erdemli davranışları seçenlerin yaşamının hazza ayrıca gereksinim duymaması, tersine hazzı zaten kendi içinde barındırıyor oluşu da, bu temel önermeye dayanmaktadır. Dolayısıyla erdeme uygun eylemlerin kendileri aynı zamanda hoş eylemlerdir de. Ayrıca, buna bağlı olarak, en iyi ve en güzel eylemler oldukları da rahatlıkla söylenebilir. Yani sonuç olarak, ruhun erdeme uygun etkinliği olan mutluluk, en iyi, en güzel ve en hoş şeydir.

Erdeme uygun etkinlikte bulunma doğal olarak erdemin bir özelliğidir; ancak, en iyinin, erdeme sahip olmayla –yani onun bir huy olduğunu ileri sürmeyle–, erdemli davranışlarda bulunduğunu –yani bir etkinlik olduğunu– düşünmek arasında derin bir farklılık bulunmaktadır. Çünkü huy, uyuyan ya da bitkiye benzer bir yaşam süren birinde olduğu gibi, hiçbir iyiyi, dolayısıyla da mutluluğu, meydana getirmeyebilir. Oysa bu, bir etkinlikte olanaksızdır. Etkinlik, iyi bir eylemi her zaman beraberinde getirecektir. Zaten mutluluğun, kendisi için tercih edilen bir etkinlik olması da buna dayanmaktadır. Daha önce de söylendiği gibi, kendisi için tercih edilenler, onlardan, etkinliğin dışında herhangi bir şey beklenmeyen etkinliklerdir. Dolayısıyla, ilk bölüme bir gönderme yapacak olursak, bir hareket (*kinesis*) değil, tam anlamıyla bir etkinlik, yani *energia*'dirlar. Ve onun bütün özelliklerini (tam ve mükemmel olma, kendi amacını kendi içinde taşıma, belli bir zamana bağlı bulunmama...) taşırlar. Böylelikle ilk bölümde yapılan *energia* ve *kinesis*'e ilişkin belirlemeler, insan yaşamının başlıca amacı olan mutluluk'un da bir etkinlik (*energia*) olmasıyla Aristoteles'in ahlak öğretisindeki yerini bulmuş olur.

Bu arada, az önce yukarıda insansal iyinin, ruhun erdeme uygun etkinliği olduğunun belirtilmesi bizi, Aristoteles'in iyi için yaptığı üçlü tasnife götürür. Aristoteles'e göre iyiler üç kısma ayrılmaktadır: Dış iyiler, ruhla ilgili iyiler ve bedenle ilgili iyiler. Ruhla ilgili olanlar en önde gelen ve tam anlamıyla iyidirler. Ruh etkinlikleri de, doğal olarak bu kısmın sınırları içindedir. Buna bağlı olarak bazı eylem ve etkinliklerden oluşan amacın da ruhla ilgili iyilerden olduğu söylenebilir. Öte yandan, mutlu birinin de ruhla ilgili iyilerden ötürü bu durumda olduğu artık açıkça belirlenebiliyor.

Ancak insanın tam anlamıyla mutlu olabilmesi onun yalnızca akla dayanan etkinliklerinin sonucunda gerçekleşemez. Ruhla ilgili iyilere gereksinim duyduğu kadar dış iyilere de gereksinim duyar: “... çünkü yaşamak için yeterli 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 –sözgelisi soyluluktan, iyi çocuklardan, güzellikten– yoksun olmak ise kutluluğu 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.”⁸⁴

Aristoteles’in mutluluk konusunda üstünde durduğu bir başka soru da onun öğrenilebilir bir şey olup olmadığına ilişkindir. Başka bir deyişle mutluluk, insanlarda Tanrı vergisi bir özellik midir, yoksa herhangi bir biçimde öğrenilerek gerçekleştirilebilecek bir şey midir? Çünkü, eğer öğrenilebilir ya da sonradan gerçekleştirilebilir bir şey değilse, bazı insanlara Tanrı tarafından bahşedilmiş bir ayrıcalık olacaktır. Böylelikle de insanların bir kısmı, ona ulaşma şansını daha baştan yitireceklerdir. Ancak, bütün bunlar bir kenara, mutluluk, yalnızca en iyi amaç olmasıyla bile Tanrısal bir şeydir. Öte yandan, seçim ve eylemlerinde aklın kılavuzluğunu benimseyen herkesin, belli bir öğrenim ve çabayla, bu Tanrısal etkinliğe katılabileceği açıktır. Dolayısıyla, ayrıcalıksız her insanın, en azından mutlu olabilme gizilgücüne sahip olduğu söylenebilir. Bu, aynı zamanda insanın, bitki ve hayvandan farkını da bir kez daha gösterir. Nitekim bir hayvana, daha önce de belirtildiği gibi, hiçbir zaman mutlu denemez. Çünkü doğal yapılarından ileri gelen kısıtlılıkları onların etkinlikte bulunmalarına olanak tanımaz. Aynı biçimde, bir çocuğun da mutlu olduğu, olabileceği söylenemez. Çünkü mutluluk için hem erdemin, hem de yaşın tamı gerekmektedir. Ama bu, bir insanın ancak öldükten sonra mutlu olabileceği gibi bir anlama gelmez. Burada önemli olan sürekliliktir. Yaşamın birçok talih ve talihsizlikle dolu olması, insanın etkinlik halinde oluşunu değiştirmemelidir. Çünkü mutluluk, kayıtsız şartsız bunlara bağlı olamaz. Mutluluğu yaşamının amacı kabul etmiş biri, “... hep ve herkesten çok erdeme uygun olan şeyleri yapacak ve görecektir, talihin cilvelerine de en iyi ve en uygun şekilde

⁸⁴ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1.1099 a32-1099 b7.

katlanacak, gerçekten iyi ve pürüzsüz, dört dörtlük bir kişi olacak [...] küçük talihsizlikler yaşamın yönünü değiştirmeyecek, birçok büyük talihlilikler ise yaşamını daha kutlu kılacaktır.”⁸⁵

O halde, bu düşünce dizgesine göre mutlu kişi kolay etkilenen ve değişen biri de değildir. Bir ömür boyu, amacını kendi içinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan, bunun yanı sıra dış iyilere de gereken önemi veren biridir.

Mutluluğun övülür şeylerden biri mi, yoksa onlara göre daha değerli bir şey mi olduğu konusuna gelindiğindeyse, Aristoteles’in ilk yaptığı şey, övülür şeyin ne olduğu ve bizim onu neden ötürü övülür bulduğumuzu belirlemektir. Övülen şeyler ona göre iki nedenden ötürü, belli bir özelliğe sahip olmalarından ve belli bir şeyle ilintili olmalarından ötürü övülmektedir. Dolayısıyla, iyi ve erdemli bir insan da eylemlerinden ve ortaya koyduğu eserlerinden ötürü övülecektir. Ne var ki Tanrı gibi, zaten en iyi ve bütüncül nitelikleri *kendi içinde* barındıran varlıklara övgüde bulunulmaz. Çünkü bir varlığın övülebilmesi için, onun bir şeyle ilintisinin kurulması gerekir. Oysa Tanrı, dışsal herhangi bir şeye gereksinim duymaz. Bu yüzden, Tanrı’ya övgüde bulunmaktan daha fazla bir şey yapmak gerekir; ki bu da, onu mutlu ve kutlu saymaktır. Aynı durum insanlar için de geçerlidir. Onların da, Tanrısal özellikler taşıyanları mutlu sayılır. Ancak, bir insanın mutlu sayılması, onun, sözgelimi övülür şeylerden olan adil olmaya sahip olmasıyla hiç de aynı şey değildir. Çünkü bu ikisi arasında, ne olursa olsun bir durum farklılığı söz konusudur. Mutluluk, bir insanın içinde bulunabileceği en iyi ve en yetkin durum olarak nitelendiğinden bütün övülür şeylerden daha üstündür. Bir başka deyişle, övgüsü yapılan şeyler, bir eylemin iyi diye nitelenmesini sağlayan erdemlerdir. Mutluluksa kendisi amaç olan şeylerdendir ve iyi eylemler, esasta hep bu amaca ulaşmak için gerçekleştirilir.

⁸⁵ Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1.1100 b18-25.

c-) Erdemler

Aristoteles'in ahlak öğretisini ele alırken erdemler üzerinde durmanın gerekliliği, insanın en temel amacı olan mutluluğun, ruhun erdeme uygun bir etkinliği olmasından kaynaklanmaktadır. Yani erdem, mutlu bir yaşam sürebilmeyi sağlayan etkinliğin özniteliğidir.

İnsana özgü erdem öncelikle, beden değil ruhun erdemidir. Ruhsa, anımsanacağı üzere, akıl sahibi olan ve akıl sahibi olmayan diye iki kısımdan meydana gelmekteydi. Akıl sahibi olmayan kısım, hayvanlarla ve bitkilerle paylaştığımız yaşam biçimine ait yetileri yansıtırdı; ruhun akıl sahibi olan kısmı insanın öteki canlılara göre ayırıcı yanını temsil etmekteydi. Bunlarla birlikte, ruhun akıl sahibi olan yanının da kendi içinde ikiye ayrıldığını; bir yanda akıl yürütebilen ve plan yapabilen asıl kısım bulunurken, diğer yanda ona tâbi olan, en azından ona tâbi olduğunda erdemli davranışlar sergileyebilen bir kısmın olduğu söylenmişti. Nitekim, aklın belirleyici rolü, kendine egemen kişinin davranışlarından da açık bir biçimde gözlemlenebilmektedir.

Erdemler, Aristoteles tarafından işte ruhun bu akıl sahibi kısmına ait ayrımlara göre belirlenmiştir. Zira, “insanı tüm diğer varlıklardan ayıran salt kendine özgü fonksiyonu ruhun akıllı parçasının faaliyetinde bulan Aristoteles, erdemi bir varlığın fonksiyonunu en iyi bir biçimde yerine getirme hâli, mutluluğu da ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti olarak”⁸⁶ tanımlamaktaydı. Dolayısıyla, akıl sahibi kısım kendi içinde ikiye ayrıldığından, biri düşünce (*dianoetik*) erdemleri, öteki karakter (*eudamonik*) erdemleri olmak üzere iki tür erdemden söz edilebilir. Bunlardan, düşünce erdemleri belli bir eğitim sonucunda oluşur ve gelişirler. Bu yüzden de zamana ve deneyime gereksinimleri bulunmaktadır. Karakter erdemleri ise alışkanlıkla edinilen erdemler olmakla beraber insanlarda doğuştan bulunmazlar. Taşın, doğası gereği sürekli aşağı doğru gitmesi örneğinde olduğu gibi, herhangi bir özelliğe sahip olan bir şeyin başka türlü bir alışkanlık edinmesi olanaksızdır. Ne var ki, insanlar erdemler konusunda, bir yandan da onları alışkanlıkla edininip

⁸⁶ Ahmet Cevizci, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. baskı, Bursa: Asa Kitabevi, 2000, s. 203.

geliştirebilme yeteneğine sahiptirler. Her ne kadar, bu yetenek başlangıçta tam anlamıyla gelişmiş olmasa da, zamanla onu yetkinleştirebilme olanağı bulunmaktadır. Nasıl ki ev yapa yapa mimar olunuyorsa, buna benzer biçimde, adil şeyler yapa yapa da adil biri olunur. Çünkü, Aristoteles'in ifadesiyle, "her erdem aynı şeylerin yapılmasıyla ve aynı şey aracılığıyla hem oluşur hem yok olur."⁸⁷ Zaten erdemlere eğer böyle alışkanlıkla sahip olunamıyorsa, herkesin doğuştan iyi ya da kötü olması gerekirdi.

Aristoteles, ruhta olup bitenleri üç başlık altında topluyor ve erdemin bunlardan biri olması gerektiğini söylüyor. Bu üç şey: Duygular (etkilenimler), olanaklar ve huylardır. Öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç gibi haz ya da acının izlediği şeyler, bu tasnife göre duygu başlığı altında toplanmaktadır. Öfkelenmemizi, korku duyabilmemizi, kısacası az önce sıralanan duyguları yaşayabilmemizi sağlayan şeye ise olanak adı verilmektedir. Huylarsa, bu duygulanımlardan doğan iyi ya da kötü durumdur. Buna göre, erdem bir duygu olamaz. Çünkü insanlar, yaşadıkları duygular sonucunda iyi-kötü diye adlandırılmazlar; erdemlerine ya da karşıtı olan kötülüklerine göre değerlendirilir, ardından da onlara göre övülür ya da yerilirler. Aynı zamanda duyguların bir seçime dayandıkları da söylenemez; duygular bu bakımdan edildirler. Buna karşılık, erdemler bazı seçimlere dayanmak durumundadırlar. Ayrıca, duygulanımlar aracılığıyla harekete geçirildiğimiz, erdemler konusundaysa yalnızca belli bir yatkınlık taşıdığımız söylendiğinden, erdemler birer olanak olarak da görülemezler. Çünkü, olanak dediğimiz şeyler insanlarda doğal olarak bulunmaktadır. Oysa iyi ve kötü, insanın doğası nedeniyle taşıdığı nitelikler değildir. Bütün bunlardan çıkan sonuç doğrultusunda söylenebilecek şeyse, erdem bir huy olduğudur.

Ancak, bu noktada erdemlerin birer huy olduklarını söylemek yetmez; nasıl bir huy olduklarını belirlemek de en az onların bir huy olduklarını belirlemek kadar önemlidir. Temelde, bir insanın ne tür bir huya sahip olacağını onun eylemleri belirler. Nitekim, sürekli aynı şeylerin yapılması, erdemlerin meydana gelmesine ya da onlardan bütünüyle uzaklaşılmasına yol açar. Dolayısıyla, eylemde bulunanlar her zaman, içinde buldukları durumu göz önünde bulundurmalıdırlar.

⁸⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2.1103 b7.

Erdemli ya da erdemsiz bir eylemde bulunma, Aristoteles'e göre haz ve acıyla ilişkilidir. "Yaptıklarımızı izleyen haz ya da acı, huyların belirtisi sayılmalı: Bedensel hazlardan uzak kalan ve bundan hoşnut olan ölçülü, bundan yakınan ise haz düşkünüdür; tehlikelere dayanan ve bundan hoşnut olan ya da üzülmeyen yiğit, üzülen ise korkaktır."⁸⁸ Yani karakter erdemleri haz ve acılarla ilgilidir. Pek çok insan haz yüzünden olmadık şeyler yapabilmektedir. Bunun yanı sıra acıdan da aynı derecede uzak durma isteğindedirler. Ancak, erdem, açıklığa kavuştuğu üzere, eylem ve duygularla ilintilidir. Bu da, haz ya da acıyı, ister istemez beraberinde getirir. Zaten haz almamak gibi bir amaç söz konusu değil. Dahası, bu olanaksız. Çünkü haz, bütün canlı varlıklarda ortak. Burada acıya neden olan şey, insanların yanlış zamanda, yanlış hazların peşinden, yanlış bir biçimde gitmeleri. Yoksa insan, hiç kuşku yok ki, akılsal bir varlık olmasıyla birlikte, doğası gereği, bedensel isteklere de sahip bir varlıktır. Zaten, insanın nihai amacı olan mutluluk da hem bedensel, hem de ruhsal yetkinliğin sağladığı uyum sonucunda gerçekleşen bir etkinlik olarak tanımlanır.

Bununla birlikte, mutluluğa yol açacak olan etkinliklerin erdemli sıfatını kazanabilmeleri, yalnızca onların gerektiği gibi yerine getirilmeleri koşuluna değil, bizzat onları gerçekleştirenlere de bağlıdır. Yani bir insan, sözgelimi adil ve ölçülü bir şeyi, adil ve ölçülü biri olmadığı sürece gerçekleştiremez. Bunun için de, öncelikle yaptığının bilincinde olup o eylemi kendisi için seçmesi ve bunu da kararlı bir biçimde yerine getirmesi gerekir. Ancak o zaman, bir insan erdemli bir davranışta bulunmuş olur. Çünkü öteki türüstü, iyi bir insan olmadan da iyi bir eylemde bulunulabileceği gibi, kendi içinde çelişen bir durum yaratacaktır.

Her erdem neye bağlıysa onun, iyi durumda olmasını ve işini en iyi biçimde gerçekleştirmesini sağlar. Aynen gözün erdeminin, gözü ve onun görme işlevini erdemli kıldığı gibi. Aynı şey, insanların sahip oldukları erdemler için de geçerlidir. Onlar da, insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huylardır.

⁸⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 2.1104 b4-8.

Her bölünebilir sürekli şeyde olduğu gibi, ayrı ayrı duygular ve eylemler için de, her insana göre değişen bir ‘daha az’, ‘daha çok’ ve ‘orta’ nokta vardır. Her ne kadar, bu orta nokta kişilere göre değişken olsa da, tanım itibariyle genel geçer bir içeriğe sahiptir. Orta, bir şeyin iki ucuna eşit uzaklıkta olan noktadır ve bu tanım, herkes için geçerlidir. Öte yandan, tek tek her insan göz önüne alındığındaysa, o kişiye göre ne eksik ne de fazla olandır ve bu, herkes için aynı şey değildir.

Karakter erdemleri, duygular ve eylemler konusunda bu orta noktayı amaçlayan erdemlerdir. Gerektiği zaman, gereken kişilere karşı, gerektiği kadar öfkelenmek, acımak, onları arzu etmek ya da onlardan korkmak orta olandır ve karakter erdemlerine özgüdür. Kötü olansa, duygularda ve eylemlerde gerekenden fazlasını ya da eksikliğini seçmektir. Dolayısıyla, karakter erdemleri tercihi içeren seçimlere dayalı bir huydur da.

Aristoteles, genel olarak, her duygu ve eylemin bir orta’ya sahip olduğunu savunmakla birlikte bazı eylem ve duyguların ortasının olamayacağını belirterek, karakter erdemleri konusunda bir ayrıntılandırmaya gider. Sözelimi kıskançlık, utanmazlık, zina, hırsızlık, adam öldürme gibi duygu ve eylemler, aşırılıklarından ya da eksikliklerinden ötürü değil, doğaları gereği kötüdürler. Bu yüzden de, bunlarda yanlışa düşmemek olanaksızdır. Ayrıca karakter erdemleri, Aristoteles’e göre bazen aşırılığa bazen de eksikliğe yakın görünmektedirler. Bu durum, kimi zaman olguların doğası nedeniyle ortaya çıkar. Bir ucun, öteki uca göre ortaya daha yakın oluşu, ister istemez, onun değil de ötekinin daha zıt olduğu sonucunu doğurur. Örneğin cesaret, doğası gereği gözü pekliğe korkaklıktan daha yakın olduğundan, cesaretin karşıtının korkaklık olduğu söylenir. Ortanın, iki uçtan birine yakın görünmesine yol açan ikinci nedense bize dayanmaktadır. Doğal olarak yatkın olduğumuz şeyler bize, ortaya daha karşıtmış gibi gelir. Bir örnek vermek gerekirse, doğal olarak eğilimimiz olan hazlar ölçülülüğe daha karşıtmış gibi dururlar. Ne var ki, haza karşı temkinli olmak gerekir. Çünkü, haz konusunda tarafsız bir yargıda bulunmak insan için oldukça güçtür.

