

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**ARİSTOTELES’TE AHLAKİ ÖZNEİNİN
KURULUŞU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MAMMAD ASGAROV

KOCAELİ 2016

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**ARİSTOTELES'TE AHLAKİ ÖZNEİN
KURULUŞU**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MAMMAD ASGAROV

DOÇ. DR. YAVUZ ADUGİT

KOCAELİ 2016

**T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI**

**ARİSTOTALES'TE ETİK ÖZNEİNİN
KURULUŞU**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Tezi Hazırlayan: Mammad ASGAROV

Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 30.06.2016/13

Jüri Başkanı: Prof. Dr. H.Sinan ÖZBEK

(İmza)



Jüri Üyesi: Doç. Dr. Yavuz ADUGİT

(İmza)



Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Güçlü ATEŞOĞLU

(İmza)





Değerli hocam
Taner Yelkenci'nin anısına. . .

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	vi
ÖZET.....	vii
<i>ABSTRACT</i>	viii
GİRİŞ	1
1.BİRİNCİ KISIM	20
1.1. Doğru Anlamda Varlık	21
1.2. İlineksel Anlamda Varlık	23
1.3. Asıl Anlamda Varlık	24
1.4. Töz	26
1.5. Değerlendirme (Birinci Kısım)	50
2.İKİNCİ KISIM	51
2.1. Ahlaksal Eylemin Varlık Nedeni: Akılsal Yan.....	51
2.2. Ahlaksal Eylemin Varlık Koşulu: Özgürlük	72
2.3 Ahlaksal Eylemin Tamamlayıcısı: Haz	78
2.4. Ahlaksal Eylemin Güvencesi: Politika	86
2.5. Değerlendirme (İkinci Kısım)	93
SONUÇ	96
KAYNAKÇA	98
ÖZGEÇMİŞ	101

ÖNSÖZ

Sanırım tezin en zorlu kısmı bu olsa gerek. Çünkü en az benim kadar bu tezin ortaya çıkmasında emekleri olan insanlara; iki senedir evinde beni misafir eden Nuhser G, Han'a (Sara'ya), el yazmalarımı onca mühim işlerinin arasında bilgisayara aktaran Hümbet Abdullayev'e, yardım tekliflerimi geri çevirmeyen Ertan Aslan'a, sevgileriyle her zaman bana desteklerini eksik etmeyen aileme, tezin en büyük kısmını ortaya koymamda büyük tesirleri olan Kengerli köyünün sakinlerine, felsefeyi sevmeme ve bir yaşam tarzı haline getirmeme vesile olan Kocaeli Üniversitesi Felsefe bölümü hocalarına lisanstan beri gerek maddi gerekse de manevi desteklerinden ve her daim hoş sohbetlerinden ötürü Prof. Dr. Sinan Özbek'e ve son olarak tez ile ilgili tüm sıkıntıları aşmam için tereddüt etmeksizin elinden gelenin fazlasını yapan Doç. Dr. Yavuz Adugit'e ne kadar teşekkür etsem azdır.

ÖZET

Sartre ile ‘başlayan varoluş özü önceler’ şiarı, postmodern şiar olarak Aristoteles’e karşı ve en başta etik olmak üzere insan bilimlerini ontolojik müstevide anlamaya, yorumlamaya ve çözümlenmeye çalışanlara karşı tutum alır. Aristoteles’in düşüncesi ise nettir: Etik kendisini ontolojik düzlemde gerekçelendirir. Bu sebepten ötürü Aristoteles felsefi siteminde ‘ahlak nedir?’ sorusu, ‘varlık nedir?’ sorusundan sonra sorulur. Akabinde ahlak insan doğasının kurucu ögesi haline getirilir. Gelgelim Aristoteles’in teorik araştırmalarından sayılan, Metafizik, Fizik ve Ruh Üzerine kitaplarından, pratik bilimlere, yani Nikomakhos’a Etik ve Politika’ya geçişte ‘insan doğası’ bağlamında mühim bir mesele kendini gösterir. Öyle ki bir yanda köle ve diğer kol gücüyle çalışanlar sınıfı, diğer yanda yurttaş sınıfı, tür olarak insan türünün üyeleri olmalarına mukabil farklı doğaları olduğu iddiası ileri sürülür. Oysa Aristoteles’e göre bu imkânsız bir şeydir, çünkü en son türü belirleyen şey en son ayırmadır ve bu ayırım istisnasız o türün çatısı altına giren üyelerin paylaştıkları ortak bir hususiyettir. Dolayısıyla tür olarak insan farklı alt türlere ayrılacaksa bu alt türlerin de ayrımları ortaya konmalıdır. Oysa Aristoteles doğadan köle ile doğadan özgür insan arasında bu ayrımı ortaya koymakta güçlük çeker. Pekâlâ, Aristoteles’in bu başarısızlığını onun Antik Yunan medeniyetinin düşünce kalıplarından sıyrılamadığı ya da basit olarak onun kendi kendisiyle çelişkiye düştüğü şeklinde yorumlayabilir miyiz? Belki bu iki yorum da yapılabilir. Fakat tezde bu naif ve yüzeysel iki yorumdan kaçınarak, Aristoteles’in bu başarısızlığından mühim bir yorum hasıl etmeye çalışacağız: *sınırlanmış özne hiçbir ahlaki mesuliyet taşımaz/taşıyamaz*. Bu Aristoteles’in onaylayacağı bir yorumdur. Çünkü sınırlanmış özne onun için köledir (Aristoteles köleyi kendi yaşamını belirlemekte aciz ve varlıkları ve yaşamları başka kişilere bağlı kimseler olarak tanımlar). Çağdaş Aristoteles okuyucusu tereddüt etmeksizin Aristoteles’in kölelikle ilgili bu yorumuna dudak bükerek ya da bu düşünceleri alaşağı etmek için inanılmaz çaba sarf ederken bu iddianın altında yatan gerçekliği göremeyecektir. Fakat Aristoteles son derece gerçekliğe bağlıdır: Kendi yaşamını kendisi belirleyemeyen, kendi ön eğilimlerini ortaya koyarak kendi özünü kuramayan bir kişi ahlaklı bir dünyanın sakini olamaz. Bu kişiye ister köle deyin, ister işçi, gerçeklik değişmeyecektir.

Anahtar Kelimeler; Özne, Ahlak, Varoluş

ABSTRACT

The principle that "existence priorities the essence", which was starting with Sartre as the postmodern principle, takes a stand against Aristotle and the others who try to understand, expound and explain the human sciences on the ontological ground. Aristotle's idea is clear: Ethics justify itself on ontological ground. Because of that reason, the question "what is morality" comes after the question "what is being". Right after, morality becomes the constituent element of the human nature. However, a serious issue reveals itself in context of "human nature" in transition from the theoretical works of Aristotle such as *Metaphysics*, *Physics* and *On Soul* to the practical works such as *Nicomachean Ethics* and *Politics*. In fact, an idea suggested that the people who divided into two classes as workers or slaves and citizens have different natural origins. Whereas, according to Aristotle that is impossible; because the difference that determines the species, is the last difference and that difference is a common thing of the members of a type to share. So, if we divide the humanity into the subtypes, we need to clarify the differences of them. But Aristotle has difficulty to clarify the difference between natural born slave and a free man. Can we explain the Aristotle's failure with the idea that he couldn't escape from the traditional Ancient Greek thought or he ran into a contradiction with himself? We may say these both. But in this thesis, we are going to try to make ourself free from these two simple explanations and try to create a strong explanation: delimited subject has no moral responsibility. This is an explanation that Aristotle would have agreed. Because, delimited subject, for Aristotle, is slave (Aristotle defines the slave as the people who live dependantly and who aren't able to determine their existence). Modern readers of Aristotle won't see the reality of that statement when they ignore Aristotelean view of slavery with no doubt. But Aristotle strongly connects to the reality. People, who can not determine their lives and who can not build their substance with their tendencies, can not be the residents of a moral world. You may call them as whether slave or worker, reality won't be changed.

KeyWords; Subject, Morality, Existence

GİRİŞ

SINIRLANMIŞ ÖZNE HİÇBİR AHLAKİ MESULİYET TAŞIMAZ

*...bir düşünce ne kadar büyük görünürse görünsün,
insan deneyiminin büyük cömertliğini
asla yeterince kapsayamaz...
(Bauman, 2012; s. 16)*

İnsan bilimlerine, bilhassa Aristotelesçi perspektifte pratik bir bilim olarak görülen etik bilimine özgü her türden inceleme insan doğasına dayanır ya da ondan hareket eder. Etik ile insan doğası arasındaki ilişki kurgusal değil, mühim iki zarurettten doğan ilişkidir: 1) Bilginin kendi doğasına içkin olan zaruret. Çünkü en son tahlilde bir şey hakkında malumat elde etmek, fikir beyan etmek veya ortaya bilgi koymak önünde sonunda o şeyin özgün doğasının nedenlerinin, ilkelerinin meydana çıkarılmasına dayanır ve nedenleri olmayan bazı ilkeler müstesna nedenini bilmeksizin bir hakikati bilemeyiz (Aristoteles, 2014; 993b 24). Bu sebeple etik üzerine konuşmak için, etiğin nesnesi ve öznesi olan insanın doğasını araştırmak zorunludur. Böylelikle eğer biz, insanın ne olduğunu bilirsek aynı zamanda onun nasıl eylemesi gerektiğini de biliriz (Erkızan, 2012a; 16). İlk zarureti ontolojiye dayanan epistemolojik zaruret olarak adlandırmak olası görünüyor. Diğeri ise 1)İyinin gerçekleştirilmesine bağlı görünen zaruret: Sonuncusu ancak ve ancak ilkinin bilinebilir olduğu durumda bilinebilir olduğunu söylemeliyiz. Çünkü ilkin, ele alınan herhangi bir nesnenin neliğini (doğasını), bir başka deyişle onun imkân ve güçlerini, işlevlerini ve sınırlarını bilmeksizin, o nesnenin iyi ve ya kötü olduğuna dair yargı bildirmek imkânsızdır. Aristoteles'in kendi mesellerine başvuralım: Sözgelisi atın veya bıçağın ne olduğuna dair bilgisi olmayan biri, onların iyi mi, kötü mü ya da ne zaman iyi, ne zaman kötü

olduğu hakkında hiçbir sağlam kanıya vakıf olamaz. Dolayısıyla iyi kötü yargıları, bıçağın kesmek için olduğuna ve atın ulaşım aracı olduğuna dair bilgisi olan öznenin, nesnenin durumunu da göz önünde bulundurarak, yani bıçak nasıl kesiyor, at nasıl taşıyor, bildirdiği yargılardır.

İlk zaruret epistemolojik ve ontolojik araştırma gerektirdiğinden teoriktir nk varlıkların doğası ile yani tözleri ile ilgilendiğinden zorunlu şeyler üzerine iş görür. Diğeri ise pratiktir, yani belli durumda başka türlü olabilecek şeylerle ilgilidir. İlki zorunlu olan şeylerle ilgili olduğundan, beriki gibi olumsal olan yargılardan, yani iyi ve kötü yargılardan ziyade doğru ve yanlış yargılara ulaşmanın izini sürer. Özetle insan doğasını ele alan teorik bilimler insanın varlık yapısının olumsal olmayan yanlarını keşif etmeyi amaçlar. Aristoteles'in felsefe sistemine genel olarak baktığımızda bundan farklı bir şey yapmadığını görürüz. İnsan doğasının tartışıldığı yerler, genel olarak 'doğa' kavramının tartışıldığı *Metafizik*, *Fizik* ve *Ruh zerine* kitaplarıdır. Ama belli bir doğaya ilişkin olarak gerçekleştirilen 'iyi'nin tartışıldığı yerler ise *Politika* ve *Nikomakhos'a Etik*'tir. İlginçtir ki Aristoteles bu sınırları karıştırdığı her yerde, sözgelimi insan doğasını pratik bilimler içerisinde tartıştığı hemen her sorunda teorik bilgeliğini kaybeder ve kendi felsefi sisteminin bütünü ile çelişkiye düşecek sonuçlara kabul etmek zorunda kalır. Mesela o, kimi insanların doğadan köle olduğunu iddia etmesine karşın, doğadan kölenin doğasına ilişkin doyurucu bir yanıt verememektedir. Özgür kişiler ve köleler arasında Aristoteles'in yaptığı tek ayırım zihinsel ve bedensel ayırımdır. Fakat kendisinin de kabul ettiği gibi, zihnin niteliğini görmek zordur. Ayrıca zgr kişilere yakışır bedeni olan bir köle, bir köleye yakışır bedene sahip zgr kişi de olabildiği için, Aristoteles'in yaptığı ayırım kendini geersizleştirir. Bu noktada, Aristoteles'in teorik ve pratik bilimlerinde savunmuş olduğu 'insan doğası' görüşünde bir çelişkinin olduğunu mu, yoksa onun dönemin Antik Yunan medeniyetinin beğeni ve ahlaki yargısından kopamadığını mı düşünmeliyiz? Sanırım bunlar dışında başka bir yaklaşımı savunmak mümkün. Aristoteles teoriye bağlı olduğu kadar, olgusal gerçekliğe de bir o kadar bağlı bir düşünürdür. Onun sık sık ifade ettiği gibi 'deneysel gözlemler gösteriyor ki' ifadesi bunun aleni kanıtı sayılabilir. Evet, deneysel gözlemler gösteriyor ki özbelirlenim gücünden yoksun bir özne, ahlaki bir özne olamaz. Bu özneye/öznelere ister köle, ister işçi, isterse de herhangi bir başka isim takalım, gerçekliği değiştirmez. Ahlak, öznenin özgüçlerini, zeğilimlerini sonuna kadar gerçekleştirme ve kullanma özgürlüğü ve en son kararları ve tercihleri

verebilecek akılsal yanı üzerine yükselir. Aristoteles'e göre bu süreç, öznenin kendi yaşamını belirleme sürecidir. Bu sürece katılmak ıpsız sapsız yoksulların, kol gücüyle çalışanların, zanaatkârların, tüccarların ve en başta da kölelerin harcı değildir. Bu sürece, belli oranda, Aristoteles'e göre ne aşırı, ne eksik, mülk sahibi olan, özgür ve soylu doğmuş kişiler dâhil olabilir. Ama unutulmamalıdır ki bu niteliklerin hepsi dışsal iyilerdir, dışsal iyiler iyiliklerini öznenin kendi güçlerini olumlamasına, kendi iç ve dış dünyasını zenginleştirmesine hizmet etmekten alır. Dolayısıyla özgür olmak, mal-mülk sahibi olmak kendiliğinden ahlaki ve iyi yaşamı getirmez. Fakat bunlar en önce olması gerekenlerdir. Çünkü ekonomik baskı her türden zihinsel ve ahlaki gelişmeyi olanaksız kılar (Russell, 1997; s. 206). Bu durumda Aristoteles, çoğunlukta olanlar için farklı, azınlıkta olanlar için çok daha farklı yaşam modeli sunar. Ne kadar rahatsız edici bir havaya sahip olsa da Aristoteles'in iddiası ahlak için mühim bir noktayı anlamamıza yardımcı olmaktadır: Sınırlanmış özne hiçbir ahlaki mesuliyet taşımaz/taşıyamaz. Bu gerçeklik Aristoteles'in döneminde olduğu gibi, bu gün de böyledir. Bu minvalde yorumlandığında, Aristoteles'in iddiaları anlam kazanmış olur.

Dolayısıyla varolan bu çelişkinin (ya da çelişik görünen insan doğasına ait bilgilerin) tam olarak ne olduğunu ve boyutunu, ayrıca hangi sebeplerden kaynaklandığını tespit edip anlamaya çalışmadan, Aristoteles'in etik görüşünün tam olarak anlaşılmasının imkânsız derecede güç olduğunu söylemek sanırım abartı olmayacaktır. Bu sebepten ötürü bu çelişkinin kırılma noktasını aşikâr kılmak ayrıca doyurucu ve Aristoteles felsefi sistemi ile tutarlı bir yorum geliştirmek elzem görünüyor. İlk vazife, tezin akışı sürecinde Aristoteles'in *Metafizik*, *Fizik* ve *Ruh Üzerine* kitapları ile *Politika* ve *Nikamakhos'a Etik* kitapları arasında 'İnsan doğası' müstevisinde meydana gelen tutarsızlığı göstermek ve olası yorum geliştirmektir.

İkinci ve aynı zamanda en önemli vazife, ortaya konmuş insan doğasından hareketle sınırlanmış öznenin kim olduğu ve neden ahlaki sorumluluk taşıyamayacağını gerekçelerini bizzat ahlakın özsel ilkelerinden hareketle tartışmayı denemek olacak. Görüldüğü gibi bu iki vazife iki ayrı sorunu çözmeyi hedefliyor değildir, iki ayrı sorun birbirini gerektiren ve tamamlayan bütüne ilişkin parçalardır. Bir sorunun bütünü oluşturduğu bu parçalar, iyi de bütün bu teoriler nereye varıyor? Biz gerçek dünyada nasıl davranmamız gerektiğini bilmiyoruz, üstelik bir an önce

harekete geçmemiz gerekiyor diyen bir tınıya (Adorno, 2012; s. 13) yanıt vermeyi umuyor.

DURUMLARIN TEKİLLİĞİ

Yaşamak, belirsizliğe yapılan yolculuktur. Her gün bizim dışımızda gelişen birtakım muğlak durumların, ansızın ortaya çıkan hadiselerin karşısında karar almak gibi çetin mesuliyetin ağırlığı altında debelenip dururuz. Bu zorunlu mesuliyete mukabil müşterek olarak paylaştığımız dünyada kesin olmayan değişkenler arasından soyutlanmış, eylemlere muntazam olarak yol gösterici 'hakikat' keşfetmek imkânsız derecede güçtür. Bu tespit tecrübe edilmiş olgulardan veya aşkın felsefi idealardan yahut tarihsel insan bilgisinden değil, bizzat insanın ontolojik bilgisinden ve psikolojik yapısının kırılğanlığından elde edilir. Ve bu tespit mühim bir önermenin ortaya çıkmasına önayak olur: İnsan türünün yaşamı boyunca verdiği emsalsiz derecede çeşitlilik arz eden kararlar ve bu kararlara uygun veya uygun olmayan tarzda sergilenen eylemler, etkilenimler tek bir ortak hususiyete maliktir: Durumların tekilliği. Bu durumun çok iyi farkında olan Badiou durumların tekilliğini görmemizi önleyen etik ideolojileri reddetmemiz gerektiği üzerine ısrar eder. Ve ele aldığı doktor örneği oldukça manidardır. Bir doktor katıldığı komisyon ve toplantılarda hastaların durumunu analiz ederken insandan bir değer olarak bahseden nutuklar atabilir. Fakat aynı doktor bir hastanın (tekil şahsın) yasal ikamet belgeleri olmadığı ya da sosyal sigorta kumrularına kayıtlı olmadığı için hastanede tedavi görmemesini ve bunun sağlanması için gerekli bütün önlemlerin alınmasını kabullenmekte hiç güçlük çekmeyecektir (Badiou, 2013; s. 30). Oysa buradaki doktordan beklenen şey Hipokrat yeminine sadık kalmasıdır. Bunun için o, elinin altındaki tüm imkânları seferber ederek hastanın rahatsızlığını ortadan kaldırmaya girişmeli, hatta tüm müdahalelere rağmen bunu yapmalıdır. Badiou'ya göre bu durumda doktorun hiçbir etiğe ihtiyacı yoktur. İhtiyacı olan tek şey Aristoteles'in deyimiyle, tikel durumu tümel ilkelerle ilişki içinde değerlendirmeye, enine boyuna düşünmeye ve tercih etmeye yarayan aklıbaşındalık erdemidir. Bu tekil durumları değerlendirmeyi hesaba katmayan, "Sağlık harcamaları" ya da "işletme sorumluluğu" hakkında geniş getiren "etik komisyonları" (ise), sahiden tıbbi sayılabilecek tekil durumun bütünüyle dışında oldukları için, aslında sadece bu duruma sadık kalmamızı önlemeye yarayabilirler

(Badiou, 2013; s. 31). Bu sebeple Badiou, etiği bir durumun imkânlarını sorgulayan süreçler olarak kavrar. Netice itibariyle önerisi bu formüle dönüşür: Etiği

... soyut kategorilere (İnsan, Hak/Hukuk, Öteki, vb.) bağlamak yerine, tikel durumlara göndermek gereklidir. Onu kurbanlara duyulan merhametin bir veçhesine indirgemek yerine, tekil süreçlerin kalıcı düsturu haline getirmek gereklidir. Onu vicdan sahibi bir muhafazakârlığın sahası haline getirmek yerine, çoğul hakikatlerin kaderiyle ilgili hale getirmek gereklidir (Badiou, 2013; s. 16,17).

Demek ki her eylem o esnada tikel durumla karşı karşıya gelen öznenin diğer koşulları da göz önünde bulundurarak karar vermesini gerektirir. Bu zorunluluk bizzat ahlaki olanın doğasına ilişkin bir zorunluluktur. Çünkü ahlaki fenomenler, kurallara bağlı oldukları söylenebilecek bir şekilde düzenli, tekrara dayalı, monoton ve öngörülebilir değildirler (Bauman, 2011; s. 22). Öyleyse ahlaki kaygılar duyan her bir özne durumların tekilliği ile mücadele etmesini becerecek güçte olmalıdır¹. Aristoteles bu gücü, insanın kendi özgüçlerini tam ve eksiksiz şekilde edimselleştirmesinde görür. Bu nedenle Aristoteles'te ahlak, insan doğası ve insan etkinliği ile iç içe olduğu gibi Politika'nın bir alt dalı olan Etik bilimi de Metafizik, Fizik gibi bilimlerle iç içedir.

HER DURUMDA EN İYİYE ÖYKÜNMEK

En iyiye öykünmek: Aristoteles'in oluşturmuş olduğu sistemin ana karakteristiği olan teleolojik bakış açısının uzantısı olarak sisteminin özeğinde bulunan bu önerme, çok önemli olmasının yanı sıra tehlikeli bir yerde durur. Aristoteles felsefesine aşına olan hemen herkes öneminin derecesinin anlayacaktır. Tehlikeli oluşu ise bu önermenin hem teorik, hem de pratik bilimlerde, yani hem Metafizik ve Fizik, hem de pratik bilimlerde iş gören bir vazifesi olmasındadır. Aristoteles bu bilimlerin ilkelerinin ve nesnelere birbirlerinden mahiyetçe farklı oldukları için, onları sistemli bir şekilde felsefe tarihinde ilk kez tasnif etmiş biri olarak bu tarz bir hataya yer

¹ Ahlaki kaygının, sadece insanlar arasında süregiden etkileşimlerini belli bir biçime sokan fenomen olarak kavranmaması çok önemlidir. Zira ahlak öznenin iyi durumunu, iyi durumda yaşam sürmesini de gerektirir, yani ahlaki değerlerle bezenmiş bir dünya öznenin bu iyi durumda olması üzerinde yükselir. Dolayısıyla ahlak Kantçı anlamda amaç değil, ahlak kendine içkin değer taşımakla birlikte, iyi bir yaşamın olanağını yaratan araçtır.

vermesi düşündürücüdür. Elbette bunun sebepleri ve gerekçeleri yok değil. Ancak belli tutarlılık içerisinde kendisiyle çelişkiye düşmeden evreni ve evrenin içinde varolan tüm canlı ve cansız var olanların en iyiye öykünmesinin nasıl mümkün olduğunu izah etmiş ve temellendirmiş olsa da, bugünkü bilgi düzeyimiz evrendeki Aristotelesçi erekselliği tekzip eder. Artık bilgimiz, evreni ve var olanları tek bir ilkeye veya formüle indirgenemeyecek kadar karmaşık ve çözülmesi zor yapılar olduğunu söylemeye izin veriyor. Bugün evrendeki hareketliliği, doğa bilimciler Aristotelesçi ereksellikten farklı yasalar ile açıklamaktadırlar. Buna mukabil insan bilimlerinde Aristotelesçi ereksellik tasarımı bugün de mahiyetini korumaktadır. Aristoteles iyi yaşamı ve adil toplumu, etiği ve politikayı tek kalıptan çıkarır; bu kalıp, en iyiye öykünmek anlamında erekselliktir. Bugün de bu en iyiye öykünmek gerektiği formülasyonunu insan bilimlerinde bilhassa etik biliminde hâlâ etkili bir şekilde istifade etmek mümkün ve gerekli görünüyor.

EUDAIMONIA

En iyiye öykünmek'i Aristoteles iki anlama gelecek şekilde kullanır; 1) Evrendeki tüm devinim ve oluş içerisinde olan varlıkların devinimlerini ve her türden değişimlerini mümkün kılan ilk devinimsiz- devindiriciyi arzulamaları anlamında iyiye öykünmek. Ki burada arzu nesnesine (Tanrıya) ulaşmak ya da dönüşmek hiçbir zaman mümkün olmaz. 11) Arzuya bağlı olarak meydana gelen varlıkların doğalarını gerçekleştirmek için uydukları içkin ve mantıksal yasa. Ki bu yasa hem en yüksek amaçtır hem de en yüksek iyi. Şu noktayı belirtmekte fayda var; Aristotles'te en yüksek iyi, en nihai amaç ve doğa arasında koşulsuz bir bağ vardır. Çünkü her varlığın (biz bunu insanla sınırlayalım) doğası, kendi amacını edimselleştirmesiyle ilintilidir. Amacını olabildiğince eksiksiz edimselleştiren en iyiye de ulaşmış demektir. Görüldüğü gibi ilkindeki imkânsızlık ikincide gerçekleştirilmesi mümkün en halis insansal gereksinime dönüşür; kendi doğasını gerçekleştirme yönündeki gereksinime. Bu gereksinim Aristoteles'e göre insanın hep sıkıntı içinde olduğunun göstergesidir. Çünkü doğası gereği eksiktir, yalın olmayandır. Devinimi ve etkinliği hep eksikliğini gidermeyi amaçlar. Eksik olanın, tam olmayanın tamamlanmaya doğru zorunlu olarak duyduğu derin arzu onun varolan amacına, varolan doğasına ve son olarak paylaştığı ortak bir iyiye işaret eder. Aynı zamanda onu insan olarak tanrısal yaşama yaklaştırır

ama sadece yaklaştırır, daha ötesine götürmez. Tanrısal yaşam ise insandaki en değerli yana uygun yani akılsal yana uygun yaşamdan başka bir şey değildir. Bu yana boyun eğerek yaşayan herkes ise kendisini ölümsüzleştirir. Alain Badiou'nun konuyla ilgili uzun yorumu Aristoteles'e sadık kaldığını ve onun talebini doğru okuduğunu açık aşikâr beyan eder.

Bir şey kendisinin içinden hakiki yaşama işaret etmelidir, ama Kantçı buyruk gibi, sadece dışsal olarak değil. Bu bir duyguya bağlıdır, bu duygu içkin olarak yaşamın yaşamaya değer olduğunu haber verir, buna işaret eder. Aristoteles'te çok sevdiğim ve seve seve tekrarladığım bir formül vardır. 'Ölümsüz olarak yaşamak'. Bu duygu için başka adlar da vardır. Spinoza'da 'Kutluluk', Pascal'da 'Neşe', Nietzsche'de 'Üstinsan', Bergson'da 'Azizlik', Kant'ta 'Saygı'... Bir hakiki yaşam duygusu olduğuna inanıyorum ve ona en basit adı veriyorum: Mutluluk duygusu. Bu duygunun fedaya, kurban etmeye dayalı bir bileşeni yoktur. Olumsuz hiçbir şey talep etmez. Dinlerde olduğu gibi ödülü ve başka yerde olan bir fedakârlık yoktur. Bu duygu, bir hakikatin öznesine ortak biçimde ait olduğundan, bireyin genişmesinin, açılmasının olumlu hissiyatıdır.(Badiou, 2015; s.99).

Yukarıda teorik bilimlerin yurdundan sürgün edildiğini ilan ettiğimiz iyiye öykünmek ve bir anlamda aynı anlama gelecek olan *eudaimonia* böylelikle pratik yaşamın tam merkezinde bilimsel bir kavrama dönüşür. Bilimseldir, çünkü olumlu hissiyat istisnasız her bir öznenin kendisini tasdiklemesinden sonraki sürece eşlik eden bir duygudur. O duygu ki bilimsel hipotez gibi her öznenin tecrübesinde doğrulanır. Şu farkla ki o, her bir öznenin öznel tecrübesinde doğrulanır. Bu tecrübe, içinde hazzı barındırır, ama kesinlikle hazzın çok çok ötesine geçer. Bir mimarın daha yeni tamamlanmış eksiksiz yapıtının önünde duyduğu tarifi imkânsız duygu yoğunluğunun eşlik ettiği ruh dinginliğinde olduğu gibi. Buradaki dinginlik, devinimsizlik, hareketsizlik anlamında dinginlik değil. Bizzat Tanrının varlığında görünen devinimsiz devindirici olarak gelecek eylemleri, etkinlikleri daha etkin gerçekleştirmeyi sağlayacak olan devindirci bir dinginliktir. Aristoteles'in çok güzel ifade ettiği gibi etkinliği, etkinliğe özgü olan haz artırır (Aristoteles, 2007; 1175 a30). Bu sebepten ötürü insanın kendisini bir özne olarak her ispat edişi, kendi gizil güçlerini nesneleştirerek kendi iç ve dış dünyası ile birlikte içinde yaşadığı toplumu, dünyayı

zenginleştirdiğine dair somut örneklerle her karşı karşıya gelişi, bu *eudaimonia* arzusunun kesintisiz şekilde bir ömür boyu sürmesine vesile olan bireysel duyguyu ortaya çıkarır. Zira bir tek kırlangıç baharı getirmez, ne de bir tek gün; aynı şekilde bir tek gün ya da kısa bir süre insanı kutlu ve mutlu kılmaz (Aristoteles, 2007; 1098 a18). Bu sebeple *eudaimonia* bir ömür boyu kesintisiz devam eden, ruh etkinliğidir. Hazzı aşığı gibi dilimizdeki manasıyla mutluluğu da aşar. *Eudaimonia* kavramını David Ross ve Alasdair MacIntyre ile birlikte şöyle okuyacağız: *Eudaimonia* bir tür etkinliktir. Haz doğal olarak ona eşlik etse de o bir tür haz değildir. Bu yüzden daha yansız bir terim ‘

iyi olma’ çevirisi daha uygundur (Ross, 2002; s. 223). *Eudaimonia* adı kötü ama kaçınılmaz bir şekilde mutluluk (happiness) sözcüğü ile çevrilir, kötü bir şekilde, çünkü *eudaimonia* sözcüğü hem yerinde davranma hem de rahatça yaşayıp gitme nosyonunu içerir (MacIntyre, 2001; s 69).

AKILSAL YAN

Doğaya uygun tüm meydana gelen canlı varlıkların kendi varlık yapılarına uygun olan bir etkinlikle doğalarını gerçekleştirdiklerini ve yaşayıp gittiklerini olgular da destekler. Söz konusu insan olunca ise bu kesinlik müphem bir çehreye bürünür. Çünkü insanda eylemleri, etkinlikleri hatta duygulanımları devindiren ve ne ölçüde olmasını tayin eden tek bir yeti bulunmaz. Kişi kimi zaman sadece yaşamını mümkün kılan doğal ve zorunlu gereksinimleri için yaşar, sadece onları eksiksiz bir şekilde karşılamak için debelenip durur. Kimi zaman da duygularını coşturan ve geçici, sürekli olmayan, sürekli olduğunda değeri yiten bazen de acıya dönüşen haz yaşamına tapar. İlkine Aristoteles bitkisel, diğerine ise hayvansal yan der. Ve her bir yanın kendine özgü, insanı eyleme ve tercihe sürükleme gücü vardır. Bunlardan hangisini seçtiğine bağlı olarak kişinin tercihlerine yön veren ilkeler de belirlenmiş olur. Ama nasıl ki varlığını sürdürmeyi tek ve nihai amaç ilan eden insan, bütün olanaklarını katlederek (Adugit, 2013, s.125) kendine yabancılaşmışsa aynı biçimde hazzı, yaşamın nihai amacı ilan eden insan da kendine yabancılaşmaktan yaka kurtaramaz. Bu iki yanın hükümranlığına karşın insanda bir başka yeti var ki, kişi kimi zaman da bu yanın önderliğine tabi olarak yaşamak ister. Aristoteles üç yanın da doğal olduğunu kabul

eder. İlk ikisinin niteliğini iştaha, arzuya sonuncusunun, yani akılsal yanın niteliğini ise zihinsel alana ait olarak görür.