Böylelikle karakter erdemlerinin “orta olmalar olduklarını, onları oluşturan eylemleri yapmayı sağlayan huylar olduklarını, elimizde olduklarını ve isteyerek

edinildiklerini ve sağ aklın buyurduğu şekilde olduklarını⁸⁹ söylemiş oluyoruz. Geriye ise, Aristoteles'in belirlediği, tek tek her duygu ve eyleme özgü erdemlerin neler olduğunu irdelemek kalıyor.

Burada ilk olarak ele alınacak erdem, korkular ve cüretlerle ilgili bir orta olma olan yiğitliktir. Hemen hemen bütün kötülüklerin, insanı doğal olarak korkuttuğu gözlemlenebilse de, Aristoteles, yoksulluk ya da hastalık gibi insanın kendi elinde olmayan şeylerden korkmaması gerektiğini söyler. Bu gereklilik, yiğit birinin korkulan şeylerin tümüyle ilgili olmadığının da dayanak noktasıdır. Çünkü, elde olmayan şeylerin yol açtığı korkularla baş etmek yiğitlik değildir. Yiğitlik, bir insan için en değerli şey olan yaşamın yitilmesiyle, yani ölümle ilgilidir. Çünkü ölüm, tam anlamıyla bir sondur. O noktadan sonra artık iyi-kötü diye bir değer yargısından söz edilemez.

Ne var ki bu söylenenlerden de, her türlü ölümün yiğit kişiye ilgilendirdiği anlamını çıkarmak yanlıştır. Nitekim yiğitlik, ancak savaş gibi soylu amaçlar uğruna göze alınan bir ölüm karşısında korku duymayan insanlara özgü bir erdemdir. Hiç kuşkusuz, gücünü aşan tehlikeler söz konusu olduğunda yiğit kişi de korku duyacaktır. Ancak o, böylesi durumlarda korkusunu akli aracılığıyla denetim altına almasını bilecek ve yapması gerekeni yerine getirecektir. Onun, korkulacak durumlar karşısında korkmamak yönünde aşırıya kaçan cüretliyle korkmak yönünde aşırıya kaçan korkak arasında bir orta olduğu unutulmamalıdır. "O halde korkulması gereken şeylerden ve gerekli nedenlerden dolayı gerektiği şekilde ve gerektiği zaman korkan, cesaret edilmesi gereken şeyleri yapmaya cesaret eden kişi yiğittir; çünkü yiğit kişi yakışan biçimde ve aklın gösterdiği şekilde etkilenir ve eylemde bulunur."⁹⁰ Eylem, anımsanacağı üzere Aristoteles'in ahlak öğretisinde nihai amaca yönelik bir araçtır. Nitekim, erdemli bir davranış olan yiğitlik de aklın kılavuzluğunda gerçekleştirilmiş, nihai amaca yönelik bir eylemdir.

Aristoteles, soylu bir ölüm karşısında korku duymamak olarak tanımlanan asıl anlamdaki yiğitliğin yanı sıra beş tür davranışa daha farklı nedenlerden ötürü

⁸⁹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 3.1114 b27-29.

⁹⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 3.1115 b18-20.

yiğitlik dendiğini belirtiyor. Asıl anlamdaki yiğitlikle aynı şey olmasalar da, bu davranışlara yiğitlik denmesinin nedeni, gerçek anlamdakiyle olan yakınlık ya da benzerlikleridir. Genel olarak yurttaşların sergilediği cesur davranışlar, asıl anlamdaki yiğitlikle karıştırılan ilk davranış biçimidir. Yurttaşlar çoğunlukla yasalardan kaynaklanan cezalardan korktukları ya da çevrelerindeki öteki insanların, davranışları üzerinde olumsuz bir yargıda bulunacaklarından çekindikleri için erdemli davranışlarda bulunurlar. Dolayısıyla, bir yanıyla da olsa, bir zorunluluk söz konusudur. Ne var ki, bu zorunluluk, asıl anlamdaki yiğitliği bu tip cesur davranışlardan ayıran en önemli noktadır. Çünkü gerçek yiğitlik herhangi bir zorunluluğa gereksinim duymaz; koşullar sonucu kendiliğinden öyle davranılır. Yiğitlik olarak anılan bir başka tutumsa asker olmayanların, sanki askerlerin deneyimlerine sahiplermiş gibi bir rahatlıkla sergiledikleri davranışlardır. Sıradan insanların, bu askeri deneyimlerden yoksun olmalarından kaynaklanan gözü pek davranışları, onların yiğit insanlarmış gibi bir izlenim bırakmalarına yol açabilir. Oysa tehlikenin boyutlarının farkına vardıklarında, yiğit bir insanın kesinlikle yapmayacağı bir şeyi yapıp kaçarlardı. Kimilerinin yiğit biri olarak anılmalarına neden olan bir başka gerekçe de öfkedir. Yiğit kişilerin öfkeyi, seçerek ve belli bir amaç doğrultusunda motive edici bir unsur olarak kullandıkları doğrudur. Ancak, bir seçim ve amaçtan yoksun olarak öfkelenmek, olsa olsa saldırıya uğramış bir yaban hayvanının öfkesine benzer. Tehlikelere, böyle bir öfkenin koşullandırması sonucu atılmaksa yiğitlikten çok gözü karalığa denk düşer. Bu bakımdan, akıldan yoksun davranışlardır. Gözü kara kişilerin yanı sıra iyimser kişiler de yiğit değildir. Çünkü iyimserler hiçbir zarara uğramayacaklarını varsayarak davranırlar. Ancak, olaylar beklemedikleri bir biçimde gelişince kaçarlardı. Oysa yiğit biri, beklenmedik durumlarda gösterdiği soğukkanlı tavır ve korkusuzluk nedeniyle ötekilerden farklıdır. Onun yiğitliği hazırlıklı olmasından değil, onu bir huy olarak taşımasından kaynaklanır. Yani, ansızın gelişen olaylar karşısında huyuna uygun bir biçimde davranır. Her koşulda, taşıdığı huya uygun davranışlar sergilemesiyse beklenmedik olaylar karşısında bocalamasını önler. İyimserler gibi, bilmeden eylemde bulunanlarda yiğit biri görünümüne sahiptirler. Ancak, onlar da gerçek durumun farkına vardıklarında bu görünümünden sıyrılırlar.

İnsanın, ruhun akıldışı yanına özgü arzu ve isteklerini kılıfsal akıl aracılığıyla düzenlemesi sonucu ortaya çıkan bir başka karakter erdemiye ölçülülüktür. Ölçülülük, aşırıya kaçılacak hazlar konusunda bir orta değildir. Ancak, burada sözü edilen hazlar düşünme yetisine ilişkin olanlar değildir. Çünkü düşünsel hazlar bedeni etkilemez. Nitekim, burada etkilenen düşünme yetisi olduğundan bu tip hazlar konusunda kimsenin, aşırıya kaçtığı ya da ölçülü davrandığı söylenmez. O halde ölçülülük bedensel hazlarla ilgili bir orta değildir. Ne var ki, erdemli bir davranış için ölçülü olunmasının gerektiği bedensel hazlar arasında görme, işitme ve koklama bulunmamaktadır. Ölçülülük, ancak daha hayvani olan hazlarla ilgilidir; ki bunlar, dokunma ve tatmayla ilgili yeme-içme ve cinsel ilişkiden doğan hazlardır.

Ölçülü olunması gereken bu hazlar konusunda aşırıya kaçanlar, bunları başka şeylere tercih edenler haz düşkünleridirler. Bu yüzden, hem bunları arzu ettiklerinde, hem de bunlara ulaşamadıklarında acı çekerler. Hazları yaşamak konusunda eksiklik gösterenler ise bu orta yol öğretisinde bir adları bulunmamaktadır. Çünkü, Aristoteles'e göre, hiç kimse için hazlardan hoşlanmadığı söylenemez. Kaldı ki, böylesi bir duyarsızlık insanca da değildir. Önemli olan, bu hazlar konusunda ortayı bulmuş olmaktır. Yoksa hoş olana duyulan arzu zaten doymak bilmez. "Bunun için ölçülü kişinin arzulan yanı akılla uygunluk içinde olmalıdır; nitekim ikisinin de ulaşmak istediği güzel olandır; ölçülü kişi de gerekenleri, gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzu eder; akıl da bunu buyurur."⁹¹

Bir başka erdem olan cömertlikse mal mülk konusunda, daha doğrusu malın kullanımı konusunda orta değildir. Cömert kişi, malın kullanımına ilişkin erdeme sahip olduğundan, doğal olarak, onu en iyi gene o kullanacaktır. Cömert kişinin en başta gelen özelliği, daha fazla mala sahip olmaya çalışmak değil; tersine, gereken yerlere, gerektiği zaman ve elbette gerektiği kadarıyla harcama yapmaktır. Çünkü doğası gereği erdemli davranış, iyilik görmekten çok, iyilik yapmayı gerektirir.

Cömertliğe göre, aşırılık ve eksiklik ifade eden iki uç durumsa savurganlık ve cimrilik olarak adlandırılmıştır. Savurganlık, vermede ve başkasından bir şey almamada aşırıya kaçmaktır. Cimrilikse, kendini, başkalarına bir şey vermede

⁹¹ Aristoteles, *Nikomakhos 'a Etik*, 3.1119 b14-22.

eksiklik, başkalarından bir şey almada ise aşırılık olarak dışavurur. Her ne kadar ikisi de erdemden yoksun birer uç nokta olsalar da, savurganlık cimriliğe göre daha iyi bir huy gibi alınmaktadır. Çünkü savurgan kişi, kendisi farkında olmadan birçok kişiye yarar sağlayabilir. Oysa cimri birinin hiçbir koşulda kimseye bir yararı dokunmayacaktır. Öte yandan, savurgan kişilerin çoğunun hazza düşkün oldukları kolaylıkla belirlenebilir. Bunun nedeni ise, güzele uygun bir yaşam sürmemeleridir. Ne var ki, bir yol gösteren olduğu takdirde, hiç olmazsa bu aşırı yönlerini bir kenara bırakıp cömertliğe doğru yaklaşabilme gizilgücüne sahiptirler. Cimrilik içinse buna benzer bir değişim olasılığından söz bile açılmaz.

İnsanların yaptığı harcamalar konusunda ele alınan bir başka erdem de ihtişamdır. Ancak, ihtişamın bir erdem olarak belirlediği harcamalar, cömertliktekinden büyüklük olarak farklıdır. Yani, muhteşem diye, küçük şeylerde gerektiği kadar harcayana değil de, büyük şeylerde gereğince harcayana denir. Nitekim, her muhteşem insan aynı zamanda cömert bir insanken her cömert insan muhteşem değildir. Muhteşem kişi, yapılan harcamanın işe, işin de yapılan harcamaya uygunluğunu gözetecektir. Bundan dolayı da, parasını ne kadar ya da daha az nasıl harcayacağından çok, işe en yakışır biçimde nasıl harcayacağını düşünür. Yapılan harcamanın amacı, ortaya konan eseri daha da gösterişli kılmaktır. Ancak, eser için yeterli harcamanın yapılıp yapılmadığının yanı sıra, o harcamayı yapanın kim olduğu da önemlidir. Çünkü yapılan harcama, yapan kişiye de uygun düşmelidir. Bu yüzden, yoksul biri muhteşem olamaz. Çünkü, ne yaparsa yapsın, erdeme uygun gerekli harcamayı yapamayacaktır. Ötekiler gibi bir orta olan ihtişamın eksikliğine eli sıkılık, aşırılığına ise gösteriş budalalığı denir. Gösteriş budalası, yaptığı harcamaları güzel bir şey ortaya koymak amacıyla yapmadığından harcamalarında ölçüsüzdür. Ve bu ölçüsüzlüğün hayranlık uyandıracağını sanır. Eli sıkı ise muhteşem bir şey yapmak için gereken harcamayı hiçbir zaman yapamayacaktır. Hep, aynı işin daha az harcamayla nasıl yapılacağını düşündüğünden gereken sonucu elde edemeyecektir.

İnsan için önemli bir yere sahip karakter erdemlerinden bir tanesi de yüce gönüllülüktür. Yüce gönüllü insan, onurlar ve onursuzluklar konusunda gerektiği gibi olan insandır. Bu da, onun değerleri bakımından üstün bir kişiliğe sahip olduğunu

gösterir. Öte yandan, yüce gönüllülüğün, diğer karakter erdemlerinden önemli sayılabilecek bir farkı vardır. Yüce gönüllülük öncelikle kendi dışındaki erdemlerde de yüce olabilmeyi gerektirir. Bu bakımdan da, Aristoteles'in deyişiyle, erdemlerin süsü gibi bir şeye benzer. Yüce gönüllü bir insanın peşinde olduğu tek şey, iyi insanlar tarafından verilecek olan onurdur. Çünkü, ancak iyi insanların vereceği onurlar ona yaraşır yücelikte olacaktır; o, kendini buna layık görür. Dolayısıyla, yüce gönüllü kişi, sıradan kişilerin onu onurlandırmasını haklı olarak önemsemeyecektir. Çok az şeye değer veren biri olduğundan tehlikeyi sevmez. Ama, değerlerinden ödün vererek yaşamaktansa ölümü göze almayı yeğler. Başkalarına iyilik yapmaya her zaman hazırdır; kendisi iyilik gördüğünde utanır. Gördüğü iyiliğe, sahip olduğu erdemnin doğası gereği, daha büyük bir iyilikle karşılık vermeye çalışır. Az ama önemli işler yapar. Açık konuşur. Belli şeyleri önemseydiğinden ne konuşmasında, ne hareketlerinde telaşlı değildir.

Kendini beğenmişlikle pısrıklık, layık olunan şeyleri isteme konusunda aşırılığı ve eksikliği ifade eder. Bunlardan kendini beğenmiş kişi, layık olmadığı halde kendini büyük şeylere layık gören kişidir. Pısrık olansa, kendini beğenmiş kişinin tersine, layık olduğundan daha az şeyi ister. Pısrıkları aptaldan çok çekingen olarak nitelemek gerekir. Çünkü, kendilerini tanımadıkları söylenemez. Onlar aslında layık oldukları şeyleri bilirler ama buna yönelecek özgüvenleri yoktur. Gerçi bunun, onları daha az kötü kıldığı söylenemez. Buna karşılık, kendini beğenenler düpedüz aptal sayılırlar; kendilerini layık gördükleri şeyler her zaman, kendilerini tanımamalarından ötürü, onlara uygun düşmez.

Yüce gönüllülüğe çok benzer bir erdem de onur konusunda olduğunu belirtir Aristoteles. İnsanların kiminin onurlandırılmayı gerektiğinden çok ya da az istemeleri, ona ilişkin bir erdeme yol açacak orta durumu da, ister istemez gerekli kılmıştır. Herhangi bir adı olmayan bu erdem konumu, onurlandırılmanın az ya da çok istenmesi sonucu doğan karşıtlık sayesinde belirlenir.

Yaşam içerisinde, gereken olay ve kişilere, gerektiği zaman ve gerektiği kadarıyla öfkelenip tepki göstermek de, Aristoteles'in ölçülülük saydığı karakter erdemlerinden biridir. Öfkelenme konusunda, övgüye değer böylesi bir erdeme

kaynaklık eden huysa, her ne kadar eksikliğe doğru kaydığı düşünülse de, sakinliktir. Sakin kişinin en belirgin özelliği, duygularının önüne geçebilmesi ve olayları aklının koyduğu sınırlar içerisinde çekebilmesidir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te, karakter erdemlerini ele aldığı bölümlerden biri olan dördüncü bölümün sonlarına doğru aşırılıkları, eksiklikleri ya da orta durumlarına bir ad veremediği üç erdem üzerinde durur. Bunlardan ilki, öteki insanlarla olan ilişkilerde aşırı uyumlu ya da sıkıntı verecek kadar ters olmayla ilgilidir. Bir olumsuzluk yaratmamak için hiçbir şeye karşı çıkmayan kişilerin, bunu, kendilerini beğendirmek istediklerinden ötürü yaptıkları düşünülüyor. Olur olmaz her şeye karşı çıkanlarsa, uyumsuzluk bakımından bir aşırılık gösteriyorlar. Bu iki aşırı huyun orta noktası ise belli bir ada sahip değildir. Bununla birlikte, insanları yalnızca memnun etmeyi amaçlayarak hareket edenler koltukçu; bunları maddi bir çıkar nedeniyle yapanlarsa dalkavuk olarak adlandırılırlar. Bu iki huyun, övülür olan ortasının da bir adı bulunmamaktadır. Belli bir ada sahip olmayan bir başka orta da, gerek eylemlerinde, gerekse konuşmalarında kendi hakkında doğruyu söyleyenler için geçerlidir. Onur kazandıran şeylere gerçekte sahip olduklarından daha fazla sahiplermiş gibi görünmeye çalışanlar şarlatanlardır. Bunun tersine, sahip olduklarını yadsıyanlar ise müstehzidirler. Kuşkusuz, her ikisi de, övülür olmaktan uzaktır. Zira erdemli davranış, bütün karakter erdemlerinin konu olduğu eylemlerde orta olmayı gerektirir.

İnsanlar arasında bir başka iletişim biçimi olan şakalaşmada da uç durumlar söz konusu olabilmektedir. Çünkü, neyi, nasıl dinlemek ve söylemek gerektiği konusu, zaman zaman ölçünün kaçırıldığı konular olarak karşımıza çıkabilmektedir. Güldürmede aşırıya kaçanlar genellikle şaklaban ya da ağzı bozuk olarak tanımlanmaktadır. Bu tip insanlarda amaç, neyin nasıl söylendiğinden çok karşısındakini güldürebilmektir. Bunun tersine, şakalaşmaktan hoşlanmayanlarınsa renksiz insanlar oldukları göze çarpar. Diğerlerinden farklı olarak, kıvrak zekâlı insanların şakayı yerinde ve zarif bir biçimde yapmaları, onların bu konudaki erdeme neden sahip olduklarının da açıklamasıdır bir bakıma.

d-) Dostluk

İnsanı toplumsal bir varlık olarak gördüğü bilinen Aristoteles'in, ahlak öğretisini temellendirdiği kitaplarında genellikle, insanın sahip olduğu toplumsal ilişkileri yapay bir biçimde ihmal ettiği ileri sürülür. Buna değinen yazarlardan biri olan J.O. Urmson, biraz da bu nedenle, Aristoteles'in dostluk üzerinde ısrarla durmasına dikkat edilmesi gerektiğini söyler.⁹² Çünkü dostluk ilişkileri, bir anlamda, insanın toplumsallığa açıldığı bir kapı gibidir. Hiç kimse dostsuz yaşamak istemeyeceği gibi, yaşamlarındaki temel amaç olan mutluluğa da ancak onlarla ilişkileri sayesinde ulaşabileceklerdir.

Aristoteles insanların, dostlarına karşı besledikleri duyguların kendilerine karşı besledikleri duygulardan çıktığına inanır. Bu bakımdan da, içlerinde belli bir bencilliği barındırdıkları söylenebilir. Ne var ki, buradaki anlamıyla bencillik, Aristoteles'e göre kötü bir içeriğe sahip değildir. Gerçi, gerçek iyiliğin dışındaki amaçlara yönelenler için 'bencil' sözcüğü, hiç kuşkusuz olumsuz bir anlamda kullanılır. Ancak, davranışlarında ve yapıp etmelerinde erdemi ölçüt alan bir kişi aynı içerikle bencil olarak adlandırılmaz; onun bencilliği başkalarının, kendi elde edeceği şeylerden mahrum kalmaları üzerine kurulu bir bencillik değildir.

Aristoteles bütün bunlarla ilintili bir biçimde, insanların bir şeyi sevmelerinin üç nedeni olduğunu söyler. O, ya hoş olan, ya yararlı olan ya da iyi olan bir şeydir. Buna bağlı olarak da üç ayrı dostluk anlayışı belirler: Yarara dayanan dostluk, hazza dayanan dostluk ve iyi'ye dayanan dostluk. Yarara ve hazza dayalı dostluklar geçicidir. Bunun nedeni ise dost sayılanların, birbirlerini kendilerinden ötürü değil de, karşılıklı çıkarları için dost saymalarıdır. Dolayısıyla, belli bir yarar ya da haz sağladığı düşünülen şey ortadan kalktığında dostlukları da sona erer. Ayrıca yararlı olan şey her dönem için aynı olamayabilir. Bu da, bu tür dostlukların kalıcı olamayacağını kanıtıdır. Ancak, en yetkin dostluk türü olan erdem yönünden birbirlerine benzeyen iyi insanların dostluğunda durum farklıdır. Çünkü onlar dostluklarında illa bir yarar ya da hazzı gözetmezler; yalnızca birbirleri için iyiyi

⁹² J.O. Urmson, "Aristoteles: Toplumsal İlişkiler", çev. Hatice Nur Erkızan, *felsefelogos*, sayı: 14, 2001/2, s. 103.

dilerler. Bunun yanı sıra, gerçekten dost olanların birbirlerine iyilikleri dokunduğu gibi, birbirleri için hoş olan insanlardır da. Dolayısıyla, en yetkin dostluk, dostluğun öteki iki türünü de zaten kapsar. Ama onlar gibi, belli bir çıkarı amaç edinmez. Bu yüzden, erdemli insanların dostluğu kalıcı ve mükemmeldir. Öte yandan, açıkça hazza ya da yarara dayanan dostluklar iki kötü ya da bir kötü, bir iyi insan arasında kurulabilir. Ne var ki, gerçek dostluk yalnızca iyi insanlar arasında, karşılıklı olarak kurulabilir. Başka bir deyişle, bu insanların birbirlerine gereksinimleri vardır. Oysa, çıkar gözetmek için bir karşılıklılığa gerek yoktur. Taraflardan birinin bu amaçla hareket etmesi yeterlidir. Kısacası, “dostluğun daha çok türü olsa da, ilk ve asıl anlamdaki, iyi oldukları için iyi olan kişilerin dostluğudur, ötekiler benzerlik açısından.”⁹³

Aristoteles, toplumsal bir ilişki türü sayılabilecek dostluğun, aile içerisindeki durumunu da inceler. Buna göre, ana babalar çocuklarını kendilerinin birer parçası olmaları itibarıyla severler. Çocuklar da, onları kendilerinin varoluş kaynağı olarak görürler. Dolayısıyla, çocukların ana babalarıyla dostluğu iyi ve yüce bir varlığa yönelen dostluk türüdür. Karı koca arasındaki dostluğunsu doğadan gelen bazı dayanakları vardır. Bu, kendi soyunu sürdürmeyi sağlayan üreme değildir yalnızca. Bununla birlikte, kadın ve erkek, doğadan gelen kendilerine özgü yetenekleri nedeniyle birbirlerine gereksinim duyarlar. Bütün işler, bu yetenekler doğrultusunda kadının ve erkeğin olarak ayrılmıştır. Bu yüzden, kadınla erkek arasındaki dostluğun, hoş olanla yararlı olanı bir araya getiren karma bir dostluk türü olduğu söylenebilir. Bununla birlikte, eğer karı koca erdemli kişilerse, aralarında iyiye ve erdeme dayalı bir dostluğun kurulabileceği de pekâlâ söylenebilir.

e-) Adalet

Aristoteles'in ele aldığı son karakter erdemi, ciddi toplumsal uzantılara da sahip olan adalettir. Adalet, Aristoteles tarafından insanların adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huy olarak tanımlanmıştır. Bu tanımın doğal bir uzantısı sayılabilecek adaletsizliğinsé, haliyle, insanları haksızlık yapmaya ve haksız

⁹³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 8.1157 a29-31.

şeyler istemeye yönelten huy olacağı, biraz da kendiliğinden, açığa çıkıvermektedir. Öte yandan, haktan genellikle birkaç anlamda söz edildiğinden haksızlıktan da aynı şekilde birkaç anlamda söz edilir. Buna bağlı olarak da, adalet ve adaletsizlik de birkaç anlamda kullanılır. Bu yalın ve kısa tanımlamalardan da az çok çıkarılabileceği gibi Aristoteles, adaletle esasta iki şeyi anlatmaya çalışmaktadır: Yasal olanı ve; haklı ve eşit olanı. Bunlardan yasal olan, evrensel adaleti temsil ediyorken, haklı ve eşit olan özel adaleti temsil etmektedir.

Yasama sanatı tarafından belirlenen yasaya uygun şeyler her zaman için adaletli ve haklı şeyler olarak nitelenirler. Çünkü yasalar, doğaları itibariyle yararlı olanı gözetirler. Bu bakımdan da, herkese yiğit, ölçülü, sakın ya da buna benzer erdemlere sahip insanların davrandıkları gibi hareket etmelerini buyururlar. Yani, bir anlamda insan ve toplum yaşamını bütün boyutlarıyla düzenleyici bir etkiye sahiptirler. Eğer bu noktada, herhangi bir yasanın, düzenleyici işlevini gerektiği gibi yerine getiremediği gözlemleniyorsa bu, onun hazırlanışı sırasındaki yetersizlikten kaynaklanır. Kısacası, evrensel bir nitelik taşıyan adalete göre davranma ancak yasalara boyun eğmekle gerçekleşecektir. Yasa ise ahlaki erdemler taşıyan davranışları dayattığından evrensel adaletle erdem birbiriyle yakından ilişkilidir. Adalet, her ne kadar kendi amacını kendi içinde taşıyor olsa da bir başka erdemle ilişkili olmak durumundadır. Bunun nedeni, adaletin söz konusu olduğu şeyle erdemle söz konusu olduğu şeyin birbirinden farklı olmasıdır. Zaten, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'e alıntılacağı, "Adalette bütün erdemler bir arada bulunur,"⁹⁴ cümlesi de aradaki bu bağa gönderme yapmaktadır. Öte yandan, adalet, kendi amacını kendi içinde taşıması bakımından tamdır. Çünkü, adil davranan bir insan, bu davranışıyla yalnız kendisini değil, karşısındaki de etkiler. Adaletin bu niteliği sayesinde de en kötü ve en iyi insanı belirleyebilme olanağına kavuşulmuş olur. Buna göre, en kötü insan, gerek kendine gerekse çevresindekilere kötü davranandır. En iyi insansa, kendisine olmasa da başkalarına erdemli davranışlar sergileyebilen insandır; çünkü böylesi çok daha güçtür. "O halde adalet erdemle bir parçası değil, erdemle bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür."⁹⁵ Ancak, burada unutulmaması gereken şey adaletle erdemle

⁹⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 5.1129 b29.

⁹⁵ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 5.1130 a8-10.

yalnızca içerik bakımından bir bütünlüğe sahip olduklarıdır. Yoksa, bu nitelermeleri taşıyan herhangi bir davranış söz konusu olduğunda bunlar birbirinden tamamıyla farklıdır.

Aristoteles'in yaptığı ayrıma göre evrensel adaletin yanı sıra bir de özel adalet bulunmaktadır. Burada aradığımız, erdemın ya da kötülüğün bütünü değildir artık. Üzerinde durulacak olan, erdemın parçası olan adalet ya da kötülüğün parçası olan adaletsizliktir. Bu bağlamda adaletsiz bir insan, kendisi için iyi sonuçlara yol açacak olan servet ya da onur benzeri şeylerden, hak ettiğinden fazlasını edinmeye çalışan insandır. Yoksa, korkaklığından ötürü savaştan kaçan ya da cimriliğinden ötürü yardımda bulunmayan birine doğrudan adaletsiz denilemez. Çünkü, bu hareketleriyle kötü bir şey yapmış olsalar da, çıkar sağlamamışlardır. Bu tip hareketlerin nedeni, başka türde kötülükler, başka türde erdemsizliklerdir.

Özel adalet kendi içinde, dağıtıcı ve düzeltici adalet olarak ikiye ayrılmıştır. Bunlardan ilki, onur ve servetin yurttaşlar arasında dağıtılmasıyla; ikincisiyse, kişilerin birbirleriyle olan ilişkilerinde yaşadıkları sorunların giderilmesiyle ilgili adalettir. Düzeltici adalet, kendi içinde yeniden iki alt bölüme ayrılır: 1) İsteyerek yapılmış anlaşmalarla ilgili adalet. 2) İstemeyerek yapılmış anlaşmalarla ilgili adalet. Gerek dağıtıcı adalet, gerekse düzeltici adalet bir haksızlığa yol açmamak ya da bir haksızlığı gidermek için belli bir oranı gözetir. Adaletsizliğin bir tür haksızlık, haksızlığın da eşitsizlik olduğu düşünülürse bunun, bir ortadan sapma olduğu anlaşılacaktır. Çünkü eşitlik daha azın ve daha çokun söz konusu olduğu bir eylemde orta olmaydı. Dolayısıyla, hak da bir orta olmalı. Ancak, değer farklı farklı tanımlanabildiğinden herhangi bir haksızlığa neden olmayacak paylaşımın hangi değer ölçüt alınarak yapılacağı bulanıklaşıyor. Ne var ki, hakkın belli bir değere uygun olması gerektiğinden, bir şeyin değeri, başka deyişle herkesin hakkının belirlenmesi orantı gözetilerek gerçekleştiriliyor.

Dağıtıcı adalet, az önce de değinildiği gibi, onurun, paranın ya da bölüştürülebilir olan başka herhangi bir şeyin yurttaşlar arasında geometrik orana göre dağıtılmasıyla ilgilidir. Bu bakımdan da, en azından iki kişiyle iki şey gerektirir. Amaç, örneğin bir kazancın iki kişi arasında sahip oldukları değerlerin oranına eşit

bir biçimde dağıtmaktır. Devletin böylesi bir görevi üstleniyor oluşunun herkes tarafından kabul edilmesinin, hatta dahası, isteniyor olmasının nedeni tamamıyla o dönem Yunan toplumunun devlete bakışıyla ilintilidir. Birçok yerde Burnet'den alıntılındığı üzere, her Yunan vatandaşı, o dönemde kendini, devlette hissesi bulunan biri olarak görmekteydi. Böylelikle, bu bakış açısı da devletin hak tanır bir dağıtıcı mekanizma olarak algılanmasının temelini oluşturuyordu.

Düzeltilici adaletse, alışverişlerde isteyerek ya da istemeyerek gerçekleşen işlemlerle ilgili adalettir. İsteyerek gerçekleşen işlemlerin en önemli özelliği, tarafların iradesi altında yapılan bir sözleşmeyle başlamış olmalarıdır. Satmak, satın almak, kefil olmak, ödünç vermek, kiralamak ya da güvence olsun diye para yatırmak bu tür işlemlerdendir. Ve taraflardan biri bunlardan herhangi biri yüzünden haksızlığa uğramıştır. İstemeyerek gerçekleştirilen eylemlerin bir kısmıysa, hırsızlık, tuzağa düşürme, yalan yere tanıklık etme gibi gizli yapılanlarken diğer bir kısmı kötü muamele görme, soyulma, sakatlanma gibi zora dayanan eylemlerdir. İstemeyerek gerçekleştirilen işlemlerin çoğu suçtur ve ceza davalarına konu olurlar.

Öte yandan, düzeltilici adalet, haksızlıkları dağıtıcı adalette olduğu gibi geometrik oranlamaya göre değil, aritmetik oranlamaya göre giderir. Çünkü burada, haksızlığı giderecek olan adaletin, olaya taraf olmuş kişilerin değerlerine göre dağıtılması söz konusu değildir. Yasa açısından doğru birinin kötü birini dolandırmasıyla, kötü birinin doğru birini dolandırması arasında bir fark yoktur. O, bu bakımdan, her ikisine de eşit mesafededir ve taraflar arasında doğmuş olan haksızlığı giderme amacındadır. “Yapılan ile maruz kalınan eşit olmayan bir bölümlenme olarak görünür.” Bu durumda da, taraflardan biri kazançlı, ötekiyse zararlı çıkan olarak değerlendirilir. Böylesi bir ayırmda bulunmak, maddi olan ya da olmayan her tür haksız işlem için olanaklıdır. “Örneğin ‘kazanç’ sözcüğünün dövenle ilgili olarak, ‘zarar’ sözcüğünün de dövülenle ilgili olarak kullanılması gibi; yine de maruz kalınan şey ölçüldüğü zaman, zarardan ve dolayısıyla da kazançtan söz edilir.”⁹⁶ Dolayısıyla, yapılacak olan şey, kazançlı çıkan ile zarara uğrayan arasındaki haksızlığı aritmetik oranlamaya göre gidermektir. Zira Aristoteles'e göre

⁹⁶ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 5.1132 a12-14.

adalet, isteğe aykırı yapılan alışverişlerden önce de sonra da eşit olana sahip olmaktır.

Dağıtıcı ve düzenleyici adaletin dışında Aristoteles, Pythagorasçılara dayanarak, bir üçüncü adalet türü daha belirler: Değiş-tokuş adaleti ya da başka bir deyişle ticari adalet. Buna göre, adalet, bir eşitliğe dayanan karşılıklılık yerine bir orana uygun karşılıklılık olarak gerçekleşir. Çünkü, sözgelimi devleti yönetenlerden biri herhangi bir kimseyi döverse, onun dövülmesi gerekmez. Buna karşılık, biri devleti yönetenlerden birini döverse, yalnız dövülmesi değil, ceza da alması gerekir. Sonuçta devlet, ancak orantılı bir biçimde karşılık vermeyle varlığını sürdürür. İnsanlar, öyle ya da böyle bir karşılık vermek isterler. Aynı şey, karşılıklı mal ve hizmet alışverişinde de geçerlidir. Taraflar verdikleri kadarını alamazlarsa değiş-tokuş yapmayacaklardır. Dolayısıyla, bir mimarın ayakkabıcıdan bir ayakkabı alabilmesi için ona kendi yaptığından vermesi gerekir. Ancak, bu durumda, üretilenler arasındaki değer orantısını sağlayabilecek bir birime gerek duyulur. Para, tamamıyla bu gereksinimi karşılamak üzere dolaşıma sokulmuştur. Böylelikle, bütün ürünler, değerleri itibariyle ortak bir ölçüte kavuşmuş olurlar.

Aristoteles, bu noktada, bütün bu açıklanan ve örneklenen ayrıntıların ışığında, adil insanı, “adaletli şeyleri tercih ederek yapan ve gerek başkasıyla ilişkisinde kendisine, gerek biriyle ilişkisinde başkasına, tercih edilen şeyi kendisine daha çok diğerine de daha az, zararlı olan şeyi de bunun tam tersi olacak şekilde paylaştırmayan, hem kendisinin hem de bir başkasının başka biriyle ilişkisinde oranlayarak eşitçe paylaştıran insan”⁹⁷ olarak tanımlamaktadır. Ancak, bu tanımda dikkat edilmesi gereken nokta, adil olan kişinin bir seçim sonucunda böyle davranıyor oluşudur. Yani adalet, yalnızca orta noktaya ulaşma çabası değil, aynı zamanda belli bir seçim yaparak eyleyebilmektir. Dolayısıyla insanlar, haksızlığa yol açan her adaletsiz davranışlarından aynı derecede sorumlu değildir. Çünkü, haklı ya da haksız bir eylemi belirleyen en önemli ölçüt, onun istenerek mi, yoksa istenmeden mi yapıldığıdır. İsteyerek yapılanlardan da kimi tercih edilerek, kimi de tercih edilmeden yapılagelmektedir: Örneğin, biri bilgisizlikten ötürü yanılarak öngördüğünden daha fazla bir zarara yol açarsa, buna talihsizlik denir. Olay,

⁹⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 5.1134. a2-8.

öngörülemez biçimde değil ama, bir kötülük düşünmeden meydana gelirse hata denir. Öfke gibi bir duygulanım nedeniyle, önceden tasarlamadan ama bilerek bir eylemde bulunulursa buna da haksız eylem denir. Ancak, düşünüp taşınarak ve bilerek, zarar veren bir eyleme kalkılıyorsa, hem bu eyleme kalkışanlar, hem de eylemin bizzat kendisi adaletsiz ve kötüdür. Haksızlıklara neden olan eylemler konusunda Aristoteles'in bu tip ayrımlara gitmesi, aslında, Frederick Copleston'un da belirttiği gibi,⁹⁸ evrensel ahlakın, özel ahlak aracılığıyla daha ayrıntılı durumlara nüfuz ederek kendini sına ve geliştirme olanağına kavuşması amacıyla.