İnsan cins olarak hayvandır. Onu kendi cinsinden ayırıp belli bir türün çatısı altına sokan şey ise ayırmadır. Ayırım aynı cinsi paylaşan farklı türleri bir birinden özsel olarak ayıran ve tanım şeklinde beyan eden şeydir. Cinsten en son ayırma gidildikçe töze yaklaşılr. Bundan ötürüdür ki en yüksek cins ile en son ayırım arasında yapılan ayırlar bir birlik oluştururlar. Bu birlik tanımın birliğidir ve tanım, tözü dile getiren beyandır (Aristoteles, 2007; 1037 b26). Ayrıca

Gerçekte ilk özün tabiatı bilinmek istenirse, onun cinsten daha çok, nevi'le açıklayarak, hakkında daha açık, daha uygun bir bilgi verilecektir. Böylece fert olarak ele alınan insanı bildirmek için onun bir hayvan olduğunu söylemekten çok, bir insan olduğunu söylemekle daha açık bir bilgi verilecektir. Çünkü ikinci daha umumi olduğu halde birinci karakter ve fert olarak alınan insana daha hasır.(Aristoteles, İstanbul, 1989, s.8)

Aristoteles'e göre insanı kendi cinsinden (hayvandan) ayıran ayırım akılsal yana sahip olmasıdır. Cinsler, ayırlarda tasdiklenir. Ama cinsin ayırlardan pay aldığı düşünülemez bu sebeple kişinin hayvansal yaşamı seçme olanağı varken, hayvanın öyle bir olanağı yoktur. Ama kişi de insan türünün nümayendesi olarak yaşamak istediği müddetçe hangi koşul altında olursa olsun eylemlerini, etkinliklerini ve duygularını akılsal yanın denetimi altında ölçülü bir şekilde tutmak durumundadır. Aristoteles'in bu kavrayışı kesindir ve tarihsel bağlamın dışındadır.

Aristoteles etiği insanın özsel olarak taşıdığı bu nüve, bu ayırım, yani akılsal yan üzerinde inşa eder ve gerekçeleri hiç de yabana atılır türden değildir. İnsanın diğer yanları olan bitkisel ve duyumsayan yan tercihe ilişkin hiçbir yetkiye sahip değildir. Her ne kadar duygular ve hazlar istemede ve isteyerek yapmada etkili olsalar da ne isteme, ne de isteyerek yapma tercih değildir. Oysa tercihten bağımsız ne karakter erdemleri ne de ahlaki kararlar vermek mümkündür. En yalın şekilde Aristoteles'in etik görüşü ifade etmek istenirse; ister belli hadiseler karşısında verilmiş ahlaki yargılar olsun, isterse de insan varoluşunu saran karakter erdeminin kazanımı olsun, bunların her biri kaçınılmaz surette varlığını insanın düşünsel yanı üzerine yükselir. Çünkü en son tahlilde bunlar tercih ile tercih de düşünsel yanla alakalı görünmektedir. Dolayısıyla insanal etkinlik akılsal yan vasıtasıyla gerçekleşen etkinlik türüdür. Fakat

akılsal yanın işleyişi kendiliğindenlik yasalarınca belirlenmiş olmadığını gören Aristoteles bu yanın etkin şekilde kullanılabilmesini sağlayan iki koşul ileri sürer: Alışkanlık ve eğitim. İnsanın iyi olmasını doğaya, eğitime ve alışkanlığa bağlı olduğunu iddia eden kimi pasajlar müstesna², Aristoteles, insanda erdemlerden hiçbiri doğa vergisi bulunmaz der, çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez (Aristoteles, 2007; 1103 a19). O halde, Aristoteles'in genel felsefi sistemi göz önünde tutulduğunda, Aristoteles'in insanın iyiliğini ve bu iyiliği gerçekleştiren akılsal yanın etkin şekilde işleyişini iki koşula dayandırdığını söylemek mümkün; eğitim ve alışkanlık. İster eğitim isterse de alışkanlık insanal varlığın yasasına dayanır: İnsanda eğitimin ve alışkanlığın insan üzerindeki etkilerini kabul edecek doğal bir yapı bulunur. Eğitim ve alışkanlık olanak halinde olan bu yapıları edimselleştirmeye yarayan bir tür araçtır. Eğitim doğrudan akılsal yanın tekmlleşmesine hizmet ederken ve bizzat öznenin akılsal yanını hedef alırken, alışkanlık öznenin daha akılsal yetilerinin tam olgunlaşmadığı dönemlerde, çocukluk ve gençlik dönemlerinde belli türden haysiyet, huy kazanmasına yardım eder. Çocukluğundan erdeme ve ahlaki eylemlere alıştırılmayan kişilerin, içlerindeki tutkulara göre yaşamaları kaçınılmazdır. Tutkulara göre yaşayan kişi ise zamanı geldiğinde eğitim ile meşgul olması zor olur. Çünkü tutkuya göre yaşamayı alışkanlık edinen kişi zamanı geldiğinde, aklın taleplerine değil tutkunun gereklerine boyun eğer ve eğitime önem vermez.

Ölçülü bir şekilde sağlam karakterli yaşamak çoğunluk için, özellikle de gençler için pek hoş değil. Bundan ötürü eğitim ve uğraşlar yasalar ile belirlenmeli. Alışkanlık haline gelen şeyler artık acı verici olmayacaktır. Ama genç oldukları için doğru bir eğitim ve doğru bir kılavuz bulmak herhalde yeterli değil, adam olduktan sonra bunları gözetmesi, alışkanlık haline getirmesi de gerekir; İşte bunlar için yasalara gerek var; Genelde tüm yaşam için de yasalara gerek var. (Aristoteles, 2007; 1179 b34)

Yasaların oluşturulması, kusursuz şekilde işlemesi ve muhafazası için ise iyi düzenlenmiş kamusal denetime, yani politikaya ihtiyaç vardır diye düşünür Aristoteles. Bu sebeple Copleston haklı olarak, Aristoteles'in Platon gibi devletin

² (Politika 219, Nikamakhos'a Etik 1179 b20)

olumlu ve eğitici işlevine sarsılmaz bir güveni vardı (Copleston, 2013; s. 80) diye yazar. Ama tarihsel tecrübe bu inancın, ne yazık ki doğrulanmadığını gösterir.

ARİSTOTELES'İN DEVLET YANILSAMASI

Aristoteles'in erekselci düşünce tarzı *Politika*'da da karşımıza çıkar. Devlet en yüksek iyilerdendir, çünkü o kendisinden önceki birliklerin en nihai amacıdır. Devlet mükemmelliktir. Öyle ki, insan kendi mükemmelliğini bu birlik içinde tamamlayabilir. Aksi mümkün değil. Devletten önce insani yaşam vardı, devletle birlikte ise iyi bir yaşam, devletten önce barbar vardı, devletle birlikte erdemli yurttaş... Devlet bir bütündür yurttaş ise onun bir kısmı, bir uzvudur ve devlet olmadan insan bir hiçtir. Aristoteles'e göre devletin temel işlevi yalnız yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşamaya değer bir yaşamı kurmaktır (Aristoteles, 2012b; s 83). *Nikomakhos'a Etik*'te ve *Politika*'da yaşamaya değer yaşamın ne olduğunu anlatan sayısız pasajlar mevcut. Fakat bu yaşamın kimleri ya da hangi sınıfları ihata edeceğine dair *Nikomakhos'a Etik*'te herhangi bir doyurucu işaret bulmak oldukça zor. Çünkü orada ne imtiyaz sahibi kişilerden, ne de sınıflardan açık aşikâr bahsedildiğini görürüz. Buna mukabil *Politika*'da ise Aristoteles'in düşüncesi nettir: Yaşamaya değer bir yaşam, sadece yurttaşların katıldıkları ve tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerine bununla birlikte kendi özsel güçlerinin açıklamalarına olanak sağlayan yaşamdır. Bu anlamda devlet yurttaşları için iyi yaşamın garantörüdür. Ve bu işi yaparken devlet eşitliğe hanel getiren tüm yaptırımlardan uzak durması gerekir. Çünkü adalet eşitliği, mutlak eşitliği değil, hakların o hakkı hak edenlere, hak ettiği ölçüde verilmesi anlamında eşitliği gerektirir. Adil olmak, her bireye neyi hak etmiş ise onu vermektir (MacIntyre, 2001, s. 228)... Bu sebeple devlette amaçlanan iyilik adalettir (Aristoteles, 2012b; s 91). Evet, yurttaşlar eşittir, boylarına poslarına göre değil, soylu ve özgür doğumlarına ve mülk sahibi olmalarına göre (Aristoteles, 2012b; s 117, 123). Bunlar olmadan bir devletin varlığı imkânsızdır. Ama Aristoteles yurttaşın bu nitelikleri arasında en çok özgür kişiler hakkında konuşur. Onun özgür kişilik üzerine en derli toplu düşüncesi kitabın sonlarına doğru belirginleşir. İlk önce yurttaşların yani özgür kişilerin etkinliklerinin onları aşağılaştırmayan türden olması gerektiğini ileri sürer: Özgür insanların ruhunu ve zekâsını erdemin istek ve etkinlikleri için kullanışsız kılan her şeyi aşağılaştırmacı işler arasında saymak gerekir. Aristoteles bu iddiasını dört koşula dayandırır:

Aşağılaştırıcı işler ı) Vücut ve ruh üzerinde olumsuz tesir bırakır ıı) Para karşılığı yapılır. ııı) Zihni doldurur ve adi şeylerin üstüne yükselme olanağı bırakmaz. Ve son olarak iv) Skole'ye (boş zamana) uygun etkinlik biçimine uygun değildir. Bu sebepten ötürü özgür kişinin eylem ve etkinlikleri şu üç hususiyete dayanmalıdır: Özgür bir adamın bir şeyi ı) kendisi ya da ıı) arkadaşları için ya da ııı) o şeyin iç değerinden ötürü yapması uygundur(Aristoteles, 2012b; s234). Böylelikle Aristoteles'in özgür kişi tanımı, kölelerle birlikte tüm üretici sınıfların, yurttaş sınıfının dışında tutulma gerekçesini izah eder. Popper'in konuya ilişkin yorumu ise olayın vahametini biraz da keskinleştirir: Aristoteles'in para kazanmanın her türüsüne yani bütün meslek etkinliklerine karşı duyduğu korku Platon'unkinden bile ileri gitmektedir (Popper, 1989, s.13).

Görüyoruz ki Aristoteles devleti basit olarak yaşamın kendisini sağlayan bir birlik değil, iyi yaşama özgü tüm erdemlerin eksiksiz bir şekilde hayata geçirilebileceği tek olanaklı yapı olarak tasarlar. Oysa tekrar etmek gerekirse, tarihsel pratik ve kapitalizm üzerine yapılan tüm tartışmalar Aristoteles'in devlet yanılısamasının boyutlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü modern devlet varlığını tam da Aristoteles'in itirazının olumlanması üzerinde kurar: Ona göre devlet bir yatırımdan fazla bir şey (Aristoteles; 2012b; s. 83) olmak zorundadır. Marx'a göre ise modern devlet tam da modern özel mülkiyete tekabül eder. Yani devlet yatırımdan başka bir şey değildir. Ve Marx daha da ileri giderek devleti egemen bir sınıfın bireylerinin onun aracılığıyla kendi ortak çıkarlarını üstün kıldıkları bir biçim olduğunu ileri sürer (Marx, Engels, , 2013, s. 115). Başka bir yerde ise devleti, dünyanın tersine çevrilmiş bilinci olan, dini (Marx, 2009 s. 191)üretmekle, insanın öz bilincini ve öz duygusunu yitirmesine zemin yarattığı gerekçesiyle eleştirir. Aristoteles bundan hoşlanmayacaktı. Fakat gerçeklik Marx'ın tespitlerine uygundur.

Devletin bu ikili yanı Hegel ve Marx'ın felsefelerinde somutlaşır ve onlar aracılığıyla iki yorum gelişir: ı) Hegel felsefesinde bulunan tarihin ve devletin kendi mutlaklığına doğru gelişmesi, ilerlemesi düşüncesindeki teskin edici nahoş hava: Tüm olumsuzlukların sadece geçici pürüzlerden ibaret olarak anlaşılmasının gerekliliği. Diğeri ise ıı) Marx'ın komünizm fikrimin sedasını süsleyen etik tını: İnsanın öz sefaletini yaratan ve öz eğilimlerine gem vuran her türlü yabancılaşmayı ortadan

kaldırarak insanın yeniden kendisiyle bütünleşmesini ve insanal özün nesnel olarak açılanmasını mümkün kılan sistem tahayyülü.

Çok ilginçtir ki her iki düşünürün – Hegel ve Marx- düşüncelerinin nüveleri Aristoteles felsefi sistemi içerisinde keşfedilebilir. Fakat kendisi gibi hemen aynı ahlak kaygılarını taşıyan Marx, Aristoteles'e daha yakındır. Her ne kadar Marx'ın ahlaki kaygıları dikkate almadığı, onları önemsemediği, bu sebeple Marx'ı etikçi olarak görmenin hatalı olduğunu düşünen çağdaş düşünürler olsa da. Fakat konuya ilişkin Peffer'in yorumu taşı tam gediğine koyar: Marx yetkin bir şekilde ahlak teorisinin felsefi temellerini hiçbir zaman geliştirmiş olmasa da bütün yazılarında görece sürekli bir ahlaki perspektif sergilemiştir... Marx'ın yabancılaşma kavramı onun ahlaki perspektifinin merkezinde yer alır (Peffer, 2001, s. 45,46). Peffer kitabın devamında Marx'ın etikçi olmadığı yönündeki iddiaların yanlışlığını kanıtlamak için yukarıdaki iddiaya daha üç iddia ilave eder. Fakat paylaştığımız yorum hem Marx'ın etikçi olduğunu göstermeye kifayet eder hem de tezin meramının belirginleşmesine hizmet eder. Ama nasıl? Yabancılaşma ile ahlak arasında ne türden bir ilişki mevcut?

İNSAN DOĞASI VE SINIRLANMIŞ ÖZNE

Sınırlanma mevhumunu Aristoteles ve Marx'tan hareketle yorumlamayı ve anlamayı öneriyorum. En yalın ifadeyle Aristoteles, sınırlanmışlığı yoksunluk/yoksunlaşma olarak görürken, Marx yabancılaşma olarak görür. Kullanım tarzı bakımından farklı fakat mahiyetçe özdeş olan üç mevhumu, doğal olarak ön eğilimleri olan insanın, özbelirlenim olarak özgürlükten mahrum kalarak, öneğilimlerinin körelmesi ya da irrasyonel olarak örgütlenmiş toplum(lar) tarafından mahrum bırakılarak köreltilmesi anlamında yorumlayabiliriz. Aristoteles yoksunluk'un dört anlamını tespit eder (Aristoteles, 2014; 1022 b20). Yoksunluk ı) Bir varlığın doğal olarak sahip olabileceği niteliklerden birine sahip olmamasıdır. ıı) Bir varlığın doğal olarak bizzat kendisinin veya cinsinin sahip olması gereken bir niteliğe sahip olmamasıdır. ııı) Bir niteliğe doğal olarak ve belli bir zamanda sahip olması gereken bir varlığın, bu zamanda ona sahip olmamasıdır. ıv) Herhangi bir şeyin birinin zorla elinden alınmasıdır. Bunu şöyle anlamalıyız: Sözelimi madde Aristoteles'te gücün (*dynamis'in*) başlangıcıdır. Madde aynı zamanda formunu gerçekleştirmeye, ki bu aynı zamanda özünü gerçekleştirmek

anlamına gelir, tamamlamaya (*entellekheia*'ya) doğal bir eğilim duyar. Devinim(*kinesis*) ve oluş (*genesis*) bu amacı gerçekleştirir. Bunların önünde her türlü dışsal ve içsel engel varlığın kendi özünü gerçekleştirememesi ile sonuçlanır. Bu durum Aristoteles tarafından yoksunlaşma olarak yorumlanır. Marx ise yabancılaşma mevhumuna farklı bir açıdan yaklaşır. O, Aristoteles'in iyi yaşama ve erdemli insanın ruh bütünlüğüne zarar verdiği gerekçesi ile aşağılık etkinlik olarak nitelendirdiği emeği, insansal etkinlik ve özgürleştirici güç olarak tam da iyi yaşamın ve öznenin kendi güçlerinin dışavurumunun, kaçınılmaz ve yegâne uğrağı haline getirir. İlk emek her türlü fiziki varlığı koruma ve onun gereksinimleri karşılama aracı olarak görünse de, aslında emek üretken yaşamı mümkün kılmasıyla öznenin kendi cinsil yaşamını üretir ve bu bilinçli etkinlik türü olan emek insanı diğer canlılardan ayırır. Gerçi diğer canlılar da üretir der Marx, oysa insan,

... evrensel bir biçimde üretir... hatta fizik gereksinmeden bağımsız olarak bile üretir ve ancak ondan bağımsız olduğu zaman gerçekten üretir: hayvan yalnızca kendi kendini üretir, oysa insan tüm doğayı yeniden üretir... hayvan yalnızca kendi cinsinin ölçü ve gereksinimlerine göre yapar, oysa insan her cinsin ölçüsüne göre üretir ve nesneye her yerde kendi iç doğasını uygulamasını bilir: demek ki insan güzellik yasalarına göre de üretir (Marx, 2011, s. 147).