Aristoteles, karakter erdemlerinden biri olan adaletin nasıl bir orta olduğunu ve ne gibi özniteliklere sahip olduğunu, yukarıda anlatıldığı biçimiyle ayrıntılandırdıktan sonra, ruhun, insanı diğer canlı varlıklardan ayıran akıl sahibi yanına özgü asıl önemli saydığı erdemlere: düşünce erdemlerine geçer. Düşünce erdemleri insan açısından, kendini tam anlamıyla gerçekleştirebileceği –hatta Tanrısal kılabilceği–, böylelikle de bütüncül bir mutluluk yaşama olanağı sağlayabileceği erdemlerdir. Dolayısıyla, arzu ve iştahın, kılısal akıl tarafından egemenlik altına alınması sonucunda edinilen karakter erdemlerinden de üstün konumdadırlar. Düşünce erdemleriyle karakter erdemlerinin nelerle ilgili olduğu ve bir yanıla, aralarındaki farklılıklar, David Ross tarafından şu biçimde dile getirilir: “Diğer iki öge [akıl ve arzu] eylemi farklı biçimlerde belirler, çünkü ahlaki [karakter] erdemnin seçme istidadı ve seçmenin kendisinin de üzerinde düşünülüp taşınmış arzu olduğu, yani bir ereğe ulaşma arzusu ve söz konusu ereğe götüren araçları keşfetmeyi sağlayan özel bir akıl türünü (akılın hesap yapan türünü) içeren seçim olduğu görülür. Bilimde kullanıldığı biçimde, akılın hedefi hakikattir; hesaplamada kullanıldığı biçimiyle hedefi ise doğru arzuya tekabül eden hakikat, yani doğru arzuyu tatmin etmeye yönelik araçlarla ilgili hakikattir [...] insan, arzu ve akıl birliğidir. Hakikat, her iki akılsal ögenin de amacı olduğu için, her birinin erdemi, kendisiyle hakikate ulaşılan şey olmalıdır.”⁹⁹

⁹⁸ Frederick Copleston, *Felsefe Tarihi-Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, 2.baskı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997, s. 78.

⁹⁹ W. David Ross, a.g.e., ss. 261-262.

Düşünce erdemleri, özünde, aklın sahip olduğu iki yetiye göre sınıflanır. Bunlardan ilki, zorunluluk ilkelerini ortaya koyduğumuz nesnelere ele alabilmeyi sağlayan bilimsel yetidir. İkincisi ise, olduğundan başka türlü de olabilecek olan, nesnelere yönelttiğimiz hesaplama yetisidir. Aristoteles, ruhun, hakikate ulaşmak amacıyla bu iki yeti kapsamındaki beş alt başlığı kullandığını belirtir. Bunlar, bilim, sanat, bilgelik, kılğısal bilgelik ve sezgisel akıldır. Bilim ve sezgisel akıl, bilimsel yetinin erdemleri olarak çıkar karşımıza. Bilim öncelikle, olduğundan başka türlü olamayacak şeylerin bilgisiyle ilgilidir. Çünkü, herhangi bir nesne, eğer başka türlü de olabiliyorsa, onun esasta ne olduğunu söyleme şansı yitirilecektir. Gözlem yapılmadığı sıralarda meydana gelecek farklılaşmalar onun genelgeçer bilgisinin ne olduğunu belirlemeyi zorlaştıracak, hatta olanaksız kılacaktır. Bu bakımdan, bilimsel bilgiye konu olan nesne, zorunluluk ilkelerinin işler durumda bulunduğu bir nesnedir. Dolayısıyla da zaman dışıdır; doğmamış olduğu gibi ortadan da kaldırılamazlar. Ne var ki, bu nitelikler bilimsel bilgi nesnesine bir aşkınlık kazandırmaz. Yani, insanların, onun bilgisine erişme ve bunu birbirlerine aktarma olanakları vardır. Böylesi bir bilgi akışını sağlayacak olan öğretme işlemi, her zaman o âna kadar bilinenden yola çıkar. Bu bağlamda da tümevarım ve tasımı kullanır. Tümevarım, kendisinden hareket edilecek olan ilk ilkelere ulaşmayı sağlar. Yani bir başka deyişle, tasımı olmayan ancak, tasımın zorunlu bir biçimde onlara dayandığı ilkeleri belirlemeye yarar. Söz konusu nesnelere ilişkin bu temel ilkeler bilindiği zaman da bilgi, edinilmiş olur. Daha yalın ve toparlayıcı bir ifadeyle bilim, bir şeyin ilkelerinin öyle olduğunu kanıtlama olanağı sağlayan yetidir.

Bilimsel yeti genel başlığı altında ele alınan ikinci erdem sezgisel akıldır. Sezgisel akıl, farklı durumlar için geçerli olan farklı ilkeleri tümevarım yoluyla kavrar. Farklı durumların sağlayacağı deneyimler burada, bir anlamda, evrensel gerçekliğin ortaya konmasına yarayan tutamak noktalarını açığa çıkarırlar. Böylelikle de, bilimlerin belli bir ilgiyle yöneldikleri ve ele aldıkları nesnelere temel ilkeleri, bu sürecin ardından, sezgisel akıl sayesinde, ortaya konmuş olur.

Bilimsel yetinin öğeleri olan bilimle sezgisel aklın bir araya gelişi bilimlerin en kesini olan bilgeliğe yol açar. Bilgeliğin, yalnızca ilkelere dayanan şeyleri bilmek olmadığını, aynı zamanda ilkelerin doğruluklarıyla da ilgilenmek olduğunu belirten

Aristoteles, bu erdemi yalnızca felsefenin alanına giren konularla ilgili görmez. Bilgelik, felsefenin yanı sıra matematik ve doğa bilimlerine konu olan nesne ve durumlarla da uğraşmak anlamını taşır. Üstelik, bilgeliğin yöneldiği bütün bu konular üstüne düşünmek, *teoria* eyleminde bulunmak, bir sonraki kısımda da görüleceği üzere, insan için en yetkin yaşama biçimidir.

İnsan aklının sahip olduğu bilimsel yetiye ilişkin erdemleri, bu biçimde olabildiğince geniş bir ölçekte tanımlandıktan sonra, artık bir diğer yeti olan hesaplama yetisine geçilebilir. Hesaplama yetisine özgü erdemlerin kendini gösterdiği ilk alan sanattır. Sanat, olduğundan başka türlü olabilecek şeylerle ilgilidir; hatta en belirleyici özelliği budur. Bir sanatçının, yapıtını var olan biçimiyle yaratabileceği gibi, her zaman bir başka tarzda ya da biçimde de yaratabilir olması sanatın, zorunluluk ilişkileri dahilinde bir uğraşı olmadığını kanıtıdır. Yaratma sürecinin kendine özgü bir iç mantığı ve kuralları bulunur. “Her sanat oluşla, araştırmayla; ilkesi yaratılarda değil yaratanda olan ve olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgidir.”¹⁰⁰ Bu nitelik, bir sanat yapıtının, bilime konu olan nesnelere farkına da işaret eder. Var olabilme koşullarını mutlak bir zorunluluk ilişkisinin işleyişinde bulan nesnelere için sanatsal birer yapı olduklarını ileri sürebilmek, kuşkuyla yer bırakmayacak biçimde olanaksızdır. Aristoteles aslında bu ayrımı, yaratma ve eylemin birbirlerinden farklı olduklarına ilişkin düşünceleriyle temellendirilmiştir. Her ikisinde de aklın belirleyici bir rolü olduğu bilinen yaratmayla eylem arasındaki farklılık huyları itibarıyla doğmaktadır. Bu da, belirli bir neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde, sanatla yaratmayla ilgili huyun aynı şey; başka türlü olamayacak nesnelere ilişkin belirlemelerle de ayrı şey olduğunu ortaya koyar. Öte yandan, son olarak, yaratmanın kendisi dışında bir amacı olduğu söylenebilir. Oysa, iyi bir eylem için böyle bir şey söz konusu değildir; o zaten kendi kendisinin amacıdır.

Hesaplama yetisiyle ilişkili ikinci erdemse kılışsal bilgeliktir. Kılışsal bilgelik, insanın bir kural yardımıyla iyi ve kötü şeylerle ilgili olarak eylemde bulunma yetisidir. Bu kısa tanımlamadan da anlaşılacağı üzere kılışsal bilgelik,

¹⁰⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 6.1140 a10-12.

insanla ilişkili olan ve üzerinde düşünülüp taşınılabilecek şeylerle ilgilidir. Dolayısıyla, başka türlü olamayacak bir şey için düşünüp taşınma gerçekleştirilemeyeceği göz önüne alınırsa, onun bir bilim olmadığı açıktır. Kılğısal bilgelik daha çok, uygulamayla yani duyumu olan şeyin sonucuyla ilgili bir eylemdir. Öte yandan, yaratmanın cinsi eylemden farklı olduğundan, bir sanat da değildir. Çünkü kılğısal bilgelik basbayağı eyleme özgü bir yatkınlıktır. Ancak, bu arada, düşünmenin başına bir sıfat eklemeyi gerekli görür Aristoteles. Ona göre, iyi bir şey ortaya çıkaracak olan düşünme eylemi ancak ve ancak iyi sıfatına sahipse böyle bir sonuç doğuracaktır. Çünkü amaç yalnızca, düşünüp taşınıp doğru bir şeye karar vermek, onun iyi bir şey olması için yeterli koşulu sağlamaz. Nitekim, kendine egemen olmayan erdem yoksunu biri de pekâlâ düşünüp kendi kötü amaçlarına ulaşmak yolunda doğru seçimler yapabilir. Oysa, kılğısal bilgeliğe sahip birinin düşünme eylemi, kendisi iyi olmakla birlikte sonuçları itibariyle de iyidir. Dolayısıyla, “iyi düşünüp taşınmak akli başında [kılğısal bilgeliğe sahip] kişilere düşüyor ise, iyi düşünme gerçek akli başındalığın kabul ettiği bir amaçla ilgili olarak yararlı olana uygun bir sağınlıktır.”¹⁰¹ Bununla birlikte, iyi düşünmenin içerdiği ya da yakınında bulunan bazı kavramlarla aynı şey olduğu söylenemez hiç kuşkusuz. İyi düşünme, bir isabetlilik değildir örneğın. Çünkü, isabetlilik hızlı bir şeyken, enine boyuna düşünme uzun bir süreyi gerektirir. Benzer biçimde, doğru yargılama da onunla aynı anlama gelmez. Yalnızca, ilgilendikleri nesnelere ortaktır. Ama, ilgilenme biçimleri birbirinden oldukça farklıdır: Doğru yargılama yalnızca değerlendiriciyken, iyi düşünme ve onun yol açtığı kılğısal bilgelik, ne yapıp neyi yapmamak konusunda belli bir yaptırım gücüne sahiptir.

Kılğısal bilgelik, ilişkili olduğu şeye bağlı olarak üç başlık altında sınıflanabilirler: Kılğısal bilgeliğın ilişkili olduğu ilk şey, tahmin edilebileceği gibi, bireyin kendi kendisidir. İkinci şeyse, daha geniş bir çevrenin söz konusu olduğu ailedir. Ve bu noktada işın içine ev yönetiminin giriyor oluşu kılğısal bilgeliği karşımıza ekonomi olarak çıkarır. Üçüncü ve son ayırım ise devletle ilgilidir. Devlet konusundaki kılğısal bilgelik de siyasettir. Siyaset ayrıca kendi içinde yasama ve yönetme yetisi olarak ikiye ayrılır.

¹⁰¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 6.1142 b31-34.

Aristoteles, kılğısal bilgeliği her ne kadar böyle alt başlıklara ayırıp ayrıntılandırmış olsa da, insanın bizzat kendisi için iyi olan bir Şeyin ekonomi ve devlet yönetiminden bağımsız olamayacağının altını çizer. Böylelikle de aslında, insanın toplumsal bir varlık olduğu savını pekiştirmiş olur. Çünkü, eğer insan kendini bir anlamda ekonomi ve devletten soyutlayamayacaksa bu, devlet ve ekonomik yapının aynı zamanda insan için belirleyici, en azından etkileyici bir niteliğe sahip olduğunu gösterir.

Bu belirleme, hiç kuşku yok ki, kılğısal olarak bilge olan birine biraz daha yakından bakmayı gerektirir. Daha önce, böyle birinin gerçekleştirilebilir en iyi Şey zerine düşünen biri olduğu belirtilmişti. Şimdi buna bir başka ayrıntıyı daha eklemek gerekiyor. Kılğısal bilgeliğe sahip kişi uygulamayla ilgili olduğundan, bir Şeye ilişkin, belli bir tasım sonucunda ortaya çıkmamış ilk ilkelerden çok, onun ne gibi sonuçlara varacağını bilir. Sözgelimi biri, hafif etin hazım ve sağlık için yararlı olduğunu biliyor da, buna karşılık hangi tür etin hafif olduğunu bilmiyorsa sağlık yolunda kimseye bir Şey kazandırmış olmaz. Ne var ki, kılğısal bilgeliğe sahip olduğu söylenen biri, öncelikle hangi etin hafif olduğunu bilecektir. Zaten kılğısal bilgeliğin, önceki kısımda, bilimsel yeti başlığı altında incelenen kuramsal diyebileceğimiz bilgelikten ayrıldığı noktalardan biri de budur. Yani kılğısal bilgelik kendini, herhangi bir amaçla ilgili doğru araçları seebilmede gösterir. Ancak, ne var ki, bu seçim aklın yol göstericiliğinde gerçekleşebilir. Bu bakımdan da, kılğısal bilgelik bir erdemdir. Öte yandan erdemın, Sokrates'in benimsediği gibi yalnızca doğru ve akla uygun bir tutum olmayıp onlara uygun seçime götüren bir tutum olması, kılğısal bilgeliği, erdemli bir insan için olmazsa olmaz bir koşul haline getirir. Çünkü zaten, "aklı başındalıktan [kılğısal bilgelikten] ve erdemden bağımsız sağ tercih olamaz. Nitekim biri amacı, öteki amaçla ilgili Şeyleri uygulamayı gösterir."¹⁰² Dolayısıyla da, "aklı başındalıktan bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız aklı başında olmak olanaksızdır."¹⁰³

¹⁰² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 6.1145 a4-6.

¹⁰³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 6.1144 b31-32.

f-) En Yetkin Yaşam

Aristoteles'in düşünce dizgesinde, insan yaşamının temel amacının mutluluk olarak belirlenmesi, haliyle en yetkin yaşamın ne olduğu tartışmasında da kilit bir role sahip olacaktı. Çünkü, belirlenecek olan yaşam biçiminin mutluluğa yol açıp açmıyor oluşu, aynı zamanda onun doğru bir seçim olup olmadığını da açığa çıkartacak tek ölçüttür.

Mutluluk, anımsanacağı üzere Aristoteles tarafından, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak tanımlanmıştı. Bu etkinliğin, kendisi dışında herhangi bir amaç yüklenmiyor oluşuysa onu, insanın diğer yapıp etmeleri arasında daha tercih edilir ve en iyi'ye özgü bir erdem kılmaktaydı. Dolayısıyla, "bu ister us olsun, ister doğal olarak bizi yönettiği, yol gösterdiği, güzel, tanrısal şeylere özen gösterdiği düşünülen başka bir şey olsun; ister kendisi tanrısal bir şey olsun, ister bizdeki en tanrısal şey olsun, onun kendine özgü erdeme uygun etkinliği tam mutluluk olsa gerek."¹⁰⁴ Öte yandan, daha önce yapılan ayrıma göre, düşünce erdemlerinin karakter erdemlerinden daha üst bir erdem düzeyini yansıtmaması, ister istemez, mutluluğa yol açacak etkinliğin de akla dayanan bir etkinlik olacağı sonucunu çıkarmaktadır. Bu aynı zamanda, aklın insanı doğadaki diğer canlılardan ayıran yeti olması itibariyle de doğrulanabilecek bir savdır.

Aristoteles, bütün bu temel dayanak noktalarını hazırladıktan sonra, bir yaşamı, gerçekleştirilmesiyle mutlu kılacak eylemin *teoria* etkinliği olduğunu söyler. *Teoria* etkinliği, akla dayanan bir etkinlik olmasının yanı sıra, insanın kesintisiz bir biçimde en uzun süre yapabileceği tek etkinliktir de. Üstelik bu etkinlik, kendi dışında bir şeye yol açmaz. Bu yüzden, başka bir nedenle değil, yalnız kendisi için istenen, sevilen bir etkinliktir. Yaşamın, hakikatin bilgisine sahip olanlar için, onu arayanlardan daha hoş olduğu düşünüldüğündeyse, bilgeliğe uygun etkinliğin, neden en haz verici etkinlik olduğu da daha iyi anlaşılmaktadır. Bu arada, böylesi yetkin bir etkinliği yaşamının ana uğraşısı sayan bilgelik sahibi kişi için belirlenebilecek en önemli özellik kendine yeterlik olacaktır. Çünkü bilge bir insanın, kılısal erdemlere

¹⁰⁴ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 10.1177 a13-17.

sahip insanlar gibi, diğerklerine gereksinim duyduğu söylenemez. Gerçi insanın toplumsal bir varlık oluşu, başkalarıyla ilişki kurmayı bir gereklilik haline getirir ancak, bilge birinin yalnızlığı, biraz da sürdürdüğü etkinliğin kendi kendisine dayanmasından kaynaklanmaktadır. Yoksa, onun da birlikte çalışabileceği birilerinin bulunması hiçbir zaman yadsınamaz; yalnızca, kendine en yeter kişi olduğundan, bir zorunluluk değildir, o kadar.

Aristoteles, yetkin bir yaşamın kurulabilmesini olanaklı kılan aklı Tanrısal bir şey olarak görür. Bu yüzden de, *teoria* etkinliğini merkeze alan bir yaşamın her zaman erdem bakımından bir üstünlüğe sahip olacağını belirtir. Öte yandan, her ne kadar bu tür bir yaşam, insanın doğasını aşar nitelikte görünse de, böylesi mutlu ve yetkin bir yaşam için gereken çabadan asla kaçınılmamalıdır. Çünkü insan, ancak kendindeki en üstün yetiye uygun yaşadığı ve etkinlikte bulunduğu sürece yetkin ve mutlu bir yaşam sürebilir.