Başka yerde (Marx, 2013; s 52-55) emeğin zorunluluğunu gösterir dört tarihsel uğrak sayar. Emek ı) Maddi yaşamın üretimi sağlar ve ardından ıı) Maddi gereksinimlerin temin edildikten sonra yeni türden gereksinimlerin giderilmesini sağlar. Bu, ilk tarihsel eylemdir aynı zamanda. Böylelikle ııı) Her gün kendini yenileyen insanların kendilerini yeniden üretmeye koyulurlar. Demek ki ıv) Yaşamı üretmek, işle(emekle) kendi öz yaşamını olduğu kadar başka insanların yaşamını da üretmektir. Ve bilinç de bu dört uğrağı bağlı olarak şekillenir ve gelişir. Çünkü Marx'a göre emek akıl(us) üretir. Böylelikle Aristoteles'te ayaklar altına atılan emek Marx'ta baş tacı yapılıdır. Çünkü özne emek aracılığıyla ı) sadece fizik gereksinimlerini gidermez. ıı) ortak cinsil yaşamdan doğan günlük yaşamsal pratiklerini, entelektüel ve sanatsal etkinliklerini gerçekleştirir ve bunlar aracılığıyla ııı) kendi özsel güçlerini, en sonda ise ıv) içinde yaşadığı doğayı dönüştürerek, geliştirerek ortaya güzellik hâsıl olmasına vesile olur. Demek ki emeği baş tacı yapan şey, Aristoteles'in yüklediği anlamla yani ticaret ve ayak işleriyle sınırlı kalmamasıdır. Çünkü emek, her türlü

entelektüel, sanatsal ve pratik kaygıları, tek sözle insan varoluşunun fiziki ve ruhsal tüm işlevlerini kendisi aracılığıyla çözebileceğimiz yegâne insansal araçtır. Ve bu aracın yabancılaşması öznenin(işçinin) yabancılaşmasıdır. İşçi değer üretmekle yabancılaşır. Bu bağlamda Marx'a göre işçinin değer üretimi ile yabancılaşması arasında doğru orantı vardır. Bunu görmek için Marx'ın, değer ile değer yaratan etkinlik arasında gösterdiği mutlak ayrılmaya bakmak gerekir: ı) Artı değer ya da artı ürün canlı emeğin nesneleşmiş biçimi olduğundan, bunlar emek fazlalığından başka bir şey değildir. ıı) Sermaye bu artı emeğin özel biçimidir. ııı) Emek gücünün üretmiş olduğu değer kendisinden bağımsız şekilde kendi karşısındaki varoluşu, işçiyi kapitalist ile karşı karşıya getirir. Böylelikle emek yalnızca ötekinin servetini ve kendi yoksulluğunu üretmekle kalmaz... Kendi gerçekliğini kendisi için varmış gibi değil, başkası için bir oluş ve dolayısıyla da salt başkalık olarak, ya da başkasının kendisine karşı olan varlığı diye koyduğu biçime dönüşür (Marx, 2013, s. 124-125).

Toparlayacak olursak yabancılaşma öznenin sahip olduğu kendi kendisini aktif olarak ifade etkinliğini mümkün kılan emeğin, başkaları tarafından sahiplenilmesinden doğan varoluşsal bir bunalımdır. Varoluşsaldır, çünkü öznenin tüm yaşamına sirayet eder. Fakat burada tek taraflı bir ilişki yoktur. Yani kapitalizmde işçinin ürettiği artı değeri elinde biriktirerek işçinin sırtından zenginleşen kapitalist, işçinin yabancılaşmasına aracı olmakla kalmaz kendisini de yabancılaştırır. Çünkü Marx'ın Yabancılaşmış emek analizinin bir içerimi de, kapitalistlerin kendilerinin de yabancılaşmış olmaları, kendilerinin de insandan aşağı bir varlık olarak yaşamaya mahkûm edilmiş olmalarıdır (Callinicos, 2009 s. 84). Aralarındaki tek fark kapitalist sınıfın tutucu, proleter sınıfın ise yıkıcı sınıf özelliklerine dayanır. Fakat en son tahlilde varlıklı sınıf ve proleter sınıf, her ikisi de insanal yabancılaşmanın dışavurumudur (Marx, 1976, s. 360).

Buraya kadar her şey tamam, ama emek aracılığıyla gerçekleştirilen etkinlik türüne varoluşsal ehemmiyet yüklemek ne ile ilintilidir? Yani etkinliğin, Aristoteles'te olduğu gibi bilinçli etkinliğin, insanın varoluşu ile münasebetinin boyutu nedir?

İster Aristotelesçi anlamda yoksunlaşma olsun, isterse Marxçı anlamda yabancılaşma, isterse de sınırlanma, bunlardan her biri insan doğasını veri kabul eder. Çünkü eğer insanın evrensel olarak paylaşılan özü yok ise yabancılaşma, sınırlanma ya da yoksunlaşma üstüne konuşma karşılığı olmayan bir şeye dönüşmek zorunda

kalırdı. Tezin ilerleyen kısımlarında etkinliğin veri kabul edilen insan doğası ile ilişkisi ortaya koyulduğu zaman Marx'ın insan doğasının ne kadar çok Aristotelesçi olduğu görülecektir. Çünkü Marx ta benzer şekilde insanı öneğilimlere ve güçlere (*dynamis*'e) sahip doğal bir varlık olarak görür. Ve bu öneğilimlerin ve güçlerin etkinlikte belirmesi Marx'a göre insanal özün açılanmasından başka bir şey değildir. Özün dışavurumu her seferinde öznenin maddi ve manevi zenginliğini artıran doğal, aynı zamanda olması gereken hadisedir. Burada Marx, Hegel diyalektiğinin olumlu yanını kabul eder: Marx'a göre Hegel'in yabancılaşmadan anladığı sadece düşüncenin kurgusal, mantıksal üretiminden başka bir şey değildir. Hegel yabancılaşmayı, konulmuş ve kaldırılacak özü olarak görünen şeyi insanın insanal olmayan bir biçimde dönüşmesi olarak görmez, soyut düşüncenin kendisinden ayrılarak nesneleşmesi olarak görür.

Böylece olumsuzlamanın olumlu anlamını kavramakla (hala yabancılaşmış bir biçimde de olsa) Hegel insanın yabancılaşmasını, insan özünün başkalaşmasını, insanın nesnellliğini bulması olarak gerçekliğini yitirilişini, yaradılışın değişmesini, nesneleşmesini ve gerçekleşmesini kavramaktadır. Sözün kısası, soyutlama dünyasında, Hegel emeği insanın kendini doğurması olarak görmektedir - insanın kendisiyle başka bir varlık olarak ilişkisini, tür bilincinin ve tür hayatının oluşması olacak yabancı bir varlık halinde kendini ortaya koyuşunu görmektedir (Marx, 1969, s. 168).

Yekûn olarak Aristoteles'te olduğu gibi Marx'tada insan doğası tasarımı, toplumsal eğilimleri olan insanda, insanal özü meydana getiren ve hayatı evetleyen gizli güçlerin yerleşik olduğu kanaatine dayanır. Sınırlanmışlık mevhumu da aynı temelden ve aynı kaygılardan hareket eder. Fakat belli bir noktadan sonra kötülüğü insanın kişiliğindeki kusur olarak, yani karakter ve düşünsel erdemlerin kişiye bağlı eksikliği ve kusuru olarak gören Aristoteles'ten izinden değil, kötülüğü tarihsel üretim güçlerinin yapılış tarzından doğan kusurların, yanlışların insan yaşamına sirayet etmesinde gören Marx'ın izinden gider. Çünkü en son tahlilde egemen kötülükleri yaratan sistemlerdir. Ve bu kötülükler bunalımlara gebedir, ara vermeksizin bunalım üretir. Bu, insanların kötülüğü bilerek ve isteyerek tercih etmedikleri anlamına gelmez. Kişisel kötülük egemen kötülüklerin bir uzantısı olsa da, insan hiçbir zorlama altında olmadan da kötülüğü tercih edebilir. Ama bu sonuncu durumda söz konusu olan kişisel kötülük ilkindeki gibi bunalım değil, problem ortaya çıkarır. Bunlar mahiyetçe çok farklı şeylerdir.

Tüm bu söylenenler ışığında sorulan iki soruya yanıt bulmak kolay. İkinci soru, bilinçli etkinliğin insan varoluşu ile münasebetinin boyutu ile alakalıydı. Varoluş özden önce gelir (Sartre, 1964; s. 35) deyimi burada sadece etkinlikle alakalı kullanılabilir, gerçek anlamda özün varoluştan sonra olduğu anlamıyla değil. Çünkü insan, varoluşunun özünü etkinlikle, bilinçli etkinlikle kurar. Yani insanal öz insanal etkinlikte dışa vurur. İnsan önce dünyaya gelir, var olur, ondan sonra tanımlanıp belirlenir, özünü ortaya koyar (Sartre, 1964; s. 37). Bu yanıyla öz varoluştan sonra gelir. Yani öznenin kendi özünü nesneleştirilmesi anlamında... Ama öte yandan bu varoluşu mümkün kılan etkinliğin insan doğasında güçler (*dynamis*) şeklinde bulunması zorunludur. Aksi takdirde ne oluş, ne değişme, ne de yok oluş açıklana bilirdi. Öyleyse insanal etkinliğin ortaya çıkmasını sağlayan insanal doğa vardır. Bu doğa, güçler ve olanaklar bütünü olarak insanda bulunur. Nitekim kuştan düşünme bildiğimiz için değil, düşünme bilme potansiyelimiz, gücümüz (*dynamis*) olduğu için farklıyızdır. Çünkü biz düşünme düşünme, düşünme bilmiş değiliz. Düşünme bilme olanağına sahip olduğumuz için düşünürüz ve Aristoteles'in dediği gibi bu yetiyi kullanarak düşüncemizi daha da inkişaf ettiririz. Aynı şekilde kuş uçmakla bizden ayrılır ve o da uçarak uçmayı öğrenmez. Kendi doğasında uça bilme olanağı bulunduğu için uçar. Dolayısıyla etkinlik gizli güçlerin açılmasını, insanal özün nesneleşmesini sağlayan insanal varoluş tarzıdır. Etkinlik öznenin tüm güçlerinin ve iyiliğinin tam ve mükemmel şekilde kullanılmasıdır. Özgür etkinlik, bu güçleri karşılayan etkinliktir ve bu nedenle özgürlük, insani güçleri karşılanmış insanın durumudur; öyle ki, insanın potansiyellerinin hepsinin kendilerini aktif bir şekilde serpilmeleri önünde hiçbir engelin olmaması durumudur (Ollman, 2012; s. 193). Bu tarz etkinlik süreci Aristoteles'e göre *eudaimonia*, Marx'a göre ise özgürlüktür. Aristoteles'ten farklı olarak Marx'ın gözünde özgürlük sadece toplumsal zorlamanın olmamasını değil, aynı zamanda kişinin başkalarıyla akılcı ve uyumlu ilişkiler içinde kendisini geliştirmesini sağlayan bir yaşamı gerektirir (Brenkert, 1998, s. 123). Demek ki insan etkinlikle vardır

Birinci soru ise yabancılaşma (yoksunlaşma, sınırlanma) ile ahlak arasında ne türden ilişki olduğunu soruyordu. Birinci sorunun yanıtı ikinci sorunun yanıtını gerektirdiğinden, ikinci soruya da yanıt verildiğinden birinci sorunun yanıtı kendiliğinden ortaya çıkar: Yabancılaşan insanal etkinlik özneyi *eudaimonia*'dan ve özgürlükten uzaklaştırır. Öznenin öz etkinliğinin kendine yabancılaşması, öz

yönetiminin ortadan kalkmasına zemin yaratır. Özyönetimin öznenin bağımsız olması durumunda ise bu boşluğu kaçınılmaz şekilde öznenin eylem ve etkinliğine kılavuzluk edecek olan içselleşmiş bir dış otorite doldurur. Bu durumda öznenin varoluşunu evetleyen ve onun yaşamını anlamlı kılan bilinçli etkinliğinden, bilinç koparıldığına göre, geriye sadece etkinlik kalır. Böylelikle kendisini yadsımak zorunda kalan ya da yadsımaya zorlanan özne, varoluşunun anlamını kendi içsel gücünde keşfedemediği, bulup çıkaramadığı için kendisini adayacağı ya da varoluşunun katlanılmaz hiçliği ile baş edebileceği kendi varoluşunu aşan anlam dünyası bularak ya da yaratarak, kendisini, kendisinin içsel olarak taşıdığı gerçek anlamdan uzaklaştırır. Bu durumda ise hem karakter erdemlerinin oluşumunu hem de ahlaki yargı mekanizmasının gelişimini sağlayan özgür irade ortadan kalkar kalkmaz, ahlaki bir dünya ve iyi yaşam tahayyülleri büsbütün derbeder olur. Bu, yabancılaşma olgusunun sadece ahlaki boyutudur. Psikolojik, sosyolojik ve politik boyutları da var ki, bunların her biri ayrı bir araştırma konusunu teşkil eder. Ama bir şeyi ifade etmek mühim önem arz eder, kimi zaman bastırılan, kimi zaman da ölçüye sokulan hazlar ve duygular kötülüğe ve yıkıcılığa sebebiyet vermezler. Her türden kötülüğün, her türden yıkıcılığın ana sebebi insanın duygusal, duygusal, fiziksel ve düşünsel olanaklarının engellenmesidir. E. Fromm'un pek doğru şekilde ifade ettiği gibi, yıkıcılık yaşanmamış bir yaşamın sonucudur (Fromm, 1994, s. 209). Yaşanmamış yaşamı layıkıyla açıklamak için nevrozdan daha uygun belki de hiçbir kavram bulunamaz: her nevroz insanın doğasından gelen güçlerle bu güçlerin gelişmesini engelleyen güçler arasındaki bir çatışmanın sonucudur (Fromm, 1994, s. 212).

Tüm bu söylenenlerden öyle görünüyor ki ahlak değerleri özne tarafından iki gerekçeye dayalı olarak seçilir. İlk gerekçe, öznenin kendi doğasını gerçekleştirme arzusunda ortaya çıkar. Çünkü herkes yaşama bir şekilde katılmakla bilinçli veya bilinçsiz, iyi veya kötü bir biçimde de olsa sahip oldukları öneğilimlerini ortaya koyarak, kendi özlerini edimselleştirirler. Ama bu süreç insanların veya kişilerin kendi kendilerine zarar verebilecek, engelleyecek şekilde işleyemez, bu sebeple ahlaki mesuliyet bu sürece ölçü getirir. Böylelikle ahlak, iyi yaşamın (*eudaimonia*'nın), yani öznelerin kendilerini ötekiler ile dayanışma içinde olumlamalarının bir aracı haline gelir. İkinci gerekçe ise ahlak değerlerine içkin olan iyi'dir. Çünkü Aristoteles'in dediği gibi, biz bunlardan(erdemlerden) bir haz oluşmasa bile, bunları tercih ederdik (Aristoteles, 2007; 1174 a5). Bu iki gerekçe de bizzat öznenin sınırlanmamış

gerçekliğine işaret eder. Kendi güçlerini dışsallaştırıp bunlardan haz duymayan, mutlu olmayan, kendi kendine yabancılaşmış(sınırlanmış) bir kişi, hiçbir ahlaki olayın faili olamaz. Yanlış düzenlenmiş bir yaşam doğru bir şekilde yaşanamaz. Bu durumda, bir az olumsuz, biraz da umutsuz bir şekilde Adorno bizi önceleyerek son sözü söyler.

Belki de söylenebilecek tek şey, bugün doğru hayatın, en ileri zihinlerin iç yüzünü görüp eleştirel olarak teşhir ettikleri yanlış hayat biçimlerine direnmekten ibaret olduğudur... Yani iç yüzü görülmüş olan her şeyin kararlı bir biçimde yadsınmasını, dolayısıyla da bize dayatılan şeylere karşı direnme gücü üzerinde odaklanmayı kastediyorum (Adorno, 2012; s. 163, 164).



BİRİNCİ KISIM

Tezin yüklediği ilk görevi icra etmek için Aristoteles'in varlık görüşünü mercek altına almak durumundayız. Aristoteles'in varlık görüşünün temel öncülleri kendisinden önceki felsefe geleneklerinin tezibi üzerinde yükselir. O dönemde varlıkların varlık tarzlarının ve türlerinin neler olduklarını bilmek, bu varlıkların bilinebilmesi için önemli bir mesele idi. Çünkü Aristoteles'e göre kendisinden önceki filozoflardan kimileri tek bir ilkeden, kimileri de tek bir maddeden zuhur eden varlık tasavvurundan hareket ettikleri için büyük yanlışta idiler. Bu yaklaşımlar tüm var olanların doğalarını tek bir ilkeye veya tek maddeye indirgemekle işleri daha da müşkül hale sokarlar. Çünkü Aristoteles'e göre varlıklar hem tarz hem de tür bakımından muhtelifdir. Ezeli olan–ezeli olmayandan, madde içeren–maddesi olmayandan, hareket eden–hareketsiz olandan farklı olmasına rağmen, bunlara ortak bir ad, varlık adı etrafında toplanırlar. Bu ortaklık tamamen basit bir eşselsilikten ibarettir. Mahiyet ve anlam olarak birbirinden tamamen farklıdır.

Kendi döneminde ilk kez bunu fark eden Aristoteles varlığı çok çeşitli anlamları ihata edecek şekilde ele alır. Varlık kâh bir şeyin olduğu şeyi veya tözü, kâh niteliği, niceliği veya bu türden diğer kategorileri kâh da ister tözü, isterse de tözle ilgili bir şeyi hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri ifade eder. En genelde ise varlık; ı) asıl anlamda varlık, ıı) ilineksel anlamda varlık ve ııı) doğru anlamında varlık olarak üç kısma ayrılır. ı) Asıl anlamda varlık ile işaret edilmek istenen tözlerdir. ıı) İlineksel anlamda varlık kategorilerin kuvve veya fiili veya bunların zıtları olarak kullanılır. ııı) Doğru anlamında varlık bir özneye yüklenen yüklem ile o özne arasındaki ilişkinin gerçeklikte uyuşup uyuşmamasını bildirir.

DOĞRU ANLAMINDA VARLIK

Aristoteles'in konu hakkındaki tutumu Platon'a sadık kaldığını gösterir. Tıpkı hocası gibi Aristoteles de her realitenin çevresinde birçok varlık ve birçok yokluk bulunduğunu (Platon, 2000; s. 122)düşünür. Bir özne hakkında tüm yüklem birleştirilebilir. Bu birleşmeden uyum hâsıl olur ve söylem meydana gelmiş olur.

En basit bir söylem, yani varlık hakkında yargımız; ad ve fiilden oluşur. Bu cinsler ile anlamlı bir bütünlük oluşturmak isteyen herkes bu cinsleri art arda sıralamaktan kaçınarak, adı ve fiili uyumlu bir şekilde bir araya getirmelidir. Yani cinsler arasında uyum hâsıl olunca ancak bir söylem ortaya çıkarabilir. Bu söylenenlere ek olarak, sentaks kuralları itibari ile her söylemin bir süje hakkında olması zorunluluğunu da vurgulamak gerekir. Evet, artık bu kurallara uygun olan bir söylemde 'anlam' arayabiliriz. Ama unutmamak gerekir ki anlamlı olan her söylem doğru değildir. Ancak söylemin doğruluk değerini belirlemek için de ilk şart söylemin anlamlı bir şekilde dile getirilmesidir. Anlamsız bir söylemde doğruluk aramak abestir.

Şimdi, anlamlı olan bir söylemin doğruluk değerinin hangi nüanslara bağlı olduğuna bakalım. Dedik ki söylem ancak ve ancak bir süje hakkında olması zorunludur. O halde bir somut süje, örnek olarak 'ağaç'ı ele alalım. Şimdiyse başka var olan bir takım fiillerin/eylemlerin adlarını sıralayalım; koşmak, yürümek, beslenmek, büyümek vb. Anlamlı bir söylem dile getirmek isteyen biri, ağaç ismi ile birlikte bu fiillerin hepsini ayrı ayrı kullanmasında bir sakınca yoktur. Yalnız, ortaya çıkan söylemlerin hepsi sentaktik kurallara uysa da semantik kurallara uygunluk teşkil etmez. 'Ağaç büyüyor' ile 'ağaç koşuyor' arasındaki semantik kuralın ihlalini göstermek için öncelikle 'ağaç'ın var olan nitelikleri ile yargının uyuşmadığını göstermek gerekir. Yani ağaç büyüyor dediğimiz de 'ağaç' ın varlık' ı hakkında onda var olan bir yargı dile getirirken, 'ağaç' koşuyor dediğimizde onun hakkında var olmayan (yokluk) bir yargı dile getirmiş oluyoruz. Ama gene de 'koşmak' yoktur diyemeyiz. 'Koşmak', 'ağaç' realitesinin etrafında yoktur, çünkü hatırlarsak eğer her realitenin çevresinde birçok varlık ve birçok yokluk bulunur (Platon, 2000; s. 122) demiştik. O halde artık emin şekilde şu ortaya konulabilir; söylem içerisinde de birçok

cins birbiri ile birleşmeye yatkın iken birçoğu buna yatkın değildir. Dolayısı ile cinslerin bir araya getirilip bir yargı oluşturulması için süje hakkında olan hükümler, 'süje'nin niteliklerine uygun olarak bir araya getirilmesi önemlidir. Yani süje ile birleştirilen başka cinslerin bu birleşmeye yatkın olmamaları halinde ortaya yanlış söylemin çıkması kaçınılmaz olacaktır. Başka bir ifade ile söylem oluşturmak için süje'de var-olmayan (yokluk) cinsler ile değil, var olan cinsler kullanılarak, ad ve fiil kombinezonu (Platon, 2000; s. 123) aracılığı ile bir araya getirilmelidir... Artık gerçek tüm çıplaklığı ile ortadadır; düşünce, kanı, sanı artık apaçık görüldüğü gibi, ruhumuzdaki, hakikate olduğu kadar yanlışta da istidatlı cinsler (Platon, 2000; s. 123)dir... Yokluk varlığa katıldığı gibi yokluğun söylem ile de ortak yanları vardır.

Özetle, doğru, özne ile yüklem birleşmelerinin tasdik edilmesi ve gerçek ayrılmalarının inkâr edilmesidir. Yanlış ise bu tasdik ve inkârın çelişmesi olandır (Metafizik, 2014; 1027 b20). Özne ile yüklem bir araya getirilmesi şeylerde değildir. Bu birleşme düşünce vasıtası ile meydana gelir ve ayrılmaları gene mantıksal soyutlama ile mümkün olur. Birleşme ve ayrılma bir özne ile ilgili niceliği, niteliği veya özü onu düşünce dolayımıyla bağlamak veya ayırmak işidir. Doğru anlamında varlık ister bileşik isterse ayrı olsun onun nedeni düşüncenin bir duygulanımıdır. Ayrıca doğru anlamında varlık nesnel varlık cinsine işaret etmez. O varlığın diğer cinsine, yani asıl anlamda varlığa bağlıdır. Dolayısıyla doğru anlamda varlık ilk felsefenin değil olsa olsa bilgi felsefesinin veya mantığın konusu olabilir. Bu sonuçlar ise varlığı hep bir yönüyle ele alır.

İLİNEKSEL ANLAMDA VARLIK

Metafiziğin araştırma konusuna dâhil olmayan bir diğer varlık türü ilineksel anlamda varlıktır. Anlam olarak ilinek, bir taşıyıcıya ait olan ve taşıyıcı hakkında doğru olarak tasdik edilebilen, ancak taşıyıcısı bozuluşa uğramaksızın bozuluşa uğrayabilen, zorunlu olmayan şeydir. Rastlantı sonucu oluşan bu şeyler özsel veya tözsel nitelikler olamazlar. Bu nedenle herhangi bir ilineği ne maddi ne ereksel ne de hareket ettirici nedene indirgemek mümkündür. Ayrılabilir ve ayrılamaz şeklinde iki türe ayrılır. Uyumak ayrılabilir bir ilinektir: Siyah olmak, karga ve Etiyopyalı için tümüyle ayrılamaz bir ilinektir(Porphyrios' 1986, s. 45). Ama iki tür ilineğin de ortadan kalkması taşıyıcının ortadan kalkmasını zorunlu kılmaz.

Bu sebepler göz önünde alındığında ilineğin bilimin konusu olamayacağı açık olarak anlaşılır. Çünkü her bilim ya her zaman olana, ya da çoğu zaman olana yönelir (Aristoteles, 2014; 1027 a19). Ayrıca ilineğin bilimin konusunu teşkil edemeyeceğine dair diğer esaslı bir kanıt ilineklerin sonsuz sayıda olmalıdır. Bu zorluktan ötürüdür ki ne pratik ne teoretik bilimler ne de sanatlar ilineklerle meşgul olmazlar. Dolayısıyla nedenleri de belirsiz olan, yani rastlantıya dayanan bu varlıklar metafiziğin konusu olamazlar.

ASIL ANLAMDA VARLIK

Metafiziğin esas konusunu meydana getiren varlık türü şüphesiz asıl anlamda varlıktır. Asıl anlamda varlık diğer iki varlık türünün üstünde yerleşir ama aynı zamanda kendi arasında da bir varlık hiyerarşisi oluşturur. Bileşik varlıktan başlayıp saf forma kadar uzanan bu hiyerarşinin gerçek sebebi ise maddeye, dolayısıyla oluş ve yokoluş ve harekete bağlanır. Asıl anlamda varlığın kendi arasında oluşturduğu hiyerarşiyi anlamak için Aristoteles'in töz kavramını incelemek gerekir.

Bir şeyi o şey yapan şey, yani onun tözünü ifade eden şey asıl anlamda varolan şeydir. Her ne kadar Aristoteles tözü nicelik, nitelik, bağıntı vs. kategorileri arasında sıralasa da ve her kategoriye tekabül eden varlığın varolduğunu kabul etse de, tözün diğer kategorilere bir önceliği vardır. Diğer kategoriler ve asıl anlamda varlığa katılan diğer şeyler veya duygulanımlar asıl anlamda varlıkta tespit edilebilen varlıklar oldukları için varlık olarak adlandırılırlar. Yani diğer bütün şeyler gibi töz haricinde diğer kategoriler de varlıklarını töze borçludurlar (Aristoteles, 2012a, 185 a30). Fakat kendisi de her zaman belirli nitelik ve nicelikleriyle varolduğundan diğer kategoriler olmaksızın varolamaz. Buradaki öncelik ontolojik değil, epistemolojik ve mantıksal önceliklidir. Dolayısıyla asıl anlamda varlık tözlerdir. Bunlar başka bir şeyin yüklemi olmayan ve varolmak için başka bir şeye gereksinim duymayan şeylerdir. Diğer kategorilerin varlığı asıl anlamda varlığa bağlı oldukları için ikinci dereceden töz adını alırlar. Birinci dereceden tözler bir şeyi o şey yapan neden ve ilkelerdir. Bu sebeple Aristoteles varlık araştırmasını töz araştırmasına bağlar. *Çünkü varlığın ne olduğu sorunu tözün ne olduğu sorunudur*(Aristoteles, 2014; 1028 b23).

Tözün ne olduğu ile ilgili ilk tespitleri tözün zaman, bilgi ve tanım bakımından diğer kategorilerden önce geldiği, ayrıca diğer kategorilerin bağımsız var olamamalarına karşın, tözlerin var olabildiği şeklindedir. Acaba töze öncelik ve bağımsızlık atfeden Aristoteles'i tezat düşünceler ileri sürmekle ittiham etmek mümkün müdür? Bu ittiham hem aceleci hem de tutarsız bir tutum olacaktır. Çünkü *Metafizik* kitabı boyunca her fırsatta Platon'un bağımsız tözlerin varlığını savunduğu ama onların varlığını açıklayamadığı gerekçesiyle eleştiren Aristoteles'in kendisinin aynı hataya saplanacağını düşünmek için esaslı bir sebep yok. Çünkü Aristoteles'e

göre hiçbir kategoriye, belirlenimi taşımayan töz kendini bilgi alanında serimleyemez. Aristoteles için tözsüz bir nitelik ne kadar imkânsızsa hiçbir belirlemesi olamayan bir töz de o kadar imkânsızdır (Aristoteles, 2014; 1028 a33). O halde Aristoteles tözün bağımsız olduğunu ifade etmekle neyi kastettiğini anlamalıyız. Bunun için tözün ne olduğunun, bir başka deyişle onun doğasının çözümlenmesinin yapılması zorunludur.



TÖZ

Asıl anlamda Varlık'ın töz olduğunu söylemek, asıl anlamda Varlık hiyerarşisinde bulunan varlık çeşitleri kadar da töz olduğunu kabul etmek anlamına gelir. Yani asıl anlamda Varlık kaç türe ayrılıyorsa, bu ayrımın her birine denk düşen töz de vardır. Aristoteles töze ilişkin nelik araştırmasını, yaygın olarak töze atfedilen anlamları incelemekle başlatır. Çünkü ona göre bir şeye ilişkin yaygın kanaatleri çürütmeksizin ve o şeyin ne(ler) olmadığını göstermeksizin, o şey hakkında hakikati beyan etmek son derece güçtür. Bu yöntem Aristoteles'in her zaman sadık kaldığı bir yöntemdir. Kendisinden önceki veya aynı dönemde yaşayan filozoflar, tözü temel olarak dört anlama gelecek şekilde istifade ederler: 1) Özne 11) Öz 111) Cins ve son olarak 1v) Tümel.

Özne başka her şeyin kendisi hakkında tasdik edildiği ancak kendisi başka hiçbir şey hakkında tasdik edilmeyen şeydir(Aristoteles, 2014; 1029 a) Özne kâh madde, kâh form kâh da madde ve formun bir araya gelmesinden meydana gelen somut bileşik varlık anlamında töz olarak kabul edilir. Maddenin töz olabileceğine dair en kati mülahaza manidardır; eğer uzunluk, genişlik ve derinliği ortadan kaldırırsak geriye bu nitelikler tarafından belirlenen şeyden başka bir şey kalmaz (Aristoteles, 2014;1029 a 16). Bu mülahaza maddenin bir töz olduğunu göstermeye kifayet eder. Çünkü son kertede öznenin madde, maddenin töz olduğunu haklı çıkaran tanım, töz ile öznenin tanımı meydana getiren şu kıstasa dayanır: Töz de özne de başka hiçbir şeyin yüklemi olamaz. Eğer ki madde kendisi bakımından ne özel bir şey olan, ne belli bir niceliğe, ne de varlığı belirleyen diğer kategorilerden herhangi birine sahip olan şey (Aristoteles, 2014;1029 a 23) ise ilk özne, yani töz maddedir. Fakat bir şey var ki madde özünde belirsizdir, madde içeren, değişme, devinim ya da oluş sürecine konu olandır. İmdi bu şeylerdeki madde kendi başına algılanamaz ve bilinemez; duyu yalnız bicimi, ama maddede cisimleşmiş bicimi algılar; zihin yalnız biçimi, ama maddede cisimleşmiş bicimi bilir (Collingwood, 1999, s. 108).