III- DEVLET ÖĞRETİSİ

Aristoteles'in, aile ya da köye göre daha karmaşık bir yapıya sahip olan devlete ilişkin öğretisi, birçok açıdan onun ahlak öğretisine dayanmaktadır. Öyle ki, insana özgü en iyi, en yetkin yaşamın ne olduğu, dahası onun nasıl gerçekleştirileceği belirlenemediği takdirde, en iyi politik sistemin hangisi olduğunu belirleyebilme olanağı da yitirilmiş olacaktır.¹⁰⁵ Yani, J.O. Urmson'un yalın ifadesinde olduğu gibi, "ahlak politikaya bir önsüzdür."¹⁰⁶ Buna karşılık, her iki öğretinin birbiriyle özdeş olduğunu ileri sürmek, en azından aralarındaki boyut farkını görmezden gelmek anlamını taşıyacaktır. Burada sözü edilen ilişki biçimi aslında, daha çok, bir parça-bütün ilişkisidir. Çünkü insan, doğası ve tek başına yapabileceklerinin sınırlılığı nedeniyle toplumsal bir varlıktır. Ve bu toplumsallığın getirdiği yapıyla çevrelenmiş durumdadır. Aristoteles'in, her ne kadar ahlak öğretisini, bu toplumsal yapıyı gözetmeden kurguladığı söylenebilse de, ikisi arasındaki ilişkiye yer yer değindiğini yadsımak güçtür. Sözgelimi, *Nikomakhos'a Etik*'in daha ilk sayfalarında politikanın, insan için iyi olan amaçları da kapsadığı belirtilir: Bizzat kendi kendisi için istenen, bununla birlikte başka şeylerin de onun için istenilir olduğu bir amacın en iyi olacağı bilinmektedir. O halde, "onun ne olduğunu, hangi bilim ya da olanağın işi olduğunu biçimsel olarak dile getirmeyi denemeli. En önemli olanın ve en başta geleninkinin olsa gerek. Siyaset böyle bir bilim olarak görünüyor, çünkü kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen olanakların da onun altında yer aldığını görüyoruz; diğer [pratik] bilimleri kullandığına, ayrıca da neler yapmak ve nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacı ötekilerin amacını da kapsamalı, öyle ki bu amaç 'insan için iyi' olan olsa gerek."¹⁰⁷ Dolayısıyla, hem alıntılanan bu uzun parçadan, hem de *Politika*'nın birçok bölümündeki ifadelerden çıkarılabileceği üzere, politika da ahlak gibi insan için iyi olanın ne olduğu ile ilgilidir.

¹⁰⁵ Aristoteles, *Politika*, Kitap 7, Bölüm 1, s. 195.

¹⁰⁶ J.O. Urmson, a.g.m., s. 103.

¹⁰⁷ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1.1094 a19-1094 b6.

Devlet, büyüklü küçüklü her insan topluluğu gibi belli bir amaç doğrultusunda kurulur. Bütün toplulukları bünyesinde barındıran devlet için bu amaç, insan yaşamına ilişkin en iyi'ye özgüdür. Yani insanın, ahlaki ve düşünsel etkinlikleri aracılığıyla mutlu bir yaşam kurabilmesinin koşullarını sağlar. Belirlenen bu işlev aslında, Aristoteles'in, dünyadaki varlıklara yüklenen anlamın, onların amaçlarından bağımsız olmadığına ilişkin görüşüyle uyum içindedir. Çünkü nasıl, bir bitki için amaç büyüme ve üreme, bir hayvan için bitkisel yetilerin yanı sıra arzu ve duyumsa, insan topluluğu için de ahlaki ve düşünsel etkinliklerin gerçekleştirilebileceği ortamı sağlamaktır. Ancak devlet, Aristoteles için sıradan bir insan topluluğu değildir. Nitekim, ona göre bunu belirleyebilmenin en iyi yolu, tek tek devleti oluşturan parçaları incelemektir.

Aile, günlük gereksinimleri karşılamak üzere doğa yasasının belirleyiciliği altında kurulmuş bir topluluktur. Aileyi meydana getiren kadın, erkek ve köle arasındaki ilişkiler oldukça yalın bir açıklamaya sahiptir: Erkek ailenin efendisi konumunda olmanın yanı sıra kadınla, soyunu sürdürebilme içgüdüleriyle bir araya gelmiştir. Köle ise bedensel gücü ifade eder. Ne var ki, bu güç her zaman, akla sahip olan efendinin yönlendiriciliğine gereksinim duyar. Günlük gereksinimlerin karşılanmasından öte bazı amaçlar güdüldüğündeyse birçok evin bir araya gelmesiyle bir başka topluluk olan köy ortaya çıkar. Yalnız, Aristoteles'in tarif ettiği biçimiyle köy daha çok, aile içi bir birlik görünümünü sunar. Çünkü, ona göre bir köy, oğulların ve torunların evlerinin eklenmesiyle, tamamıyla doğal bir süreç içinde oluşur. Son olarak da, birkaç köyün bir araya gelmesiyle devlet diye adlandırılan, ötekilere göre daha üstün ve daha karmaşık yapı varoluş kazanır. Varılan bu aşamayla birlikte de, "kendi kendine yeterliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken, şimdi iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma"¹⁰⁸ gelinmiştir. Yani, bir başka deyişle, bitki ve hayvanlarla paylaşılan temel varoluş kaygılarıyla kurulmuş topluluklardan, tamamıyla insana, onun kendi kendisini gerçekleştirebilmesine özgü kaygılarla kurulan topluluk biçimine geçilmiştir. Bu bakımdan devlet, aile ve köyden yalnızca nicel bir büyüklük olarak değil, daha da önemlisi nitel olarak bir farklılık taşımaktadır. Bu farklılığı yadsımak; devlet adamıyla devlet, kralla uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin aynı olduğu yanılgısına

¹⁰⁸ Aristoteles, *Politika*, Kitap 1, Bölüm 2, s. 9.

düşmeye neden olacaktır. Oysa Aristoteles'e göre krallıkla siyasal bir topluluk ya da bir yurttaşlar topluluğu arasında bile nitel bir fark vardır.

Öte yandan, insanın, mutluluğu ve etkin bir yaşam sürme amacını doğal bir biçimde içinde taşıyor oluşu, buna geniş olanaklar sağlayan devleti de, kaçınılmaz olarak doğal bir topluluk biçimi kılar. Devlet aynı zamanda, en gelişmiş topluluk olması itibariyle, öteki toplulukların amacıdır da. Ancak, devlet aşamasına geldiğinde amaçlanacak daha üst bir topluluk biçimi yoktur. Bu noktada artık kendi kendisinin amacı olan bir yapıdan söz edilmektedir. Birey, aile ya da köy, devletin işlevsel birer parçasıdır. Ne var ki, tıpkı bir elin bedenden ayrıldığı zaman işlevini, el olma özelliğini yitirmesinin de gösterdiği gibi, bütün her zaman parçadan önce gelecektir. Dolayısıyla, devlet de, onu oluşturan bütün topluluklardan önce gelir. Onlar ancak, devlet gibi bütüncül bir yapı içerisinde anlam kazanırlar. Bu yüzden, “bunlar hakkında aynı sözcükleri kullanabiliriz, ama aynı şeylerin sözünü ediyoruz, diyemeyiz.”¹⁰⁹ Bununla birlikte, hiç kuşku yok ki, gene öteki topluluklara göre daha üstün, eksiksiz ve onları kapsar durumda olması nedeniyle en yüksek iyiyi de, doğal olarak o amaçlar. “Devlet, herkesin, aileleri ve akrabaları içinde *iyi* yaşamalarını, yani tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek içindir.” Bir başka deyişle, “devlet dediğimiz siyasal birlik, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunabilmek içindir.”¹¹⁰

İnsan açısından en iyi, en yetkin yaşamı sağlayabilecek ortamı, doğal bir topluluk olan devletin sunması, insanın da aynı zamanda doğal olarak politik bir hayvan olduğu sonucunu doğurur. Buna karşılık toplum içinde yaşayamayan ya da buna gereksinim duymayan bir insan, Aristoteles'e göre ya bir hayvandır ya da bir Tanrı. Ne var ki insan, sürü mantığıyla yaşayan herhangi bir hayvanın olmadığı biçimde bir politik hayvandır. Nitekim, konuşma yetisine sahip oluşu da bu farklılığın altını çizer niteliktedir. Konuşmak, hayvanların ses çıkarmalarıyla özdeşleştirilebilecek bir yeti değildir. Dilin, yararlı ve zararlıyı, doğru ve yanlış, iyi ve kötüyü, haklı ve haksızı aktarabilme olanağını sağlaması insanı, öteki hayvanlara göre ayrıcalıklı kılar.

¹⁰⁹ Aristoteles, *Politika*, Kitap 1, Bölüm 2, s. 10.

¹¹⁰ Aristoteles, *Politika*, Kitap 3, Bölüm 10, s. 85.

Aristoteles'in, toplumsal ve mutlu bir yaşamın zemini saydığı, bu amaçla da parçalarına ayırarak incelemeye çalıştığı yapı, Yunanlılara özgü bir devlet biçimi olan kent devletidir (*polis*). Egon Friedell, zaman bakımından daha geniş bir dilimi göz önünde bulundurarak her türlü varoluşun kent devletiyle anlam kazandığına, insani değerlerin onunla tamamlandığına dikkat çeker: “Her kültürün, her etiğin, hatta her dinin taşıyıcısı odur. Ve bütün bunların ötesinde bir sanat eseridir de aynı zamanda.”¹¹¹ Burada değinilen nitelikleri Aristoteles'in anlayışıyla da örtüşen devlete, Yunan yurttaşlarının bakışı ve ona duydukları bağlılık hakkında da bazı belirlemelerde bulunuyor Friedell: “Yunanlı, kent devleti dışında herhangi bir yetke tanımaz, büyük bir devlet örgütlenmesine yönelik her türlü teşebbüsü de baştan despotluk sayardı [...] *Polis* taşınabilirdi; vatandaşlar nereye yerleşirse, orada yeniden oluşabilirdi, çünkü zamanın ve mekânın ötesinde bir *idea*'ydı o. Yunanlının bu kadar kolay göç etmesinin nedeni işte budur. Yunanlının ‘memleket’ kavramı hiç mi hiç romantik değildi.”¹¹²

Buraya kadar sınır çizgileri, aşağı yukarı çekilmiş olan devlete, kaynaklık eden topluluklardan ilki, anımsanacağı üzere ailedir. Aristoteles aileyi de, alışıldık yöntemi olan parçalara ayırmayı kullanarak ele alır. Ve bu bağlamda, ev-içi yaşamda üç tür ilişki biçimi belirler. Bunlar, efendi-köle, karı-koca ve baba-çocuk arasındaki ilişkilere dir. Bu ilişki biçimleri aslında üç ana yönetim biçimine de karşılık gelmektedir: Efendinin köle üzerindeki yönetimi despotçadır; kocanın, karısı üzerindeki yönetimi ise daha çok bir devlet adamınınkini andırır; babanın, çocukları üzerindeki yönetim biçimininse bir kralın yönetimine benzer olması beklenir. Ev yönetiminin birer parçası olan bu ilişki biçimlerine daha sonra bir de servet edinme amacı eklenir. Ne var ki, Aristoteles, incelemesinde daha çok, “ev yönetiminin kısımları” olarak adlandırdığı bu dört öğeden ikisine: efendi-köle ilişkisiyle servet edinmeye ağırlık verir.

¹¹¹ Egon Friedell, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, 1. baskı, Ankara: Dost Kitabevi, 1999, s. 108.

¹¹² Friedell, a.g.e., s. 16 ve 108.

Kölelik, varlık zeminini esas olarak doğada bulmaktadır. Çünkü bazı şeyler, daha doğuştan, yöneten ve yönetilen diye ayrılmışlardır. Dolayısıyla, tıpkı ruhun bedeni, aklın arzuyu yönetip yönlendirmesi gerektiği gibi efendinin de kölesini yönetmesi gerekir. Dahası bu, doğadan gelen bir zorunluluğa sahip olmasının yanı sıra, hem efendi hem köle için yararlıdır da. Zaten tersi bir durum (kölenin efendiyle eşit olması) her ikisi için de zararlı ve doğaya aykırı olacaktır. “Öyleyse, ‘doğadan köle’ bir başkasına bağlı olabilen, dolayısıyla de bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay alamayan bir kimsedir.”¹¹³ Yani, yetileri bakımından neredeyse hayvansal düzeyde kalmış bir varlıktır. Ayrıca, akıl yürütebilecek düzeyde olmaması erdemli bir yaşayıştan da yoksun kalacağı anlamını taşımaktadır. Bu noktada Aristoteles’in, ruhun düşünme yetisinin kadında var olduğunu ancak işlemediğini, çocuktaysa henüz olgunlaşmadığını düşündüğünü belirtmek yararlı olacaktır. Nitekim bir köle için en iyi durum, efendisinin buyruklarına uyması durumunda açığa çıkacaktır. Çünkü efendi, yetileri itibarıyla bizzat aklın kendisini simgeler. Oysa, bir kölenin yaşamdaki yeri, ancak evcil bir hayvanınki kadardır. O, doğanın yaptığı bir ayrımla, deyiş yerindeyse bedensel işleri yapmak üzere tasarlanmıştır. Aile içerisinde de, evdeki diğer insanların amaçlarını gerçekleştirebilmeleri yönünde hizmet edebilecek bir araç olarak yer alır. Zira gerek kendini, gerekse başkalarını yönetebilme iradesi bir kölede hiçbir zaman bulunmaz. Bu tip işler, gene doğanın belirleyiciliğiyle hiç kuşkusuz, özgür ve akıl sahibi insanlara özgü kılınmıştır. Bununla birlikte, Aristoteles’in yaptığı belirlemeye göre, köle üretimin değil, eylemin bir aracıdır. Yani, belli bir şeyin üretim sürecinde kullanılmasından çok, yaşamın genel idaresini sağlayabilme yolunda bedensel gücünden yararlanan, mülkiyeti efendisinin olan sıradan bir araçtır.

Frederick Copleston, Aristoteles’in köleliğe bakışının tarihsel ve çağına özgü bazı ilineklere sahip olduğunu belirttikten sonra, onda bugünden bakıldığında kınanabilecek olanın, iki insan tipi arasında, doğaları itibarıyla yaptığı katı ayrım olduğunu belirtir.¹¹⁴ Gerçekten de bu katı ayrım dikkat çekicidir. Bu görüş bugün için artık pek çok açıdan kabullenilemez olsa da, *Politika*’nın takip eden

¹¹³ Aristoteles, *Politika*, Kitap 1, Bölüm 5, s. 14.

¹¹⁴ Copleston, a.g.e., s. 88.

sayfalarında, efendiyle kölenin çıkarlarının aslında aynı olduğunu, efendinin kölesine karşı bir sevgi beslemesinin yararlı olacağını ya da bütün kölelere özgürlük umudunun verilmesi gerektiğini belirtmesi, yani bir anlamda ifadelerini yumuşatması, en azından yapmaya çalıştığı mutlak ayırım kadar düşündürücüdür.

Aristoteles ev yönetimi konusunda ikinci olarak, kölenin mülkiyetle ilişkilendirilmesinden hareketle servet edinmeyi incelemiştir. Servet, insanın rahat bir yaşantı sürebilmesi için gerekli birikimi ifade etmektedir. Bu amaçla oluşturulacak bir birikimi elde edebilmeninse iki ayrı biçimi vardır. Birincisi, yaşamın sürmesi için gereksinim duyulan şeylerin biriktirilmesine dayanan doğal tarzıdır. Aristoteles, bu bağlamda, gerek hayvanların gerekse insanların yiyecek elde etme çabalarının, aynı zamanda farklı yaşam türlerine karşılık geleceğini belirtir. Çünkü ona göre doğa, hayvan ve insanlara besinlerini kolaylıkla sağlayabilmelerine olanak tanıyacak ayrı ayrı yaşayış biçimleri sunmuştur. Bunlardan ilki, evcil hayvan beslemeyi de kapsayan göçebeliktir. Göçebelikte en az emekle en çok yiyecek sağlanır. Göçebelikten sonra; yağmacılık, balık avcılığı ya da vahşi hayvanları avlama gibi alt dallara sahip olan avcılık gelir. Birikim sağlayabilmenin üçüncü ve son yoluysa çiftçiliktir.

İnsanın gereksinimlerinin sınırlı oluşu, ister istemez onlara dayanan bu biriktirme çeşitlerinin de, doğal bir sınıra sahip olmaları gerektiği sonucunu doğurur. Zaten, Aristoteles'e göre, iyi bir yaşam için gerekli olan servetin belli bazı sınırlarının olması gerekir. Çünkü servet, genel olarak bir ailenin ya da bir devletin yönetiminde kullanılacak araçlar toplamına denir. Dolayısıyla, servet edinmenin giderek bir amaç halini alması, iyi ve mutlu bir yaşam için gereken asıl amaçlardan uzaklaşılması anlamını taşıyacaktır.

Bu arada, servet edinmenin doğal olmayan yoluna geçmeden önce, ara bir biçim olarak yorumlanabilecek değiş tokuşa değinmek gerekir. Değiş tokuş ayrı ayrı mallara karşılıklı olarak gereksinim duyma sonucunda ortaya çıkmış bir sistemdir. Burada, değiş tokuşa konu olan bir ayakkabının ya da bir çuval buğdayın asıl anlamında kullanıldığı söylenemez. Ancak, ne var ki, yaşam gereksinimlerini karşıladıkları ölçüde, servet edinmenin doğal bir yolu olarak görülebilir.

Servet edinmenin ikinci ve doğal olmayan biçimi, değiş tokuşun mal karşılığı değil de, kararlaştırılmış bir değeri simgeleyen parayla yapılması sonucunda doğmuştur. Aslında para, başlarda belli bir kullanım kolaylığı getirmesi bakımından oldukça işlevseldi. Ancak, işin içine ticaretin girmesi, onun bu işlevsel yanının bir kenara bırakılıp daha çok nasıl kazanılacağına yollarının aranmasına neden oldu. Bu da, hiç kuşkusuz, para kazanmayla servet edinmenin aynı şey olduğu savına yol açıyordu.

Oysa Aristoteles, bu iki ayrı amacın aynı tanıma sahip oldukları düşüncesine kararlı bir biçimde karşı çıkar. Ona göre, para kazanmayla elde edilebilecek zenginliğin bir sınırı bulunmamaktadır. Üstelik, bazılarının yalnızca parasal açıdan bir zenginliğe sahip olmak istemelerinin nedeni kesinlikle *iyi* bir yaşam amacıyla ilgili değildir. Oysa, doğal olarak servet edinme, doğaya ve iyi yaşama uygun olduğu gibi ev yönetiminin sınırları dahilinde olan bir şeydir de. Çünkü, onun için para, amaçlar doğrultusunda kullanılacak bir araçtır yalnızca. İşte bu temel farklılıklardan ötürü de, ticaret, hele hele paradan para kazanma (yani paranın, işlevsel yanı dışında kalan bir amaçla kullanılması), Aristoteles'in gözünde, insanı bayağı kılan uğraşılardır ve aslen doğada yerleri yoktur. Bertrand Russell ahlaki bir tutum olarak yansıyan bu konuya Grek filozoflarının sınıfsal konumlarının ışığında bir açıklama getirir. Ona göre, “filozofların birkaçı dışında görüşleri, ilişkin oldukları sınıfların parasal çıkarlarıyla uyumludur. Grek filozofları, ya arazi sahibi sınıftan gelmiş ya da onların hizmetinde bulunmuş olduğundan faizi hoş karşılamamıştır.”¹¹⁵ Her ne kadar, bu cümlede Russell doğrudan Aristoteles'in adını vermemiş olsa da, genel olarak toplumsal ilişkilerin ve sınıfsal konumların düşünme biçimlerini etkilediği, hatta belirlediği gerçeğini anımsatması bakımından önem taşımaktadır.