Maddeyi bilinir kılan formdur. Formun dışında kalan tüm kategoriler formun yüklemliyi, formun kendisi de maddenin yüklemidir. Bu da en son öznenin madde

olduğunun en sarıh göstericisidir. Lakin madde bir yandan töz iken, çünkü madde ilineksel ve tözsel yüklemelerin yüklendiği en son dayanaktır, en son öznedir, ayrıca kendisi hiçbir şeye yüklenmeyendir. Ama diğer yandan maddenin en son dayanak olarak töz olmasına rağmen, töz olmasını imkânsız kılan bir özelliğe de sahiptir. Bir varlığın töz olmasını mümkün kılan ikinci özellik bağımsız ve bireysel olma özelliğidir ki madde bu özellikten yoksundur. Özetle madde en son dayanak olarak, hatta bir zıttan diğerine giden değişimler içinde bu değişimlerin dayanağı olarak tözdür. Ama bu özne olarak madde bağımsız ve bireysel olma hususiyeti taşımadığına göre töz değildir. Çünkü madde tek başına varlık olarak var değildir. Demek ki somut bileşik varlıkların, başka deyişle duyuşsal varlıkların maddesinin olanak halinde olma (bilkuvve olma) özelliğinden ve en nihayetinde formun da gelip kendisine yüklendiği bir özne olması münasebeti ile madde tözdür. Yani madde, tözün en son özne olma özelliğine iye olduğu için töz sayılır, tözün diğer özelliğine sahip olmadığı için ise madde töz sayılamaz. Burada mühim bir ilişkiyi aydınlığa kavuşturmak için büyük bir parantez açmak icap eder. Bu parantez en son özne ve muayyen anlamda töz olan maddenin konumunu aydınlığa kavuşturacak

Varlıkların veya olan şeylerin bazıları doğanın, bazıları sanatın, nihayet başka bazıları rastlantının ürünleri olduğunu söyler Aristoteles. Doğal meydana gelişlerin faaliyet ve devinimlerinin nedenleri o varlıklarda içkin olarak bulunur. Bu husus doğal meydana gelişleri diğer iki meydana gelişlerden ayıran mühim ölçüttür. Sanatın istihsalı olarak meydana çıkan ürünler madde olarak doğaya tabi görünseler de form olarak sanatçının zihnine bağlıdırlar. Ve sanatkârın zihninde var olan şeyin nesneleşme süreci, istihsal olunan varlığın mahiyetini ve birinci dereceden tözünü meydana getirme sürecinin kendisidir. Demek ki doğanın eseri kendi doğal varlığı içinde bulunan yasalara tabi iken, sanat eseri kendi dışındaki yasalarca belirlenir. Sanat doğayı taklit eder. Ama onun mükemmelliğine bağlı olan kendiliğindenliğini kendi ürünlerine aks ettirmeyi başaramaz. Ayrıca bir başka açıdan bakıldığında, berikinin yasalarının değişkenlik ve olumsuzluk içermesi, ötekinin yasalarına zorunluluğun hâkim olması sanata ve doğaya dayanan meydana gelişlerin kati surette birbirinden ayrı olduğunu gösterir.

Doğa ve sanat dışında rastlantının ürünleri de doğa ve sanat ürünleri gibidir, yani nedensiz meydana gelişler değildir. Görünen o ki bu üç oluş türü müşterek bir

hususiyette birleşirler: Üçü de bir neden tarafından güdülür. Lakin yegâne müşterek yan bundan ibarettir. Ve bu üç oluş türüne tekabül eden üç tür neden bir ve aynı anlamda nedeni imlemez. Çünkü doğaya, sanata ve düşünceye dayanan meydana gelişlerde ereksellik bulunurken, rastlantı belli bir amacı gerçekleştirmek üzere meydana gelen olaylarda iş gören tesadüfî bir nedene (Aristoteles, 2014; 1065 a30) bağlıdır. Aristoteles varlık gibi nedenlerin de özsel ve ilineksel anlamda var olduğunu düşünür. Bu sebeple doğa ve sanat özü gereği varlığın nedeni olarak iştirak ederken, rastlantı ilineksel olarak varlığın erekselliğine katılır. Ve bu üç oluş türünden sadece ilk ikisi bilimsel araştırmanın konusunu teşkil eder. Doğa ve sanata dayanan meydana gelenler ve ezeli ebedi var olanların bir kısmı madde ve formun birleşmesinden meydana gelirken, bir kısmı sadece saf formdan meydana gelir ve dolayısıyla madde de içermezler. Madde içerenler de kendi aralarında çeşitlilik oluştururlar. Doğaya dayanan meydana gelişlerdeki somut bileşik varlıklarla, sanata dayanan somut bileşik varlıklar arasında önemli ayırt edici bir husus vardır: Bu husus bireyselleştirici ilkedir. Bu ilke aynı zamanda madde ile form arasında zorunluluğun derecesini serimler.

İmdi, rastlantıya dayalı meydana gelişler bilimin araştırma konusuna dâhil olmadıklarına göre bir kenara bırakılmalıdırlar. Doğa ve sanata dayalı meydana gelmeler de ise bir noktada benzerlik vardır: Söz gelimi sperma sanatkârın rolünü oynadığı gibi, sanatkâr da sperma rolü oynar. Şöyle ki doğa ve bilhassa canlı varlıklara özgü tözün meydana gelişinde bu tözün meydana getiren ve ondan önce gelen etkin (bilfiil) bir başka tözün, örneğin meydana gelen bir hayvansa bir hayvanın varlığını kabul etmemiz gerekir (Aristoteles, 2014; 1034 b14). Eğer meydana gelen nicelik veya nitelik gibi ilk cinsler söz konusu olduğunda, o özelliklerden önce bir olanak halinde (bilkuvve) varlığın olması yeterlidir, bu varlığın etkin (bilfiil) olması zorunlu değildir. Sanat ürünlerinde ise sanatkâr bu işlevi yerine getirir. Burada en mühim husus doğa ve sanata dayanan meydana gelmelerdeki formun madde ile bağının, ilişkisinin zorunluluk derecesidir. Sözelimi daire formunu tunca, tahtaya, taşa olduğu gibi başka maddelere uygulamak mümkündür. Bundan çıkan sonuca isnaden sanata dayanan meydana gelişin her türlü nedeni formel töz (Aristoteles, 2014; 1034 b30) olarak kabul edilir. Demek oluyor ki sanatla ilgili meydana gelmelerinde form o şeyin mahiyetini ve birinci dereceden tözünü meydana getirir. Yani sanat ürünlerinde bireyselleştirici ilke formdur. Aristoteles'in ifadesiyle sanat ürünleri sanatkârın zihninde olan şeylerdir (formdan her şeyin mahiyetini ve birinci dereceden tözünü kastediyorum) (Aristoteles,

2014; 1032 a34). Sanat ürünlerinin aksine doğanın ürünleri ve bilhassa canlı varlıkların formu tek başına bireysel varlığın mahiyetini ve birinci dereceden tözünü teşkil etmez. Çünkü herhangi bir canlının sözgelimi insanın formu et ve kemikten düşünel soyutlama ile bile ayrılamaz. Bundan başka insan formu daire formu gibi farklı maddelerle bir araya getirilemez. Aristoteles'in konuya ilişkin düşünceleri ve genç Sokrates'e itirazı bu durumu iyi bir şekilde açıklar:

Genç Sokrates'in yapma alışkanlığında olduğu karşılaştırma, yani hayvanın daire ile karşılaştırması, doğru değildir; çünkü o bizi doğrudan uzaklaştırmakta ve dairenin tunç olmaksızın ola bilmesi gibi insanın da kısımları olmaksızın var olabileceğini düşündürmektedir. Oysa durum aynı değildir. Hayvan duyuşal bir varlıktır ve onun ne hareket, ne de dolayısıyla belli bir organizasyona sahip olan kısımları olmaksızın tanımlanması mümkün değildir (Aristoteles, 2014; 1036 b25).

Bu sebepten ötürü canlı varlıklarda madde ve form arasındaki bağı zorunluluğu, sanat ürünlerinin formunun maddesi ile olan ilişkisindeki zorunluluktan daha kati ve çözümezdir. Dolayısıyla madde ve formdan oluşan canlı bireyin bütün gerçekliğini meydana getiren form ve madde gibi birey de birinci dereceden töz olarak görülür. *'Synolon' (madde ve formdan oluşan somut bileşik varlık), birey olarak, en mükemmel tözdür ve cinsten ibaret ikinci dereceden töze karşıt olarak birinci dereceden tözdür*(Aristoteles, 2014; 983 a 26).

Doğa ürünleri, bilhassa canlı bireysel varlıkların bireyselleştirici ilke vazifesini madde üstlenir. Ancak bu, maddenin forma üstünlüğü olarak anlaşılmalıdır. Çünkü canlı varlıklarda ruh ve beden karşılaştırılmaz. Burada ruh form, beden ise madde olarak anlaşılmalıdır. Dolayısıyla canlı varlıklarda form ve madde ayrı olarak ele almak veya birine üstünlük atfetmek mümkün değil. Çünkü her doğal canlı cismin bir tözü bileşik töz anlamında (Aristoteles, 2011; 412 a15)töz olacaktır. Sözü giden doğal canlı varlıkların maddesi canlı varlığın dayanağı olarak töz, ruhu ise bilkuvve hayata sahip doğal maddenin biçimi ve ereği anlamında tözdür. Ve Aristoteles'e göre biçimsel töz entelekheia'dır (yetkin fiil): o halde ruh, güç halinde hayata sahip doğal bir cismin, yani organlaşmış bir cismin bir ilk entelekheia'dır (Aristoteles, 2011; 412 a24). O halde *entellekheia* kendisine uygun bilkuvve maddenin biçimidir. Dikkatli okunduğunda Aristoteles doğal canlı varlıklar söz konusu olduğunda forma türsel bir

gözle baktığını görmek mümkün: sözgelimi belli maddeden ve formdan meydana gelen Sokrates'i insan formundan ve diğer bileşik varlıklardan ayıran şey maddesidir.

Meydana gelen bütün, filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş filanca özellikte bir form, Kallias ve Sokrates, yani maddesi bakımından kendisini meydana getiren şeyden farklı, formu bakımından onunla aynı olan (çünkü form bölünmez) şeydir (Aristoteles, 2014; 1034 a6).

Sonuç olarak hem sanat aracılığıyla meydana gelen varlıkların hem de maddesi olmayan salt form olan Tanrının ve gök kürelerinin akıllarının bireyselleştirici ilkeleri form iken bireysel somut varlıkların bilhassa canlı varlıkların bireyselleştirici ilkeleri kimi yerde maddeleri, kimi yerde formlarıdır, kimi yerde ise ikisi birliktedir. Bunun iki vacip nedeni vardır: 1) Form türün içindeki tüm bireylerde ortaktır diğer ise 1) Madde olanak halinde varlıktır (bilkuvvedir). Bu iki husus dolayımı ile canlı bileşik varlıklar söz konusu olduğunda Aristoteles formu da maddeyi de yukarıda açıklanan muayyen sebeplerle töz olarak ilan ettiği içindir ki madde ve formdan oluşan somut bileşik varlık, birey olarak birinci dereceden tözdür. Öyle ki bu bireyi meydana getiren form ve madde ne birbirinden ayrılabilir, ne de birine diğeri ile kıyaslanarak üstünlük atfedilebilir. Birinci dereceden töz olan canlı somut bileşik varlık olarak birey, bu iki tözün düzenli ve özel ilişkisi üzerinde kurulur.

Açılan parantezi burada kapatırken artık maddenin hangi varlıklar söz konusu olduğunda töz olduğu ve hangi sebeplerle töz olarak görülebileceği aydınlığa kavuşmuş oldu. Özetle madde, canlı somut bileşik varlıklarda en genel anlamda dört temel esasla tözdür: 1) Madde en son dayanaktır, öyle bir dayanaktır ki, başka bir töz nevi olan form da bu dayanağa yüklenir. 1) Madde bilkuvvedir, bu ise tözsel ve ilineksel her türlü oluş ve bozuluşun nedeni demektir. 11) Madde birey olarak tözden ayrılmazdır. Çünkü canlı somut bileşik varlıklarda madde ve form düşünsel soyutlama ile dahi ayırmak mümkün değildir. 1v) form doğası gereği değişmeyendir. Değişmeyi mümkün kılan maddedir. Çünkü madde doğası itibarı ile değişme kabiliyetine sahip olandır. Her şeyde madde başlangıçtır, form ya da öz ise erektir, amaçtır. Madde özünde eksik olan şeydir. Form ise mükemmelliktir, tamamlanmadır (entelekheia). Daha evvel belirtildiği gibi evrendeki tüm var olanlar hatta maddeye sahip olmayanlar bile kendi formunu, yani özünü mümkün olduğunca mükemmelleştirmek, tamamlamak amacına yönelmiştir. Demek ki madde daima formunu gerçekleştirmeye

doğal bir eğilim duyar. Çünkü formunu gerçekleştirmesi, özünü gerçekleştirmesi, tamamlaması, mükemmelleşmesi demektir.

Aristoteles maddenin özne olması ve özne konumundan dolayı muayyen anlamda töz olmasını inceledikten sonra madde ile formdan meydana gelen bileşik varlığı ve ondan ayrı olarak formu inceler. Lakin bileşik töz duyusal olduğundan kolay bilinir. Ayrıca o, sonra gelir ve onun doğasını bilmekteyiz. Maddeyi de kendi payına belli bir anlamda bilmekteyiz. Bizim üçüncü bir tözü incelememiz gerekir: çünkü en fazla güçlük gösteren odur(Aristoteles, 2014; 1029 a32). Üçüncü tür töz ile Aristoteles formu kast etmektedir.

Aristoteles kendisinden önceki filozofların tözü, özne anlamına gelecek şekilde kullanmalarını ele alıp inceledikten sonra tözün özne ile münasebetinin mahiyeti ortaya çıkar: Töz olan, öznedir. Ama her özne olan birinci dereceden töz olmak değildir. Şöyle ki madde sadece dayanak olarak tözdür. Bağımsız ve bireysel olmasıyla ise form daha çok töz olamaya müsaittir. Ama form her ne kadar tüm diğer yüklemelerin öznesi sayılmış olsa da kendisi maddenin yüklemidir.

Özne ve töz münasebeti ile ilgili bu kadar yeterlidir. İmdi tözün yaygın kullanılan diğer anlamı olan öz üzerine Aristoteles'in mülâhazası üzerine eğilelim. Her varlığın mahiyeti, onun özü, doğası gereği olduğu şeydir (Aristoteles, 2014; 1029 b3). Ancak bir kişinin veya yüzeyin doğası gereği beyaz olması, onun mahiyetini ifade etmez, Aristoteles'e göre. Çünkü bir şeyin doğası bir şeye ait olması veya bir şeyin doğasına uygun şekilde gerçekleşme sırasındaki ortaya çıkan özelliklerin o şeyin mahiyetini ifade edebileceğini düşünmemeliyiz. Zira beyaz, yüzeye veya kişiye ait olmadan var olamamasına karşın, yüzey veya kişi var olabilir ve tanımlanabilir. Ayrıca bu durumda beyazın mahiyeti ile insan veya yüzeyin mahiyeti de aynı değildir. Hatta beyaz bir yüzey olma veya beyaz insan olma, yüzeyin veya insanın mahiyeti ile aynı değildir. Ayrıca hiçbir şey aynı nesneyi kâh ak, kâh ak olmayan olmaktan alakoyamaz (Aristoteles, 1952, s. 12). O halde her varlığın mahiyetini belirten gerçek beyan tanımlanan varlığın doğasını ifade eden beyandır (Aristoteles, 2014; 1029 b19). İlinek ve tözün bileşimi hatta kategoriler ile tözün bileşimi anlamında bileşik varlık bireysel özü ifade etmez. Çünkü bireysel öz sadece tözlerde bulunur. Başka ifadeyle töz ve kategorilerden oluşan bileşik varlıklar töz olmadıkları için, mahiyet de olamaz. Çünkü bu tarz özsel olmayan bileşimler şeyin kalıcı doğasını değil, geçici nitelikte

bileşimlerine işaret eder. Oysaki mahiyet ancak beyanları bir tanım olan şeyde mevcuttur, başka ifadeyle beyanları bir tanım olan şeylerin (Aristoteles, 2014; 1030 a7) mahiyetleri vardır. Çünkü tarif (tanım) nesnenin mahiyetini ifade eden sözdür (Aristoteles, 1952;s 9). Ancak burada bir itiraz gelebilir: ‘Beyaz insan’ beyanındaki ‘beyaz’ filanca niteliğin, filanca özneye ait olduğunu belirten beyandır. Ancak Aristoteles’in akıl yürütmesi şu şekildedir: Buradaki beyanda ne tanımdan, ne de mahiyetten bahsetmek mümkündür. Çünkü tanım anlamına gelen beyan bir şeyin başka bir şeye yüklenmesinden meydana gelmeyen bir şeyi (Aristoteles, 2014; 1030 a11) ifade eder, yani tözü ifade eder.