Aristoteles, devletin bir parçası, bir öncülü kabul ettiği aileye ilişkin değerlendirmelerini tamamlayıp da, yavaş yavaş bizzat devletin kendisinin ne olduğunu incelemeye başladığında, öncelikle Platon'un, devletin bir birlik olması gerektiği düşüncesini eleştirir. Çünkü ona göre, devletin nitelikleri, birbirinden farklı

¹¹⁵ Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, çev. Muammer Sencer, 5. baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1996, s. 306.

parçaların belli bir uyum ve denge içerisinde bulunması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Giderek, daha çok bir birlik halini alan yapı zamanla aileleşecektir. Bu da, devletin, iyi bir yaşam sağlama yolundaki olanaklarını yitirmesiyle aynı anlama gelir. Dolayısıyla, onun bir birlik olduğu savı, onu güçlendiren, kusursuzlaştıran bir sav değil, tersine onu yıkıma sürükleyen bir savdır.

Aristoteles, Platon'un ideal devlet tasarımı çerçevesinde öne sürdüğü, bir çocuğun tüm koruyucular tarafından sahiplenilmesi düşüncesine de, benzer bir nedenle karşı çıkar. Çünkü Aristoteles, bir varlığa duyulan sevginin, ancak onun alanının daraltılmasıyla yoğunluk kazanacağını düşünmektedir. Bu bağlamda da, eğer çocuklara karşı ortak bir sahiplenmeye gidilecek olursa kimsenin, gerçekten kendisinin olan bir çocuğa göstereceği sevgi ve ilgiyi kimin olduğu belli olmayan bir çocuğa göstermeyeceğini ileri sürer.

Öte yandan, bir an için devletin bir birlik olduğu kabul edilse bile, mülkiyet konusunda ileri sürülenler onu destekler nitelikte değildir. Çünkü, mülkiyet açısından sağlanacak bir birliğin öngörülebilir pek çok sakıncası olacaktır. Sözgelimi, bunlardan biri, mülkiyetin sahiplerinin sayısının artmasının ona duyulacak saygıyı ve gösterilecek özeni azaltacağıdır. Nitekim insanlar, kendilerinin olan bir toprağı işlediklerinde daha üretken olmaktadır. Dolayısıyla, devletin bir birlik olduğu görüşü, mülkiyet açısından sağlanacak bir dayanaktan da yoksundur.

Bu belirlemelerin ardından, Aristoteles'in, devletin ne olduğuna ilişkin araştırması, onu oluşturan temel unsur olan yurttaşın ele alınmasıyla sürer. Devleti son noktada yurttaşların bir toplamı olarak tarif edebilmek olanaklı olsa da, yurttaşın ne olduğunu söyleyebilmek aynı derecede kolay değildir. Çünkü, onun tarifi her anayasaya göre değişecektir. Dolayısıyla, bu olumsuzluğu aşarak bir üst tanım gerçekleştirmek yurttaşın ne olduğuna dikkatli bir gözle ve yakından bakmayı gerektirmektedir.

Hemen belirtmeli ki, belli bir yerde oturma, dava açma hakkına sahip olma ya da birkaç kuşak öncesinden yurttaş sayılan bir aileden gelme, bir insanı yurttaş diye kabul etmeye yetecek gerekçeler değildir. Aristoteles'e göre yurttaşı yurttaş

yapan şey, onun bizzat devletin yönetiminde, belli bir süre için yer alması ve adli yönetime katılmasıdır. Ancak, bir devlet, farklı farklı uğraşılara sahip insanlardan oluştuğundan hangilerinin yurttaş diye kabul edileceği de ayrı bir sorudur. Çünkü, örneğin işçiler yapılan yurttaş tanımlamasının içine sokulmayacaklarsa, nereye dahil edileceklerdir?

Aristoteles, bu konuda, kesin bir dille, “devletin varolması için bulunması gereken bütün insanlara yurttaş demeliyiz diye bir düşünceyi bir an bile aklımızdan geçirmiyoruz,”¹¹⁶ der. Dolayısıyla, birden fazla yurttaş türü var gibi dursa da, tam anlamıyla yurttaş, yönetim ayrıcalıklarında payı olan, yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen kimselere denecektir. Oysa, el emeğine dayalı işlerle uğraşanlar hem yönetsel işler için gerekli olan boş zamandan, hem de erdem için gerekli olan ruhun etkinliğinden yoksundurlar. Aristoteles, yapılan bu tanımlamanın en iyi, demokrasiye uygun düştüğünü belirtir. Sözü edilen demokrasi, doğrudan yönetime dayanan Atina demokrasisidir.

Sıralanan özellikleri aracılığıyla bir yurttaşın az çok ne olduğunun belirlenmiş olması, onu çevreleyen ne tür anayasaların bulunduğunu da ele almayı gerektirir. Nitekim, *Politika*'da devlet öğretisinin parametrelerini ortaya koymaya çalışan Aristoteles de bu sırayı izler.

Aristoteles, anayasadan, çeşitli yetkelerin, ama özellikle de bütün öteki yetkelere egemen olan en yüksek yetkenin düzenlenmesini anlatmaktadır. Devletin, iyi ve erdeme uygun bir yaşam sürebilme amacıyla bir araya gelmiş insanların var kıldığı bir örgütlenme biçimi olduğu anımsanacak olursa, anayasaların da bu ortak iyiliği amaçlayan ya da yalnızca yöneticilerin iyiliğini amaçlayan diye ikiye ayrılmasında neyin ölçüt alındığı sorusu kendiliğinden karşılığını bulmuş olacaktır. Yönetsel egemenliğe sahip olan(lar)ın (bu bir kişi, bir azınlık ya da çoğunluk olabilir; hiç fark etmez) salt kendi çıkarlarını gözetmeleri, doğrudan sapmış anayasalara yol açarken; gene aynı kesimlerin, tersi bir tutum içine girmeleri, doğru anayasaların işlerlik kazanmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda da, üç tür doğru anayasa ve bunlara karşılık gelen üç tür doğrudan sapmış olan anayasa vardır. Ortak iyiliği

¹¹⁶ Aristoteles, *Politika*, Kitap 3, Bölüm 5, s. 77.

amaçlayan doğru anayasalar: Bir kişinin yönetimi olan krallık, bir azınlığın yönetimi olan aristokrasi ve çoğunluğun yönetimi olan timokrasidir (*politeia*). Doğrudan sapmış olan anayasalar ise sırasıyla, tiranlık, oligarşi ve demokrasidir. Bir derecelendirme yapılacak olursa, bunlardan tiranlık en kötüsü, oligarşi biraz daha az kötü, demokrasiye bu ikisine oranla doğrudan daha az bir sapma gösteren yönetim biçimleridir. Ayrıca, bu anayasaların her birinin birçok alt ve ara biçimleri bulunmaktadır. Aristoteles, bunun nedeninin devletlerin öğelerinin çokluğundan kaynaklandığını ileri sürer. Her devlet kabaca, birtakım ailelerden oluşur ve bunların da farklı farklı özellikleri bulunur. Dolayısıyla, bu özelliklerin önem kazanmasına göre, bazen topluluğun bütün kesimleri yurttaş sayılırken, bazen çoğunluk, bazen de yalnızca bir azınlık, yurttaş olarak kabul edilir.

Ancak, ne olursa olsun, anayasalar konusunda yapılan bu ayrımlar nicelikten çok niteliksel şeylere dayanırlar. Çünkü, zengin bir çoğunluğun yönetimi hiçbir zaman demokrasi olamayacağı gibi yoksul bir azınlığın yönetimi de oligarşi değildir. Öte yandan, oligarşilerde yönetsel egemenliği ellerinde tutacakların doğuştan soylu, servet sahibi ve iyi eğitilmiş benzeri niteliklere sahip olmaları beklenir. Nitekim, görev dağılımında göz önüne alınan ölçüt servettir. Buna karşılık, demokratik anayasaların yöneticileri neredeyse buna karşıt nitelikler taşırlar. Yoksul, aşağı soydan gelme ya da orta karar bir işle uğraşma bu yönetsel anlayış için yeterli görülmektedir. Ancak, demokrasilerdeki görev dağılımında ölçüt olarak, oligarşilerin tersine bir biçimde, yoksulluk alınmaz. Oradaki temel ilke, özgür insanların görev almalarıdır.

Oligarşiyle demokrasi arasında belirlenen bu anlayış farklılıklarının ardından beş tür demokratik, dört tür de oligarşik yönetim biçimi bulunduğu işaret edilir. Zenginlerin yoksullara göre bir ayrıcalık hakları olmadığı gibi, bunun tersinin de geçerli olduğu, tamamen eşitlik ilkesine dayanan yönetim biçimi, demokrasinin ilk türü olarak karşımıza çıkar. İkinci olarak, yöneticileri az da olsa bir mülkiyete sahip olması koşulunun arandığı demokrasiler gelir. Aristoteles, bu tür demokrasilerin dayandırılacağı kesimlerin tarım ve hayvancılıkla uğraşan kesimler olduğunu belirtir. Çünkü, bu kesimler meclis toplantılarına çok sık katılamayacaklarından yönetim en iyilerin eline geçecektir. Halk da, elinde bulunduracağı seçme hakkıyla onları

denetleyebilecektir. Dolayısıyla, yasaların üstünlüğü de korunmuş olacaktır. Demokrasilerin üçüncü ve dördüncü türleri, doğum ve yurttaş olma koşullarına bağlıdır. Ancak bu yönetim biçimlerinde de yasaların üstünlüğü söz konusudur. Demokrasilerin son türünde ise egemenlik yavaş yavaş yasalardan halka doğru kayar. Buna bağlı olarak demagoglar türer; zengin olan haksızlığa uğrar.

Oligarşik yönetimlerin ilk iki çeşidinde, görev almanın koşulu mülkiyet sahip olmadır ve bu iki tür birbirlerinden yalnızca bir derecelendirme farkıyla ayrılırlar. Üçüncü ve dördüncü türlerdeyse soy takibi koşulu göz önüne alınır. Her ikisinde de, oğulun babasının görevini alması söz konusuysen, sonuncusu egemen gücün, yasanın değil de, görevlilerin elinde olmasıyla ötekenden ayrılır.

Oligarşiyle demokrasinin, toplumsal bir kavram olan adalete yaklaşımları da, yönetici olarak görev alacak kişilerde aradıkları ölçütlerle uyum içindedir. Bu yüzden de, her yönetim biçimi için adalet, farklı bir anlama gelir. Bunun nedeni de mutlak adaletin bu tartışmada göz önünde bulundurulmamasıdır. Eğer bütün yönetim biçimlerinin üzerinde uzlaştığı bir geniş ölçekli tanım varsa, o da, adaletin, eşitlere eşit, eşit olmayanlara da eşit olmayan bir biçimde davranma olduğudur. Bunun dışında, sözcüğü oligarşik yönetimlerde, servet sahibi olanlar devletten alacakları payın mülkleriyle orantılı olması gerektiğini, adil olanın bu olduğunu ileri sürerler. Demokratik yönetimlerdeyse ölçüt özgürlüktür. Yani, özgür olmak bakımından bir farkı olmayan herkes politik haklar bakımından da eşittir. Ancak devletin var olma nedeni tüm bunlardan daha fazla bir şeydir, Aristoteles'e göre. Çünkü, eğer devletin amacı yalnızca yaşamı olanaklı kılmak olsaydı, bu, ona göre pekâlâ hayvanlarla ya da kölelerle de gerçekleştirilebilirdi. Ne var ki, devlet daha da çok yaşanmaya değer bir yaşamı kurmak amacını güder. "Dolayısıyla, yalnızca sözde değil, sahiden devlet adını taşımaya layık olacak bir devletin erdemle ilgilenmesi gerektiği besbelli anlaşılmaktadır."¹¹⁷

Peki, bu erdemli ve mutlu bir yaşam amacını güden devleti kim ya da kimler, ne tür bir anayasayla yönetecektir? Bunun, doğru anayasalardan birer sapma olmaları itibarıyla oligarşi ve demokrasi olmayacağı ortadadır. Dikkatin yoğunlaştırılması

¹¹⁷ Aristoteles, *Politika*, Kitap 3, Bölüm 9, s. 84.

gereken yer, hiç kuşku yok ki, doğru anayasalardır. Ayrıca, buna koşut bir biçimde tartışılmaya devam eden bir başka konu da, yönetimde söz sahibi insan(lar)ın mı, yoksa yürürlükteki yasanın mı üstünlüğünün kabul edileceğidir. Bütün bunların, yaşanan örneklerden hareketle karşılaştırmalı olarak belirgin kılınması, aynı zamanda ideal devletin kurucu unsurlarını belirlemek yolunda da birer adım sayılacaktır.

Aristoteles, her ne kadar gerçekçi yaklaşımını hiçbir zaman elden bırakmasa da, uygulanması neredeyse olanaksız ancak, kendisi için ideal olan yönetim biçimini belirtmekten de geri durmaz. Onun bu konudaki asıl tercihi, bir devletteki bütün yurttaşları erdem, iyilik, ahlak ve yetenek bakımından aşan, Tanrısal niteliklere sahip olduğu söylenebilecek birinin yönetimi ele alması yönündedir. Çünkü böylesi yetkin bir insan zaten, hem devlet, hem de yasalar üstü bir konuma sahip olacaktır. Ayrıca, her devlette doğal olarak bir yöneten(ler) yönetilen ayrımı bulunduğundan herkesin bu olağanüstü kişi tarafından yönetilmeyi istemesi onlar için gerçekte en akılcı seçimdir de. Ne var ki, bazı demokratik devletler bu tür kişileri kendi işlerinden uzaklaştırma ya da ortadan kaldırma yolunu seçerler. Çünkü onları herhangi bir açıdan denetim altına sokmak neredeyse olanaksızdır. Bu yüzden, Aristoteles, doğayı kendi akışına bırakmayı salık verir ve, “o egemen olacaktır, biz de sevine sevine ona boyun eğeceğiz,”¹¹⁸ der. Böyle der demesine ancak, bu tür bir insanı bulabilmenin ne denli güç, hatta imkânsız olduğunun da bilincindedir. Çünkü ne de olsa, başta, kral olarak kötü, daha doğrusu yetkin olmayan bir kimsenin bulunması birçok açıdan adaletsizliğe yol açacak ve yönetim biçiminin doğrudan sapan anayasalardan birine dönüşmesine neden olacaktır.

Aristoteles, krallığı incelerken onun esasta iki ana türü olduğunu belirler. Bunların dışında kalan öteki üç tür gene bu iki uç anlayışın arasında bir yerlerde konumlanırlar. Asıl anlamda belirlenen, üzerinde durulan krallıklardan ilki Lakedaimonia krallığıdır (anayasal krallıktır). Burada, normal koşullar geçerli olduğu takdirde, kralın yetkileri sınırlıdır. Ancak, bir sefere çıkmak amacıyla ordunun başına geçtiği zaman, verilecek bütün kararlarda tartışmasız tek yetkili olur. Böyle bir krallık, Aristoteles’in deyişiyle, sürekli ve bağımsız bir ordu komutanlığına benzer. Biraz da bu yüzden, krallığın babadan oğula geçmesinde herhangi bir sakınca

¹¹⁸ Aristoteles, *Politika*, Kitap 3, Bölüm 14, s. 96.

yoktur. Sözü geçen öteki krallık türündeysen kralın egemenliği her konuda, her zaman mutlakdır. Devleti tıpkı bir ailenin yönetildiği gibi yönetilir.

Krallığın biçimleri aracılığıyla sınıflandırılmış olan, farklı niteliklere sahip bu türlerin, aynı zamanda bünyelerinde bazı sorular taşıdıkları da çok geçmeden fark edilebilecek cinstendir. Özellikle, erdem ve yetenek bakımından kendisi dışındaki yurttaşlardan belirgin bir üstünlüğe sahip olan ve dahası, kendinden çok onların mutluluğunu gözeten bir insan bulabilmenin ne denli güç bir şey olduğu göz önüne alınacak olursa, bu soruların yanıtlarının pek de krallığın lehine sonuçlar doğuracağı söylenemez. Gerçi Aristoteles sık sık, bir halkın nasıl bir halk olduğu ya da niteliklerinin neler olduğu belirlenmeden ona en uygun yönetim biçiminin de belirlenemeyeceğinin altını çizer. “Bir halk, üstün iyilikteki bir krallık ailesini devletin önderleri diye doğal olarak kabul edecek türden bir halksa, o halka Krallık Yönetimi uygundur. Bir halk, siyasal görevler için gerekli yetenek ve erdeme sahip bulunmakla kendileri önder olan özgür kimselerce yönetilebilirse, o halka Aristokratik Yönetim uygundur. Yurttaş-yönetimi için ise, halkın biraz savaş yeteneği olmalı ve mali bakımdan varlıklı olanlara, bir liyakat temeline göre, devlet görevlerini dağıtan bir yasa uyarınca, sırayla yönetebilmeli ve yönetilebilmelidir.”¹¹⁹ Ancak gene de, ve hatta biraz da buna karşın, yönetici özelliğine sahip olduğu söylenen tek bir kişinin, her şeyi yapmaya mutlak bir biçimde yetkili olmasının bir devlet için gerçekten iyi olup olmadığı sorusu görmezden gelinemez. Bu soru ayrıca, aklın bir köşesinde tutulması gereken bir başka soruyu da su yüzeyine çıkarır: “En iyi adam tarafından yönetilmek mi daha iyidir, en iyi yasalar tarafından yönetilmek mi?” Aristoteles hiç duraksamadan, yasalar tarafından yönetilmenin daha iyi olacağını söyler. Çünkü yasalar, her şeyden önce, olaylar karşısında belli bir duygu taşımazlar. “Yasa’nın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı’nın ve Zekâ’nın egemen olmasını istiyor demektir; bir insanın egemenliğini isteyense, bir vahşi hayvanı işin içine sokmaktadır; çünkü insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır. Yasada, tutkuları olmayan zekâyı bulursunuz.”¹²⁰ Böylelikle de herkesin sahip olduğu haklar, eşit ölçüde ve tarafsız bir biçimde bu, duygulardan arınmış kurallar

¹¹⁹ Aristoteles, *Politika*, Kitap 3, Bölüm 17, s. 105.

¹²⁰ Aristoteles, *Politika*, Kitap 3, Bölüm 16, s. 103.

bütünü aracılığıyla güvence altına alınmış olur. Bu arada, hiç kuşku yok ki, yazılı yasaların esneme payının azaldığı noktalarda, yazılı olmayan ve göreneklerin biçimlendirdiği daha temel nitelikli yasalara da, karar alma sürecinde başvurulabilir.

Aristoteles, yasaların, devletin işleyişinde belirleyici bir rol oynamaları gerektiğini belirtmekle birlikte özel durum ve ayrıntılarda bireylerin daha sağlam kararlar alabileceğini yadsımamaktadır. Çünkü yasalar, bazı durumlarda yalnızca genel çerçeveyi çizmekle sınırlı kalabilmektedirler. Nitekim baştan sorulan, bir kişinin mi yoksa yasaların egemenliği altına girmenin mi daha iyi olacağı sorusu da bir bakıma bu sınırlılıktan doğmaktadır. Ne var ki, bireylerin bu noktalarda yapacakları kimi yerinde müdahaleler, ayrıntılardaki boşluklardan kaynaklanan eksiklikleri giderecektir. Ancak, her ne olursa olsun, asıl temel alınması gereken şeyin yasalar olduğu asla unutulmamalıdır.

Devletteki yönetici unsurla yasalar arasında kurulan bu ilişki Aristoteles'in, en iyi yönetim biçiminin aristokrasi olduğuna ilişkin görüşüne de alttan alta belli bir zemin hazırlar. Krallığı, eksiksiz, mükemmel bir insan bulmanın olanaksızlığı ve sıradan bir insanın elinde çok farklı yönlere çekilebilecek bir yönetim biçimi olarak görmesi nedeniyle bir kenara bırakan Aristoteles, ağırlığını aristokrasiden yana koyar. Aristokraside devlet görevlerine getirilecekler için temel alınan ilke, kendi başına ne servet ne de özgürlüktür; erdemdir. Nitekim, herhangi bir yasanın karara bağlayamadığı bir sorun hakkında en iyilerden oluşan bir kurulun karar vermesi, bir kişinin karar vermesinden daha iyi ve daha sağlıklı olacaktır. Ayrıca böylelikle, karşılıklı bir kontrol mekanizması kurulacak, keyfi karar ve davranışların önü alınacaktır. Kısacası, "çokluk birçok durumlarda, her kim olursa olsun tek bir adamdan daha iyi bir yargıdır. Sonra, çokluk daha güç bozular yahut 'kısırlır'. Nasıl büyük bir miktarda su daha güç kirlenirse, daha çok sayıda insan da bir azlıktan daha güç bozular."¹²¹

Ne var ki Aristoteles, çok geçmeden aristokrasinin de devlet için gerçekçi bir yönetim biçimi olmadığını kabul eder. Çünkü, aristokratik bir anayasayı uygulamaya sokacak yönetsel yapının kurulabileceği iyi insanları bulabilmek sanıldığından daha

¹²¹ Aristoteles, *Politika*, Kitap 3, Bölüm 15, s. 100.

güçtür. Bu yüzden, orta sınıfın yönetimi anlamına gelen timokrazi, doğabilecek olumsuzlukları aşabilen en iyi yönetim biçimi olarak belirlenir.

Timokrazi, en yalın ifadeyle demokrasi ve oligarşinin bir karışımıdır. Ancak, bu karışım, hem her ikisine de benzemelidir, hem de hiçbirine. Aslında Aristoteles'in timokraziyle ilgili nitelikleri belirlerken izlediği yol, onun ahlak öğretisinde rastlanan, bireyin amaç edinmesini salık verdiği orta öğretisidir. Bireyin yaşamında olduğu gibi devletin de yönetme biçiminde ya da öteki konularda orta olmayı gütmesi, onun iyi niteliğini kazanmasına olanak sağlayacaktır. Bu bağlamda da timokrazi, demokrasiyle oligarşi arasında yer alan bir yönetim biçimidir. Hatta öyle ki, iktidar bile ne zenginin, ne de yoksulun egemenliği altındadır. Orta sınıf, bu iki sınıfa da eşit uzaklıkta durarak devletin yönetim sorumluluğunu üstlenir. Böyle olması iyidir de. Çünkü, Aristoteles'e göre, devletin olabildiğince benzer ve eşit insanlardan oluşturulması gerekliliği ancak orta sınıf aracılığıyla sağlanabilir. Orta sınıfa bağlı insanların kendilerine yetecek miktarda bir mala sahip olmaları, onların, aşırılıktan ya da yoksuluktan doğacak güçlüklerle kafa yormalarını engeller. Orta sınıf, Aristoteles'in düşünce dizgesinde daha çok, belli bir dengenin sağlamış olduğu olumlu havayla hareket eden insanlar topluluğunu ifade eder. Bu, aynı zamanda kendiliğinden bir istikrar da getirecektir. Çünkü, zengin ya da yoksul sınıf orta sınıfa, birbirlerine olduğundan daha çok güvenmektedirler. Bu iki sınıf sürekli çatışma halinde olduklarından, egemenliği hangisi ele geçirirse geçirsin, asla adil ve herkese eşit uzaklıkta duran bir anayasa kuramayacaktır. Oysa Aristoteles içi bir anayasa, yürürlükte olduğu kentin gerçekteki yaşama biçimiyle aynı anlama gelmektedir.

Bir devlet için en iyi ve en gerçekçi yönetim biçimi diye belirlediği timokraziye ilişkin nitelikler aynı zamanda Aristoteles'in ahlak öğretisiyle devlet öğretisi arasındaki geçişliliği de bütün açıklığıyla ortaya koyar. Ahlak öğretisinde, insanın önüne mutlu ve erdemli bir yaşayışı amaç olarak koyan Aristoteles, devleti ise bu amaca uygun ortamı sağlayacak bir örgütlenme biçimi olarak düşünmektedir. İnsanları, sınıfları, kurumları, anayasaları da bu bağlamda değerlendirmektedir. Bir anlamda, ahlak öğretisinde tek tek insanlar için belirlediği öznitelikleri, devlet öğretisi tartışmasıyla daha geniş bir ölçüğe taşımış ve insanların bir araya gelmesiyle oluşacak olan durumları, aynı değer yargılarına göre düzenlemeye çalışmıştır.

Sözgelimi, devlet kurmuş bir toplumdaki yöneten-yönetilen ayrımı tamamıyla ruhtaki, yönetici akıl sahibi kısım ile yönetilen akıldan yoksun kısım arasındaki ilişkiyle temellendirilmiştir.¹²² Aynı biçimde, insanın davranışları konusunda gözetmesi gereken orta olmaya çalışma, timokraside olduğu gibi, iyi bir anayasa için de zorunlu bir koşuldur.

Hiç kuşku yok ki, bir toplumda öyle ya da böyle kurulmuş bir yönetim biçiminin hiçbir zaman değişmeyeceği söylenemez. Sorun, iyi bir anayasayı kurabilmek olduğu kadar onu koruyabilmektir de. Her anayasa için belli bir zaaf ânında farklı devrim türlerinin ortaya çıkması olasıdır. Devrimlere yol açan neden genellikle, bir devletin herkese adalet ve orantılı bir eşitlik sağlayacağı iddiasını yerine getirememesidir. Bu konuda birinci elden sorumlu olanlar ise yönetici olarak devletin başında bulunanlardır. Ne var ki, bütün anayasalar bu koşulları yerine getirdiklerini sanırlar. Oysa insanlar, kendilerine karşı eşitsizlik ya da adaletsizlik yapıldığını sezindikleri anda toplum içindeki bir kesimi karşılarına alırlar. Amaç, parasal açıdan zarara uğramaktan ve onursuzluğa sürüklenmekten kaçınmaktır. Aristoteles'e göre aslında bütün bunlar toplumda, orta sınıfın egemen kesim olmasının ne kadar gerekli olduğunu bir kez daha göstermektedir. Çünkü orta sınıf, kendisine içkin özelliklerinden ötürü, topluma belli bir denge getirecektir.

Aristoteles, devrimlerin baştan ayağa anayasal bir değişimi amaçlayabileceği gibi yalnızca, yürürlükteki anayasanın bazı kısımlarında değişiklik yapmakla yetinebileceğini de belirtir. Yani, anayasal olarak demokratik yapıya sahip olan bir devlet, devrim sonucu tiranlığa dönüşebilir ya da daha çok demokratik olabilmektedir.

Demokrasilerde devrime neden olan en önemli etken, yönetim dışında kalan halkı etkileme gücüne sahip demagoglardır. Demagoglar belli bir ilkeye dayanarak hareket etmezler. Bu bakımdan da, yaptıkları asılsız suçlamalarla ortalığı karıştırırlar. Oligarşilerin yıkılma nedenleri ise iki başlık altında toplanır: Bunlardan ilki, halkın sürekli baskı altında tutulmasının bir sonucudur. Bir başkası ise tamamıyla, oligarşinin içindeki üyelerin birbirlerini çekememezliklerinden kaynaklanır.

¹²² Aristoteles, *Politika*, Kitap 1, Bölüm 13, s. 28.

Aristoteles'e göre kendi içinde belli bir uyuma sahip bir oligarşiyi yıkmak kolay değildir. Ancak, oligarşi içinde bir başka oligarşi kurma çabaları baş gösterince yıkım kaçınılmaz olur. Aristokrasilerdeki çöküşün altında da, ötekilerde olduğu gibi adaletsiz davranıldığı düşüncesi yatar. Bu, kimi zaman halkın yöneticilerle aslında eşit olduklarını düşündükleri ya da farklı niteliklere sahip kişilerin, kendilerinin de yönetimde yer almaları gerektiğini düşündükleri zaman gerçekleşir. Her ne olursa olsun, timokraside de, aristokraside de devrimin asıl nedeni mevcut anayasanın ilkelerinden sapılmasıdır. Yani, oligarşiyle demokrasinin doğru bir biçimde harmanlanamamasıdır.

Yönetim biçimleri, altında adaletsizliğin yattığı şu ya da bu nedenden ötürü yıkılma olasılığıyla karşı karşıya bulduklarından, devrimleri engelleyecek önlemleri de ele almak Aristoteles için bir bakıma kaçınılmaz olmuştur. Bu bağlamda yapılacak ilk şey, hiç kimsenin yasalara olan saygısını ve bağlılığını yitirmemesini sağlamaktır. Çünkü, anımsanacağı üzere yasalar, toplumsal yapıyı bir arada tutam harç işlevi görmekteydi. Yasalara olan bu bağlılığı sıcak tutmanın yanı sıra dikkat edilecek bir başka nokta, herhangi bir konuda bir değişimin başlayıp başlamadığını gözlemlemektir. Çözülme belli bir sürecin ardından meydana geleceğinden bunu en başında yakalamak, toplumu bir arada tutabilme şansını, hiç kuşku yok ki, oldukça arttırır.

Ne var ki, bütün bunların ötesinde, bir anayasaya karşı duyulacak tepki de, bağlılık da, Aristoteles'in görüşlerine göre, aslında yöneticilerden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, bir devleti yöneten konumunda bulunan insanların sahip olmaları gereken nitelikler yeniden konu olmaktadır. Daha önceki belirlemeler de göz önüne alınarak söylenecek olursa, erdemli, dürüst ve hak tanır insanların yöneticiliği her zaman daha uzun soluklu olacaktır. Çünkü, böylelikle toplumsal çözülmenin başlıca nedeni olan adaletsiz davranıldığı düşüncesi yönetilenler arasında yaygınlık kazanamayacaktır. Bununla birlikte, olabildiğince uyumlu bir toplum oluşturabilme yolunda eğitimin yükleneceği işlev de kesinlikle ihmal edilmemelidir. Nitekim, Aristoteles'in eğitime verdiği önem, ideal devlete ilişkin belirlemelerinde hak ettiği yeri bulacaktır.

a-) İdeal Devlet

Aristoteles, *Politika*'nın VII. Kitabına kadar gerçekleştirdiği bütün tartışmaları ve yaptığı çıkarımları ideal bir devletin nasıl olması gerektiği konusunda tutamak noktaları edinebilmek amacıyla yapar. VII. Kitaptaysa ideal devlet için öncelikle bir koşul öne sürer: “En iyi Devlet’i gerçekten yeterli bir biçimde tartışmak istiyorsak, önce en çok istenilir yaşamın ne olduğuna karar vermemiz gerekir.”¹²³ En yetkin yaşamla ideal devlet arasında kurulan bu bağ, aynı zamanda Aristoteles’in ahlak öğretisiyle devlet öğretisinin ne denli bütüncül bir yapıya sahip olduğunu da göstermektedir.

Aristoteles’e göre, toplum içinde var olabilen insanla, geniş çaplı bir insan topluluğu tarafından meydana getirilen devlet, amaçları bakımından örtüşürler. Bir insanın yaşamındaki en temel amaç mutluluktur. Ve bu amacı gerçekleştirebilmek için dışsal, bedensel ve ruhsal iyilere sahip olmak durumundadır. Ne var ki, bu üç iyilik türü değer bakımından birbirlerine eşit değildirler. Sözelimi dışsal iyilikler, ancak belli ölçüde kaldıkları takdirde iyi diye nitelenebileceklerken ruhsal iyiliklerin yol açacağı erdemler için böyle bir sınırlılık söz konusu değildir.

Aynen, bir insanın olduğu gibi bir devletin amacı da mutlu bir kent düzeni sağlayabilmektir. Erdemli ve iyi davranışlar nasıl, bir birey için önemliyse, onun bir bütünü olarak tanımlanabilecek devlet için de aynı ölçüde önemlidir. Ancak, bu bölümün en başında da değinilen bu parça-bütün ilişkisi, Copleston’un da belirttiği gibi¹²⁴ birbirini yok eden bir ilişki biçimi değildir. Bireyler ancak iyi birer yurttaş oldukları zaman devlet de belli bir yetkinlik kazanır. Öte yandan bireyler de, toplumsal bir varlık olduklarından, ancak ve ancak bir devlet içinde gelişimlerini tamamlayabilirler. Onlara bu olanakları sağlayacak bir yapıdan yoksun kalmaları, mutlu ve yetkin bir yaşamı kurabilme yolunda ciddi bir sorun yaşayacakları anlamına gelir.

¹²³ Aristoteles, *Politika*, Kitap 7, Bölüm 1, s. 195.

¹²⁴ Copleston, a.g.e., s. 92.

Durum bu olunca Aristoteles'in karşısına, ideal bir devletin gereklerine geçmeden önce yanıtlanması gereken iki soru çıkar: En iyi yaşam gerçekte, kentin işleyişine etkin olarak katılan bir insanın yaşamı mıdır, yoksa kendini *teoria* eylemine adanmış olan kişinin yaşamı mıdır? Çünkü kimileri, özgür bir insanın yaşamında yer alan uğraşların devletin yönetsel işleriyle bağdaşmayacağını, bu yüzden de en çok istenilir, yetkin yaşamın kamusal sorumluluk getirecek türde bir yaşamı dışlayacağını, bu ikisi arasında yapısal bir uyumsuzluk olduğunu ileri sürerler. Kimileriye, karşı sav olarak, mutluluğun ancak bir şeyler yapan insanlar tarafından yaşanabileceğini, dolayısıyla devletle ilintili işlerde görev almanın etkin ve iyi bir yaşama yol açacağını ileri sürerler. Aristoteles her iki sava karşı da eşit uzaklıktaymış gibi görünür. Ona göre ilki, özgür bir insanın yaşamının despot bir yöneticinininkinden daha iyi olduğunu vurgulaması bakımından haklı bir savdır. Ne var ki eylemsizliğe eylemden daha çok önem attığı için yanlıştır. İkinci savdaki yanlışıksa en iyi şeyin güç olduğunu ileri sürmesinden kaynaklanmaktadır. Oysa güç, ancak köle gibi doğal olarak özgür insandan aşağıda bulunan varlıklar için kullanıldığında haklılık ve iyi'lik kazanır. Aristoteles, politik yaşamla *teoria* eylemine dayalı yaşam arasında bir karşılaştırma yaptığı bu noktada, her ne kadar bir denge gözetiyor olsa da, etkin bir yaşamın ne olduğuna ilişkin verdiği tanımlama, alttan alta, ağırlığını *teoria*'ya dayalı bir yaşamdan yana koyduğunu gösterir gibidir sanki.¹²⁵ Etkin bir yaşam, gerek bireyler için gerekse bir devlet için en iyi yaşamdır. Ne var ki, etkin olmak, zorunlu bir biçimde başkalarıyla ilişki içinde olmak anlamına gelmemektedir. Çünkü, amaçlarını kendi içinde taşıması itibarıyla *teoria* da başlı başına bir etkinliktir. "Hatta düşünceleriyle (bir yapı) kuranlardan, gayet yerinde olarak, dış eylemlerin de yaratıcıları diye söz edilir."¹²⁶ Aristoteles, aynı düşünceyi devlet için de temellendirme çabasıdadır. Bu bakımdan, "ötekilerden ayrılan ve böylelikle, dış dünyadan yalıtılmış durumda yaşamayı seçen şehirlere gelince, bunda onları eylemsiz bir yaşam sürmeye zorlayacak bir şey yoktur. Etkenlik içte olabilir: Bir şehrin parçaları, birbirleriyle ilişkilere giren çeşitli grup ve birliklerdir,"¹²⁷ der.

¹²⁵ Aristoteles politik yaşamla *teoria*'ya dayalı yaşam arasında yaptığı karşılaştırmaya *Nikomakhos'a Etik*'in onuncu kitabında da yer verir. Ancak, orada *Politika*'daki ifadelerine göre çok daha açık bir biçimde, *teoria*'nın politik yaşama olan üstünlüklerinden söz eder.

¹²⁶ Aristoteles, *Politika*, Kitap 7, Bölüm 3, s. 202.

¹²⁷ Aristoteles, *Politika*, Kitap 7, Bölüm 3, s. 202.