Özün (mahiyetin) tözle olan ilişkisi üzerine yapılan bu mülahaza bir şeyin tözünü ifade etmeyen beyanların bir tanım olamayacağı gerekçesiyle, bu beyanları dışlamaz. Aristoteles’e göre bir şeyin tanımını dile getiren beyan, şeyin mahiyeti gibi birkaç anlama gelir. Çünkü öz tözü ifade ettiği gibi töze yüklenen diğer kategorileri de ifade eder. Öz mutlak anlamda töze ve sadece belli bir ölçüde diğer kategorilere aittir (Aristoteles, 2014; 1030 a22). Özün kategorilere ait edilmesinin izahı basittir, çünkü tüm kategoriler hakkında onların ne olduklarını sora biliriz. Dolayısıyla nasıl ki mahiyet mutlak anlamda töze ikinci dereceden diğer kategorilere aitse, bir şeyin mahiyetini ifade eden tanım ve onun beyanı da asıl anlamda ve ikinci dereceden beyan olarak kabul edilebilir. Yani töz ve kategorilerden oluşan bileşik varlıkların da ikinci dereceden beyanı, tanım ve mahiyeti vardır. Beyazın veya bir tözün tanımının oldukları anlamda olmamakla birlikte ‘beyaz insanın’ da beyanı veya tanım olacaktır (Aristoteles, 2014; 1030 b12). İmdi bu akıl yürütmelere dayanarak mahiyetin birinci dereceden ve mutlak anlamda töz olduğunu söylemek mümkün. Ayrıca eğer mahiyet tözde bulunuyorsa ve her varlığın kendi tözünden farklı olmadığı düşünülüyorsa, varlık ve mahiyet arasında bir ilişki de var demektir. Öyleyse bu ilişkiyi aydınlaştırmak durumundayız.

Aristoteles öz ve varlık arasındaki ilişkiyi inceleme için ilineksel anlamda varlıktan başlar. Onun akıl yürütmesi şu şekildedir: Eğer ilineksel anlamda bir yüklem tözle bir araya gelmesinden meydana gelen bileşik varlığın, kendi, yani tözün mahiyetinden farklı olduğu düşünülmezse saçma bir önerme kabul edilmek durumu ortaya çıkacaktır. Yukarıda Aristoteles ilineksel şeylerin asıl anlamda olmasa da ikinci dereceden tanımları olabileceğini kabul ederken, ilineksel şeylerin ikinci

dereceden mahiyetlerini kabul etmişti. Şimdi ise bir ilineksel yüklemle tözün bir araya gelmesinden meydana gelen bileşik bir varlığın, ‘beyaz insan’ın, ‘beyaz insanın mahiyetinden’ farklı olduğunu, yani özsel olarak farklı olduğunu kabul etmemek saçma bir sonucu kabul etmekle sonuçlanacak. Çünkü eğer ‘beyaz insan’ ile ‘beyaz insanın mahiyeti’ aynı ise ‘bir insan’ ile ‘beyaz insanın mahiyeti’ aynı şey olacaktır. Bu akıl yürütmeye göre bir töze ilineksel olarak yüklenen yüklemelerden meydana gelen bileşik varlıklar, mahiyetleri ile mutlak anlamda aynı olmadıkları anlaşılmaktadır.

Daha sonra Aristoteles özleri gereği olan varlıkları ele alır. Ve incelediği şey onların tözlerinin mahiyetleri ile aynı şey olup olmadıklarıdır. Bu noktada Aristoteles mahiyet ile varlık arasında Platon’un kabul ettiği ayrılıktan hareket eder. Ve ona göre eğer iyinin mahiyeti, iyi değilse, kendinde iyi ise bu durumda iki zorlukla karşı karşıya gelinir. 1) Kendinde İyi iyiden farklı olduğu gibi idealar mahiyetten ayrı ise mahiyetler varlık olmayacaktır. Dolayısıyla varlıkların mahiyeti varlık değilse geri kalan ideal mahiyetlerin durumu da aynı olacaktır (Aristoteles, 2014; 1031 a12). Bu sebeple Aristoteles İyi’nin mahiyetini, iyinin içinde aranması gerektiğini ifade eder. İyi’nin, iyinin mahiyeti ile bir olması ve bir başka varlık hakkında tasdik edilmeyip kendi kendisiyle var ve ilk olan her şeyle ilgili olarak da durumun böyle olması gerekir(Aristoteles, 2014; 1031 a13). Aristoteles’in konuya ilişkin muhakemesinin sonucu, her varlığın kendisinin mahiyeti ile özsel bir aynılık teşkil ettiğine işaret eder. Töz ve mahiyet hem tek bir şeydirler, hem de tanımları bakımından aynıdırlar. Çünkü Bir olan’la, Bir olan’ın mahiyetini bir olan şey olmaları ilineksel anlamda bir bir olma değildir (Aristoteles, 2014; 1032 a2). Dolayısıyla bir varlığı bilime teşebbüsü, o varlığın mahiyetini veya tözünü bilme teşebbüsüdür. Bu mülâhaza ile Aristoteles mahiyetin töz ile münasebetinin boyutlarını ortaya serer ve töze atfedilen üçüncü anlamı, cinsi tahlil etmeye geçer.

Cinsin töz olmadığını ifade eden en açık beyan şudur: Cinsin ayrımlardan pay aldığı düşünülemez(Aristoteles, 2014; 1037 b17). Çünkü o zaman bir özne karşıtlardan da pay almak durumunda kalacaktır. Sözelimi insanın tanımı ‘iki ayaklı hayvansa’, bu tanımda hayvan cins, iki ayaklı ise ayrımdır. Bütün hayvanların da iki ayaklı olmamaları, bazılarının dört ayaklı olmaları gerçekliğini göz önünde bulundurduğumuz takdirde cins olarak hayvan hem iki ayaklıdan hem de dört

ayaklıdan pay alması zorunlu olacaktır. Dolayısıyla bir öznenin tözü cins olsaydı, cinsi ayıran ayrımlardan da pay alması gerekirdi. Çünkü umumiyetle ayrımlar karşıtlık meydana getirirler. Ancak Aristoteles bazı karşıt olmayan ayrımların da var olduğunu gözden kaçırmaz. Bu sebeple cinsi oluşturan ayrımların bu karşıt olmayan ayrımlar mı olduğunu sorar. Yani ‘yürüyen’, ‘iki ayaklı’, ‘kanatsız olma’ gibi. Aristoteles sonuncu fikre sıcak bakmış olmasına rağmen gene de cinsin töz olduğunu kabul etmez. Onun düşüncesi tanım ve töz münasebeti üzerinde kurulur. Bir tanımın içinde çok veya az ayırım barındırmasına gerek yoktur. İki ifade olması bile yeter, çünkü iki ögeden biri ayırım, diğeri cinstir (Aristoteles, 2014; 1038 a14). Ayrımın tanımı cins bakımından ortak olan iki türü birbirinden ayıran şeydir. Öyleyse ayırım cins ile yan yana gelirken hem bir tanım oluşturur ‘düşünen hayvan’ gibi, hem de bir ‘tür’ meydana getirir ya da var olan türün tanımını dile getirir. Cins ile cinsin altında sıralanan ilişki ise şu şekildedir: nevi (tür), gerçekte, cins için bir dayanaktır. Çünkü cinsler neveler hakkında tasdik edilirlerse de, buna karşılık neveler cinsler hakkında tasdik edilmezler. Bundan, gene bu sebeplerden ötürü nevin cinsten daha öz olduğu sonucu çıkar (Aristoteles, 1989; s 9). Buradan şu sonuç çıkar ki, ayrımlar tözü cinsten daha çok ifade ederler. Bu sebeple tanım cinslerden değil ayrımlardan hareketle meydana gelir. Ayrıca

Gerçekte ilk özün tabiatı bilinmek istenirse onun cinsten daha çok nevi ile açıklayarak, hakkında daha açık, daha uygun bir bilgi verilecektir. Böylece fert olarak alınan insanı bildirmek için onun hayvan olduğunu söylemekten çok, bir insan olduğunu söylemekle daha açık bir bilgi verilir. Çünkü ikinci daha umumi olduğu halde birinci karakter, fert olarak alınan insana daha hasır (Aristoteles, 1989; s 8) .

O halde cinsten en son ayrıma gidildikçe töze yaklaşılr. Bu sebeple Aristoteles ayrımın ayırım ile devam etmesi gerektiğini düşünür. Ta ki en son ayrıma varıncaya dek. Sözelimi Sokrates en son ayırım, ilk cins ise cisimdir. Bundan ötürüdür ki, en yüksek cins ile en son ayırım arasında yapılan ayrımlar bir birlik oluştururlar. Bu birlik tanımın birliğidir ve tanım tözü dile getiren beyandır (Aristoteles, 2014; 1037 b26). Dolayısıyla Porphyrios’un tözün kendisi bir cinstir (Porphyrios, 1986; s 35) ifadesi yanlıştır. Çünkü töz cinste değil, ayırımda keşfedilir. Bu sebeple bir olan bir şey, töz, cins olamaz. Çünkü cins bir olan bir şey değil. Cinsin ayrımlardan meydana gelen türlere tek bir üstünlüğü vardır; o da öncelik üstünlüğüdür, yani cinsler her zaman nevelerden öncedir, çünkü varlık sıralanışı bakımından karşılıklık yoktur; sözelimi

suda yaşayan varsa hayvan vardır, ama hayvan varsa suda yaşayan gerekli olarak var olmaz (Aristoteles, 1989; s 61). Cinslerle tözlerin münasebeti de bu söylenenlerden ibarettir.

Son olarak Aristoteles tümeller ile töz arasındaki münasebeti ele alır. Aristoteles, Platon'u hedef göstererek, tümellerin bir neden ve ilke olmalarının imkânsız olduğunu ispat etmeye çalışır. Evvela cins mahiyetçe tümel olduğundan, cins hakkında varılan sonuç tümelin neden töz olamayacağını izah eder. Buna rağmen Aristoteles iki önemli itirazı dillendirir: 1) İlk tözün hususiyetinin tümelin hususiyeti ile uyuşmadığını gösterir. Bir şeyin tözü, ona has olan ve bir başkasına ait olmayan tözdür (Aristoteles, 2014; 1038 b10). Oysaki tümel, birçok varlığa özgü bir şeydir. Dolayısıyla tümel töz olacaksa ya onların hepsinin tözünü ya da tek varlığın tözünü ifade etmeli. Ne var ki onların hepsinin tözü olması mümkün değildir; eğer tek varlığın tözü olacaksa, o zaman da bu varlık aynı zamanda bütün diğerleri olacaktır (Aristoteles, 2014; 1038 b13).¹¹ Sonra ise tümelin hususiyetinden hareketle tümelin töz olamayacağını ifade eder. Tümel her zaman bir öznenin yüklemidir (Aristoteles, 2014; 1038 b16). Oysaki töz, daha önceki mülâhazalarda ortaya çıktığı gibi bir öznenin yüklemi olmayan şeydir. Buradan çıkan sonuca göre tümel töz olamaz. Ama bir başka açıdan töz ile tümel arasında ilişki kurmak mümkün, şöyle ki töz mahiyet anlamında olmamakla birlikte, tözün bir hassası olarak mahiyetin içinde bulunabilir. Sözelimi hayvan, atın ve insanın mahiyetinin bir özelliği olabilir. O zaman genel olarak at ve insan, içinde bulundukları bireysel atın ve insanın tözleri oldukları gibi genel olarak Hayvan da onların tözü olacaktır. Çünkü tümel, örneğin genel olarak Hayvan, içinde hassası olarak bir türde bulunur gibi bulunduğu şeyin tözü olacaktır (Aristoteles, 2014; 1038 b23). Ayrıca bireysel insan ve atın, tözlerden değil de sadece tözlerin niteliklerinden, yani mahiyetlerin içine giren hassaslardan meydana gelmeleri imkânsızdır. Çünkü o zaman töz olmayan ve nitelik, tözden ve bireysel varlıktan önce gelecektir. Bu ise imkânsızdır; çünkü ne mantık, ne zaman, ne de oluş bakımından belirlenimler tözden önce gelemezler (Aristoteles, 2014; 1038 b25).

Bu düşünceler varlıklarda tümeller olarak varolan hiçbir şeyin töz olmadığını göstermektedirler. Ortak yüklemelerden hiçbirinin bireysel bir varlık anlamına gelmeyip sadece şeyin bir niteliği anlamına gelmesi de bunun bir kanıtıdır. Çünkü aksi takdirde başka birçok güçlüğü yanında Üçüncü Adam sorunu ile karşı karşıya kalınır (Aristoteles, 2014; 1038 b34).

Aristoteles töze izafe edilen yaygın anlamları özneyi, mahiyeti, cinsi, tümelleri tahlil ettikten ve onların hangilerinin, tözle ne şekilde ilişkilerinin olduğunu gösterdikten sonra son olarak ideaların da töz olamayacaklarını göstermeye çalışır. Aristoteles'e göre eğer idealar varsa kendinde Hayvan, kendinde İnsan ve kendinde At da mevcutsa, cins olarak hayvan'dan pay alan at ve insan türü, tanımı bir ve aynı olan Hayvan tözünü ortak olarak paylaşırlar. Çünkü hayvanın 'tanımı bir tek ve aynı şey olduğu açıktır': çünkü 'Hayvan' kavramı insandan 'at'a geçildiğinde aynı kalır (Aristoteles, 2014; 1038 a2). Bundan ilave bir insan bir de kendinde İnsan var ise insanın kendisinden meydana geldiği 'hayvan'ın yanı sıra 'iki ayaklı' da zorunlu bir şekilde töz olarak kabul edilmelidir. Hatta bu iki töz, yani 'hayvan' ve 'kendinde iki ayaklının', kendinde insan'a mantıksal öncelikleri vardır.

Sonra eğer kendinde Hayvan'ın, iki ayaklı hayvanla, çok ayaklı hayvandan pay aldığı kabul edilirse, bundan mantıksal bakımdan imkânsız bir şey çıkacaktır: çünkü bu durumda bir ve bireysel olan bir aynı şeyde, aynı zamanda karşıt nitelikler bir arada bulunmuş olacaktır (Aristoteles, 2014; 1039 b).

Kendinde hayvan'ın her türde bir ve aynı olduğunu kabul etmek, bir tezadı kabul etmeye sevk ettiği için, kendinde hayvan'ın her türün içinde farklı bulunup bulunamayacağı sorununa eğilir Aristoteles. Ona göre eğer kendinde hayvan'ın her türde başka olduğu kabul edilirse tözleri Hayvan olan sonsuz tür var olacaktır (Aristoteles, 2014; 1039 b8). Çünkü idealar kuramına ve onların kuramcılarına göre 'hayvan'dan pay alan bütün canlılar ilineksel değil, özsel pay alırlar. Her türde bulunan hayvan bu türün tözü olacaktır: zira her tür, adını hayvandan başka bir şeyden alamaz (Aristoteles, 2014; 1039 b11). Bu muhakeme kendinde hayvan'dan tözsel olarak pay alan tüm diğer canlıların, tözsel olarak hayvan olmaları gerektiğinden, her türde farklı olabileceği tasavvurunun imkânsız olduğuna işaret eder. Ayrıca konuya ilişkin bir başka güçlük kendinde hayvan'ın her türde bulunduğu kabul edildiği takdirde su yüzüne çıkar: her türde bulunan kendinde hayvan kendi payına hangi üst tözden çıkacaktır ve bir kendinde hayvan'dan çıkabilecektir (Aristoteles, 2014; 1039 b13). Eğer kendinde hayvan, kendinde hayvan'dan pay alarak varlık kazanıyorsa, kendinde hayvan'ın olduğu şey olması nasıl izah edilebilir? Aristoteles'in bununla işaret etmek istediği sorun, duyusal şeylerin varlık nedeni olarak ortaya atılan ideaların kendinde varlıklar'ın, kendi varlıklar'ını açıklama konusunda düşükleri zorluk sorunudur.

Sonuç olarak Aristoteles ideaları birincil tözler olarak kabul edildiği takdirde yukarıda ortaya çıkacak sorunu önceden haber verir. Dolayısıyla idealar da, Aristoteles'e göre tözler olamazlar.