Aslına bakılırsa, Aristoteles'in devletle ilgili olarak buraya kadar yaptığı temel belirlemeler, onun devlet öğretisinin neden *energia-kinesis* ayrımından ve ahlak öğretisi üzerinde uzun uzun durularak yansıtılmaya çalışıldığını da yeterince açıklamaktadır. Aristoteles'in, devleti bir etkinlik alanı olarak görmesi, bireyle devletin amaçlarını özdeş kılması, ister istemez böylesi kapsamlı bir dizgeyi gerektirmekteydi. Dolayısıyla, özellikle onun ahlak öğretilerine ilişkin görüşlerini değerlendirmeden devlet öğretisinin sınırlarını çizmeye kalkışmak her zaman bir yanıla eksik kalmaya yazgılı bir çaba olacaktır. Ancak, David Ross'un bu konuda yaptığı değerlendirme de, taşların tam olarak yerlerine oturtulması açısından büyük öneme sahiptir. Şöyle der David Ross: "Devlete karşı gösterdiği bu büyük ilgiye rağmen, Aristoteles, devleti ahlaklılığın üstüne yerleştirme veya devleti, bireyleri bağlayan ahlaki kurallardan daha uygun, özel bir ahlak kuralları bütününe sahip olan bir şey olarak görme yanılışmasından tamamen uzaktır."¹²⁸

Aristoteles'in ideal devlet belirlenimi, yukarıda sözü edilen bağları ortaya koymakla sınırlı değildir hiç kuşkusuz. Bu temel dayanak noktalarının oluşturulmasının ardından ideal devletin ayakta durabilmesini sağlayacak zorunlu koşulların neler olduğuna geçilir. Bunlardan ilki, nüfustur. Nüfus, bir devlette niceliksel olarak ağırlıklı bir öneme sahip değildir; önemli olan onun niteliğidir. Nüfusu, yalnızca niceliksel olarak ele almak onun içinde yer alan köleleri ve yabancıları görmezden geldiği anlamını taşır. Oysa Aristoteles'in gözettiği, devletin bir parçası olan nüfustur. Çünkü, kalabalık bir kentle büyük bir kent aynı anlama gelmemektedir. Bir devletin kendine yeterliği ancak, ona en uygun nüfus yoğunluğuyla sağlanabilir. Gereğinden fazla bir nüfus nasıl ki devletin hantallaşmasına neden oluyorsa, aynı biçimde, nüfusun gereğinden az oluşu da devletin, işlevlerini yerine getirmesinde yetersiz kalmasına yol açacaktır. Bu konuda, her devlet için genel geçer sayılabilecek bir sınır ya da sayı olmamakla birlikte, genel ilke olarak, Aristoteles tarafından, "şehrin nüfusu, kendi kendine yeterliğin bütün gereklerini karşılayabilecek kadar geniş olmalı, ama kolaylıkla denetlenemeyecek kadar geniş olmamalıdır,"¹²⁹ diye ifade edilmektedir.

¹²⁸ Ross, a.g.e., s. 326.

¹²⁹ Aristoteles, *Politika*, Kitap 7, Bölüm 5, s. 204.

Bir devlet için gerekli olan ikinci öge ülkedir. Ve aslına bakılırsa, nüfus için geçerli olan ana ilke burada da söz konusudur: Kapsadığı alan bakımından ülke, özgür bir insanın yaşayışını sürdürebilme olanağı sağlayacak kadar bir büyüklüğe sahip olmalıdır. Öte yandan, zenginliğin getireceği olumsuzluklara yol açacak kadar da büyük olmamalıdır. Yani, yersel açıdan burada da bir en uygun seviye vardır. Bununla birlikte bir kent için en uygun yerleşim yerleri, hem deniz hem de kara ulaşımına açık yerlerdir. Böylelikle, düşman saldırılarına karşı güvenli, kentin askeri gücüne ise kolay hareket olanağı sağlayan bir konum kazanılmış olacaktır. Ayrıca hammaddelere ulaşmak ve başkalarıyla ticari ilişkilere girişmek de kolaylaşacaktır. Ancak, bu ticari ilişkilerin ihtiyaç duyulan şeylerin ithali ve üretim fazlasının ihracıyla sınırlı olduğunu, bunun dışında bir amaç gütmeyeceğini gözden kaçırmamak gerekir.

Nüfus ve ülkenin yanı sıra, ideal bir devlet için tartışılan bir üçüncü öge de yurttaşların nitelikleridir. Aristoteles öncelikle, yaptığı bir sınıflandırmayla, Yunan soyunun en ideal soy olduğunu ileri sürer. Buna göre Yunanlılar, Avrupalılardan cesaret ve tutkuyu, Asyalılardansa akıl ve beceriyi almışlardır. Bütün bu olumlu özelliklere sahip olabilmelerinin gerekçesiye buldukları coğrafi konumdur. Böylesi ideal bir bireşime sahip olduklarından ötürü de, iyi bir yönetimle özgürlüğü yan yana getirebilecek yegâne soy kendileridir. Buradan da anlaşılacağı üzere, bir devletin yurttaşlarının akıl ve erdemleri, neredeyse kusursuz denebilecek bir biçimde bir araya getirmesi, olanaklar dahilindeki en iyi durumdur. Ancak, yönetsel görevleri yerine getirecek özgür yurttaşlar topluluğunun kimlerden oluştuğu hâlâ belirsizdir. Aristoteles bu noktada, bir devletin, içinde hangi sınıfları zorunlu olarak barındırdığını belirleyerek başlar tartışmaya. Bunlar sırasıyla; yiyecek üretiminde bulunan çiftçiler, kullanılacak araç gereci sağlayan zanaatkârlar, devletin güvenliğinden sorumlu savaşçılar, iç ihtiyaçları karşılayabilme olanağına sahip varlıklı sınıflar, dini konularda yol gösterecek din adamları ve haklıyı haksızı belirleyecek olan yargıçlardır. Aristoteles'e göre bütün bu sınıflar, bir devletin kendi kendine yeter olabilmesi için gereklidir. Ne var ki, üzerinde durulacak soru, yurttaşların bu etkinliklerin tümüne katılıp katılmayacağı yönündedir. Bu soruya verilecek yanıt, aynı zamanda, yurttaşın ideal devlet belirlenimindeki karşılığının da açıklığa kavuşmasını sağlayacaktır. Çünkü yurttaş diye tanımlanan insanların

devlette, önce yönetilen sonra yöneten olarak rol oynayacakları göz önüne alınırsa, bunun hangi sınıfları kapsayacağı önemlidir.

Aristoteles ideal devlet için yaptığı yurttaş tanımının içine yalnızca bir sınıfı, savaşçılar sınıfını sokmaktadır. Bunun dışında kalan sınıflar yurttaşlık haklarına sahip olamayacaklardır. Sözelimi, çiftçiler ve zanaatkârlar bir devlet için gereklidirler ancak, ne siyasal konularla uğraşacak, ne de erdem ve yeteneklerini geliştirecek zamanları vardır.

Öte yandan savaşçılar sınıfı, bir anayasanın devam edip etmemesi konusunda belirleyici bir güce sahip olduğundan gerek askeri, gerekse sivil düzenlemelerde bulunan anayasanın idaresinin bu sınıfa bırakılması akılcıdır. Gençken savaşçı olarak görev alacak bu insanlar, aynı zamanda, yaşlandıklarında yönetici, daha sonraki zamanlardaysa din adamı olarak görev yapacaklardır. Ayrıca her yurttaş, biri kent yakınında, bir diğeryse sınır boyunda olmak üzere iki araziye sahip olacak ve bu araziler yurttaş olmayanlar tarafından işlenecektir. Çünkü devleti yönetecek olanların herhangi bir maddi sıkıntıyla uğraşmamaları gerekir. Bu kişilerin, mutlu bir yaşamı sağlayabilecek devleti kurmak gibi daha üst sayılabilecek bir amaçları vardır.

Aristoteles mutluluğu, erdemli bir yaşayışa özgü kabul ettiğinden, devlet öğretisinin bu aşamasında, iyi bir yurttaşın nasıl yetiştirilmesi gerektiğine eğilir. Çünkü, doğaya, alışkanlığa ve aklın yol göstericiliğine dayanan erdem, son iki niteliğiyle eğitimi gerekli kılar. Dolayısıyla, eğitimi bir sorun olarak ele almak devlet adamı için üstlenilmesi gereken bir sorumluluk halini almaktadır: “... biz, yurttaş, yönetici ve en iyi adam için aynı niteliklerin zorunlu olduğunu ve aynı adamın, önce yönetilen sonra da yöneten olması gerektiğine inandığımıza göre, insanların iyi insanlar haline gelmesini sağlamak, onların hangi yollarla böyle yapılabileceğini ve en iyi yaşamın erek ya da amacının ne olduğunu düşünmek, bir anayasa planıcısının esaslı bir ödevi oluvermektedir.”¹³⁰

Aristoteles’e göre eğitim, ahlaksal bir amaçla gerçekleştirilecektir. Bir insanda beden ruhtan, istekler de akıldan önce geliştiğinden eğitim bedenle

¹³⁰ Aristoteles, *Politika*, Kitap 7, Bölüm 14, s. 221.

başlayacak, sonrasındaysa istekleri ele alacaktır. Bütün bunlar, akıl sahibi yanın egemenliğini sağlamak amacıyla yapıldığından ötürü de ahlaksaldır. Çünkü, Aristoteles'in ahlak öğretilerinden de anımsanacağı üzere, erdemli ve mutlu bir yaşayış ancak aklın egemenliği sayesinde gerçekleştirilebilirdi. Dolayısıyla Aristoteles'in, ileride devleti yönetecek olanlar için böylesi bir eğitim planı çıkarması, onun erdemli insan tasarımına da uygun düşen bir şeydir. Ayrıca, bir yurttaş, yaşamını çiftçi ya da zanaatkâr gibi çalışarak kazanmak durumunda kalmayacağından ve öncelikle iyi bir asker, sonra iyi bir yönetici, sonra da bir din adamı olacağından akılsal yetilerine daha bir önem vermek gerekmektedir. Çünkü bu yetilerin gelişmişliği kendisi için erdemli bir yaşayışın kapılarını aralayacağı gibi egemenliği altında bulunanların yaşamını da kuşkusuz olumlu yönde etkileyecektir.

Aristoteles'in, eğitimi hiç başlamadan ve neredeyse, gereksiz kabul edilebilecek birçok ayrıntıyla ele almasının nedeni, sahip olduğu yurttaş belirleniminin kusursuz bir örneğine ulaşmak istemesidir. Çünkü, ancak böyle bir tavırla mutlu ve yetkin bir yaşama, bunun yanı sıra da devlete ulaşılabilirliğinin farkındadır. Bu yönden, yani sırf sözü geçen bu duyarlılığa bağlanabilecek bir nedenden ötürü konuyu, daha doğum öncesinden ele alır. Evlilik yaşı, anne babanın sahip olması gereken özellikler, gebelik sırasında özen gösterilmesi gereken noktalar gibi pek çok ayrıntı, eğitim kuramının bir parçası olarak çıkar karşımıza. Bu yaklaşım biçiminin gösterdiği üzere de eğitim, anne babanın sağlayacağı bir şey olmaktan çıkarılıp devletin asli bir görevi haline getirilir.

Böylelikle, bu son noktayla birlikte, bireyle devlet, daha geniş bir açıyla bakarak söylenecek olursa, her ikisine ilişkin öğretisi arasındaki bağ ve geçişlilik, birçok eksikliğine karşın, ortaya konulabilmiş olur.

SONUÇ

Aristoteles'in devlet öğretisi, hiç kuşku yok ki, bugünkü modern devlete ilişkin olarak kurulabilecek bir öğreti için pek çok açıdan yetersizlikler taşımaktadır. Her şeyden önce toplumsal ilişki biçimleri o günden bugüne büyük değişiklikler geçirmiş, gitgide daha karmaşık bir hal almıştır. Bugün artık bir devleti etkileyen tek bir etkenden kolay kolay söz edilemezken, yurttaşla devlet arasındaki ilişkide araya giren kurumları, kamu denilen yurttaş topluluğunun birçok araçla olumlu ya da olumsuz bir yönde biçim almaya zorlandığını görmezden gelmek olanaksızdır. Kısacası, günümüzde bir devlet öğretisi ortaya koyabilmek tek boyutlu bir bakış açısıyla üstesinden gelinebilecek bir iş değildir. Böylesi bir çalışma, ancak birçok parametreyi göz önüne alarak, onları enine boyuna bir biçimde ve aynı zamanda, dayandıkları ideolojik temeller de açığa çıkartılarak gerçekleştirilebilir. Bugün, medya gibi, üretim biçimlerinin farklı boyutlar kazanması gibi, bir parçası olunan doğaya yabancılaşılması gibi birçok sorun açıklığa kavuşturulmak zorundadır. Çünkü bunların hepsi, en azından bir açıdan devletle ilişkili ya da devletin belirleyiciliği altındadır. Dolayısıyla, bunun berisinde kalacak her tür çaba, ne yazık ki, onun yetersiz bir yansıması olmaktan öte bir anlam taşımayacaktır.

Ne var ki, Aristoteles'in kurmaya çalıştığı öğretinin de, kendi zamanının sınırları içinde tutarlı ve bütüncüllük amacı güden bir öğreti olduğu pekâlâ söylenebilir. Çünkü, özellikle *Politika*'ya dikkatli bir gözle bakıldığında Aristoteles'in, az önce günümüzde yapılacak bir çalışma için öngörülen gerekleri yerine getirdiği görülebilir. Örneğin, en iyi anayasanın hangisi olduğu konusunda gerçekleştirdiği tartışmada her zaman, kendinden önceki ve kendi dönemindeki örneklere yönelmiş, onlar aracılığıyla yaptığı çıkarımları bütün ayrıntılarıyla değerlendirmeye çalışmıştır. Gerçi bu, Aristoteles'te insana ilişkin her konuda kullandığı bir yöntemdir. Nitekim, ahlak tartışması da derinliğini aynı yaklaşım biçimiyle kazanır.

Aristoteles'in devlet anlayışı, onun, bugünkü kuşku ve soruları dışarıda bırakacak bir biçimde, topluluk haline gelmiş insanların doğal bir uzantısı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Hatta öyle ki, daha küçük insan topluluklarının anlam

kazanabilme koşulu da, önlerine amaç olarak koydukları devlettir. Dolayısıyla, insanlarla devlet arasında doğal, yıpratılmaması gereken bir bağ olduğu söylenebilir. Zaten her ikisinin de aynı amaca sahip çıkmaları, aynı ahlak ilkelerine uymaları da bunun bir göstergesidir. Gerçi devlet, Aristoteles'te de belirleyici bir role sahiptir sahip olmasına ancak, onunla toplum arasındaki ilişki biçimi çok daha yalın ve doğrusaldır.

Aristoteles'in devlet öğretisinin günümüz açısından taşıdığı en önemli önerme belki de, insanın toplumsal, politik bir hayvan olduğu önermesidir. Biz bugün, bazı bilimsel verilerin de ışığıyla, artık kesinleyebiliyoruz ki, insan sahip olduğu bilince ancak toplumsal ilişkiler sayesinde erişebiliyor. Bu toplumsal ilişkilerin beraberinde getirdiği her tür yapılanma ise, bireyin ötesinde, daha geniş ölçekli bir tartışmaya ve karar mekanizmaları oluşturmaya neden oluyor. Yani bir insanın, toplumsal yapının dışında kalmasının olanaksızlığı, ister istemez devlete ilişkin tartışmayı da her dönem gündemde tutuyor. Öte yandan, üretim ilişkilerinin farklılaşması, başka bir deyişle maddi etkenlerin işin içine girmesi, insan-insan ilişkisinin olduğu kadar birey-devlet ilişkisinin de giderek karmaşıklaşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla, dünden bugüne yapılacak olan bir tartışmanın geçmişten gelen birikime dayanması, onların bugünün birikimiyle yeniden yorumlanması, toplumsal parametrelere etki edebilmeyi de olanaklı kılacaktır. Aristoteles, bu bağlamda gerçekleştirilecek olan tartışmalarda, kurguladığı devlet öğretisiyle görmezden gelinemeyecek bir öneme sahiptir.

YARARLANILAN YAYINLAR:

- Akal, Cemal Bali (der.), *Devlet Kuramı*, 1. baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2000.
- Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. baskı, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997.
- Aristoteles, *Eudemos'a Etik*, çev. Saffet Babür, 1. baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, 1. baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1997.
- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, 2. baskı, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay, 3. baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Doç. Dr. Zeki Özcan, 1. baskı, İstanbul: Alfa Yayınevi, 2000.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, 3. baskı, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, 2. baskı, Bursa: Asa Kitabevi, 2000.
- Copleston, Frederick, *Felsefe Tarihi-Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, 2. baskı, İstanbul: İdea Yayınevi, 1997.
- Erkızan, Hatice Nur, "Aristoteles'te Energia ve Kinesis Ayrımı Üzerine", *felsefelogos*, sayı: 8, 1999/3.
- Friedell, Egon, *Antik Yunan'ın Kültür Tarihi*, çev. Necati Aça, 1. baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1999.
- Hagen, Charles T., "The 'Energia-Kinesis' Distinction and Aristotle's Conception of Praxis", *Journal of the History of Philosophy*, cilt:22, Bölüm 3, 1984.
- Ross, W. David, *Aristoteles*, Yayına Hazırlayan: Prof. Dr. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları, 1993.
- Russel, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi-İlkçağ*, çev. Muammer Sencer, 5. baskı, İstanbul: Say Yayınları, 1996.
- Timuçin, Afşar, *Aristoteles Felsefesi*, İstanbul: Kavram Yayınları, 1976.
- Urmson, J.O., "Aristoteles: Toplumsal İlişkiler", *felsefelogos*, sayı: 14, 2001/2.
- White, Micheal J., "Aristotle's Concept of Theoria and The Energia-Kinesis Distinction", *Journal of the History of Philosophy*, cilt:18, Bölüm 3, 1980.

M. KAAAN ÖZKAN:

1974 yılında İstanbul'da doğdu. İlk öğrenimini Paşakapısı İlkokulu'nda, orta öğrenimini ise Tekirdağ Anadolu Lisesi'nde tamamladı. (1992) 1993 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi İktisat Bölümü'ne girdi. 1999'daki mezuniyetinin ardından Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yüksek lisans yapmaya başladı.

1999 yılında, Alpay Kabacalı'yla Yapı Kredi Yayınları için Cemal Süreya'nın bütün yazılarını derledi. 2001 yılının Mart ayında, Tahsin Yücel'le yaptığı nehir-söyleşi kitabı Türkiye İş Bankası Yayınları tarafından yayımlandı. Bu arada Adam, Bulut ve Can yayınlarında düzeltmen olarak çalıştı. *Virgül, Adam Öykü, Hürriyet Gösteri, Cumhuriyet Kitap, kitap-lık, 4. Kat, felsefelogos, Cogito* gibi dergilerde yazıları ve söyleşileri yayımlanan Kaan Özkan halen Yapı Kredi Yayınları'nda editör olarak çalışmaktadır.

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANLARI MERKEZİ