Aristoteles Metafizik'in VII kitabında yaygın olarak töze atfedilen dört anlamı-sonradan bunlara idealar da eklenir ve beş olur- nasıl ele aldığına şahit olduk. Geline bu nokta itibariyle töz hakkında farklı kuramların töz ile münasebetlerinin tüm ayrıntıları serimlendi. Geriye Aristoteles'in töz ile ilgili kendi tezinin çözümlenmesi kalır ki Aristoteles daha evvel üç tür töz olduğunu belirtmişti: Madde, form, madde ve formdan meydana gelen somut bileşik Varlık. Bu tözlerden Madde ve Somut bileşik varlık'ların hangi anlamda töz olduklarını ortaya koymuştu. Şimdiyse Aristoteles geriye kalan ve kendi deyiimiyle en fazla zorluk çıkaran tözü, Form'u ele almaya girişir. Ve araştırmaya bu sözler eşlik eder: belki bu yolda, duyuşal tözlerden ayrı olarak varolan tözü de biraz aydınlığa kavuşturmak imkânına sahip olacağız (Aristoteles, 2014; 1041 a8).

Bu ifadelerden hareketle Aristoteles'in duyuşal ve duyuşal olmayan töz ayrımına başvurduğunu söylemek yanlış olmaz. Adlarından anlaşıldığı gibi duyuşal olan madde içermektedir. Madde her tülü oluş ve bozuluşun kaynağıdır. Ayrıca değişme töz, nitelik, nicelik ve yer bakımından değişmez. Tözsel değişme oluş ve yok oluştur. Niceliksel değişme büyüme ve küçülme, niteliksel değişme başkalaşma, yer değiştirme ise yer değiştirme şeklinde olan değişimdir. Dolayısıyla duyuşal olan tözler madde içerdikleri için değişme yasalarına da tabidirler. Fakat Aristoteles'e göre tüm duyuşal tözler aynı değişim yasalarınca belirlenmemiştir. Şöyle ki duyuşal tözler de kendi aralarında ikiye ayrılırlar; I) Ezeli-ebedi olan tözlerle, ıı) Yok oluşa tabi tözler (Aristoteles, 2014; 1069 a30). Duyuşal töz olup ezeli-ebedi olan tözlerin dayanağı, öznesi olan madde oluşun taşıyıcı öznesi olan madde değil, bir yeden başka bir yere hareketin öznesi olan maddedir (Aristoteles, 2014; 1069 b27).

Aristoteles'in farklı töz türlerini incelediği XII kitapta ı) duyuşal ezeli-ebedi töz ve ıı) duyuşal yok oluşa tabi töz'ün yanı sıra ııı) hareketsiz tözün varolduğunu kabul eder. Duyuşal olmayan tözler daha çok sonucusuyla ilgili görünse de duyuşal olmayan tözler hareketsiz töz ile yani Tanrı ile sınırlı değil. Daha doğru bir ifadeyle duyuşal tözler gibi duyuşal olmayan tözleri de iki başlık altında incelenebilir. Bu ayrıma geçmeden, duyuşal olmayan tözlerle Aristoteles ne anlatmak istiyor onu

göstermekte fayda var. Duyusal olmayan tözlerin imlediği şey form'dur. Bu sebeple duyusal olmayan tözleri iki kısma ayırmak esasında formu ayırmaktır: 1) Tek başlarına var olmaya muktedir olan formlar, 11) tek başlarına var olmaları imkânsız olan formlar.

Var olanlar içinde doğal tözler(somut bileşik varlık) ilk varlık olsaydı, Aristoteles'e göre, şüphesiz fizik bütün bilimleri öncelerdi. Oysa Fiziği de önceleyen bir İlk felsefe veya Metafizik biliminin olduğunu tasdikleyen şey bağımsız ve aynı zamanda hareketsiz tözlerin var olduğudur. Aristoteles'in varsayımı iç içe geçmiş birkaç öncüle dayanır. 1) Hiçbir şey tesadüfi olarak hareket

(kinesis) etmez (Aristoteles, 2014; 1071 b35). 11) Her hareket eden nesnenin bir şey tarafından hareket ettirilmesi zorunludur. Aksi takdirde sonsuza gidilecektir. Öyleyse hareketin doğrudan nedeni olacak ilk hareket-ettirenin var olması kaçınılmazdır (Aristoteles, 2012a; 241 b34, 242 b55). 111) ilk hareket-ettiricinin tözünün kendisi etkin (bilfiil/entelekheia/energia) olan bir ilke olması gerekir. Kuvvenin fiile ontolojik önceliği burada sekteye uğrar. Çünkü Aristoteles'e göre hareketin ve zamanın oluş ve bozuluş yasalarına tabi olmaları imkânsızdır. Eğer zaman var olmamış olsaydı, ne önce ne sonra var olabilirdi. O halde hareket de zaman gibi süreklidir. Çünkü zamanın kendisi ya hareketin aynıdır veya hareketin bir belirlenimidir (Aristoteles, 2014; 1071 b7). Ancak zaman içerisinde hareket var ise ve bu hareketi mümkün kılan ilk hareket-ettiricinin varlığını kabul etmek kaçınılmaz ise bu ilk ilkeyi olanak (bilkuvve) olarak değil, etkin (bilfiil) olarak tanımlamak elzemdir. Eğer ilk hareket-ettirici kuvve olarak fiilde bulunma gücüne sahip olmuş olsaydı, hiçbir şeyin olmamış olması mümkün olurdu. Çünkü kuvve olarak olmak, var olmak kadar var olmamak anlamını da ihtiva eder. Dolayısıyla hareketin var olması için bilfiil var olan bir nedene ihtiyaç duyulur. David Ross Tanrının fiilini, energia ve entellekheia fiilini şöyle yorumlar: Tanrı evrenin ilk hareket-ettiricisi olarak düşünüldüğünde energia olarak tanımlanır; fakat Tanrının maddi olmayan yanı ve mükemmel varlığı vurgulandığında, O, entelekheia olarak tanımlanır (Erkızan, 2012c; s. 112).

Sonuç olarak somut bileşik varlıkların içkin olarak taşıdıkları her türlü değişimin kaynağı olan kuvve, mevzu bahis en genel anlamda hareket ve değişim olunca önceliğini etkin (bilfiile) bırakır. Çünkü beriki anlamda fiil kuvveden önce gelir (Aristoteles, 2014; 1072 a9). Böylelikle Aristoteles ezeli-ebedi tek düzenlilik içerisinde ilk hareket-ettiricinin varlığının zorunluluğunu ispat ettikten sonra ilk

özelliği olan bilfiil varlık olduğunu ortaya koyar. Ayrıca bu ı) ilk ilkenin madde dışı olması (Aristoteles, 2014; 1071 b21). Dolayısıyla her türlü değişimden uzak olması icap eder. Ayrıca ıı) ilk hareket-ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi olandır ve bu anlamda da ilkedir (Aristoteles, 2014; 1072 b12). En mühimi ise tüm doğa bu ilkeye bağlıdır. Son olarak ise ııı) ilk hareket-ettirici hiçbir büyüklük içinde tasavvur edilemez. Çünkü onun hareketleri ezeli-ebedi bir zamanda gerçekleşir. Eğer onun büyüklüğü olmuş olsaydı, sonsuz büyüklüğün kesinlikle mevcut (Aristoteles, 2014; 1073 a10) olamamasından ötürü, sonlu olacaktı. Sonlu olan hiçbir şey ise sonsuz bir güç ile etkide bulunamaz. Bu kanıtlardan çıkan önemli sonuç; evrende var olanların oluşturduğu varlık hiyerarşisinde bulunan var olanların hareketine ve değişimine tesir eden, ya da onların hareketlerinin ve değişimlerinin amacını ortaya koyan ilk hareket ettiricinin kendisi hareketsiz varlıklar arasında bulunur. Bu sebepten ötürü Tanrı'yı ezeli-ebedi, mükemmel bir canlı olarak adlandırmaktayız (Aristoteles, 2014; 1072 b29). Böyle mükemmel varlık ise hareket ve değişimden bağımsız olarak vardır. Çünkü hareket ve değişimin her biri eksikliğe ve maddeliğe işaret eder ki Tanrı her iki hususiyetten muaftır. Öyleyse hareket etmeyen ama evrende tüm hareketi mümkün kılan ilk hareket ettirici nasıl hareket ettirir diye sormak gerekir. Aristoteles'e göre hareketsiz hareket ettiren aşkın nesnesi olarak hareket ettirir. Hareket eden diğer tüm varlıklar ise olduklarından başka türlü olmaya can atarlar. Bu, tüm varlıkların ilk hareket ettiricinin mükemmelliğine ulaşmayı hedeflediklerinin, arzuladıklarının aleni göstergesidir. Bu çözümlmelerden çıkan sonuca göre ilk hareket ettiricinin en saf Form olarak hiçbir varlığa ihtiyaç duymadığıdır. Tam tersi o, tüm var olanların arzuladıkları mükemmelliği taşıdığı için var olanların ereksel nedeni olarak, onların varlık nedeni olur. Tüm bunların yanı sıra ilk hareket-ettirici veya Tanrı'nın sahip olduğu akılsal faaliyeti kendi dışında olan varlıklara doğru olmadığı da bilinmelidir. Çünkü tanrısal aklın mahiyeti kendisidir. Ve o ezeli-ebedi olarak kendisini düşünür (Aristoteles, 2014; 1075 a11).

"Hareket Etmeyen Hareket Ettirici" adı verilen bu varlık tüm değişimin hedefi, amacı, ereksel nedenidir. Onun, değişimin ereksel nedeni olduğu için, her ne olursa olsun hiç madde içermeyip saf formdan meydana gelmesi gerekir; aksi takdirde, onun hâlâ potansiyel bir yanı olacak ve dolayısıyla da, o bir bakımdan değişebilecektir. O, hareket gerçekleşmemiş bir

potansiyaliteye doğru olduğu için, hareket etmeyendir. O maddesiz olduğuna göre de, herhangi bir türden harekete veya belli bir değişme türüne elverişli değildir. Fakat o bir yandan da başka her şeyin kendisi gibi olmaya çalıştığı varlık olduğu için, tüm diğer nesnelere hareketinin ereksel nedenidir. Taşlardan, bitkilerden, hayvanlardan ve insanlardan göksel cisimlere kadar evrendeki her şey, Hareket Etmeyen Hareket Ettiricinin yetkinliğine ve değişmezliğine yaklaşabilmek için, kendi doğal değişme ve gelişme sürecinden geçer. Her şey tam bir yetkinlik durumu olan saf form hâlini sever ve ona erişmek ister. Demek ki, dünyanın bitimsiz, sonu hiç gelmeyecek olan değişme, hareket ve farklılaşma dizileri içinde varlığını sürdürmesini sağlayan şey aşkıdır. Yetkin varlık olarak Hareket Etmeyen Hareket Ettirici bu sonuca yol açmak için hiçbir şey yapmaz. Ama o, sadece varolmak suretiyle, başka her şeyi, her nesne ve her türün kendisi için elde etmek veya ulaşmak istediği yetkinlik ve değişmezlik türünü elde etmek için güdüler ve harekete geçirir (Cevizci, 2001; s. 147, 148).

Form'u iki kısım altında incelemeyi önermiştik. 1) Tek başlarına var olmaya muktedir formlar. 11) Tek başlarına var olmaları mümkün olmayan formlar. *Metafizik*'te ve *Fizik*'te tek başına var olmaya muktedir Form olarak Tanrı'dan bahsedilir. Şerhçilerin ifadelerine itimat edersek, gök kürelerinin akılları ve Aristoteles'in ayrı başına var olduğunu savunduğu etkin (Faal) akıl kendi başlarına muktedir formlar listesi içinde yer alır. Diğer formlar ise çalışma konumuz ile yakından ilgili olan ve bilinmeleri duyusal kazanmalarına somut bileşik varlık'ın iki ögesinden biri olan formlardır. Maddeyi belirsizliğinden kurtaran ve ona biçim kazandıran ve somut bileşik varlık olarak belirleyen şeyin bu form olduğu söylenirse bir hata olmaz. Ama bu biçim ifade madde ile bileşen formun genel ve ayrıntılı tanımını aks ettirmemektedir. Eksiklik şuradadır; Aristoteles formu kâh şekil olarak, sözgelişi insanın veya bir heykelin şekli, kâh da duyum işlevine sahip bir cismin biçimi olarak görür. Bunun anlamı şudur; cansız varlıklarda form uygun madde ile bir araya gelen biçimdir, sanat ürünlerindeki oluş tarzı budur. Ama Aristoteles'e göre, cansız olup da doğal olanlar, yani sanatın ürünü değil, kendi içlerinde hareket ve durağanlık ilkesine, kendiliğindenliğe sahip varlıklar her ne kadar bir duyuma sahip olmasalar da sanat ürünlerinden farklı olarak evrenin erekselliğinden pay alırlar, sözgelişi taşın aşağıya doğru mütemayil oluşu Aristoteles'e göre, onun formunun gereğidir.

Lakin doğal ve aynı zamanda canlı varlıklarda form biçim, şekil olmakla birlikte hem de ruhtur. Ruh güç halinde hayata sahip doğal bir cismin yani organlaşmış bir cismin bir entelekheia'sıdır(Aristoteles, 2011; 412 a25). Burada Aristoteles'in önem arz eden üç kavramı entelekheia, energia ve dynamis'i analizi yapmak 'töz formdur' tezini anlamakta kolaylık sağlayacak. Aristoteles konu ile ilgili yargısını temellendirmek için canlı cismin bir uzvuna, göze müracaat eder. Eğer der göz bir hayvan olsaydı, görme gözün ruhu olurdu (Aristoteles, 2011; 412 b19). Bu durumda canlı cismin uzvu için söylenenler o cismin bütünü için de geçerlidir. Yani maddenin güç halinde olmasını mümkün kılan ruhtur. Ayrıca nasıl ki göz görmek için görme yetisine (*entelekheia, energia*) sahip olmak zorunda ise ki buna Aristoteles'in şüphesi yok, aynı şekilde göz görmek için göz bebeğine (maddeye) muhtaçtır (Aristoteles, 2011; 413 a13). Buradan çıkan sonucu tüm varlıklara uygularsak şayet tüm varlıkların kendi doğalarına ve ontolojik belirlenimlerine uygun düşün aktiviteleri vardır (Erkızan, 2012c; s. 95) gibi bir sonuca ulaşırız. Bu genel ve aynı zamanda mühim kabul, varlık hiyerarşisi içerisinde meskûnlaşan varlıkları kendi doğalarına uygun ve *energia* kavramlarına sahip olduklarını gösterir. Tabii olarak Aristoteles'i Türkçe çevirilerden okuyan biri *entelekheia* kavramına dipnotlarda rastlamaktadır. Metin içerişinde kullanılan bu kavramın Türkçeleştirmeden aktarımı, *Ruh Üzerine* kitabında görülmektedir. Dolayısıyla pek fazla dikkat çekmeyen kavramın Aristoteles felsefesinde yarattığı kavramsal yeniliği görmek için şerhçilerin ve Aristotelesçi filozofların yorumuna ihtiyaç duyulur.

Ruh Üzerine kitabında Aristoteles entelekheia kavramının iki anlama geldiğini ifade eder: o, bazen bilim, bazen de bilimin uygulanması gibidir (Aristoteles, 2011; 412 a12). Aristoteles burada bir varlığın kendi doğasına uygun aktivitesini gerçekleştirmesini ve bu gerçekleştirmeyi olanaklı kılanı ayırt eder. Söz gelişi insanın uykuda olması da uyanık olması da ruhun varlığına gerek duyar. Buradaki iki durum da bilimin uygulanmasıdır. Şu farkla ki uyanıklık, bilimin uygulaması gibidir ve uyku, uygulamasız bilime sahip olmaya benzer. Ama ruh ne bilimin uygulaması ne de uygulamasız bilime sahip olmaya benzer. O bizzat bilimin kendisidir. Aradaki fark şundan ibarettir; uyanıklığın entelekheia olması, gözün görme fiilinde bulunmasını, görme halinde olmasını ifade ederken, görme yetisinin kendisi ruhun entelekheia olmasını ifade eder. Uyanıklığın entelekheia (yetkin fiil) olması, baltanın keskinliğinin, görmenin entelekheia olması gibidir; oysa ruhun entelekheia olması

görmenin ve aletin gücünün entelekheia olması gibidir; beden sadece güç halinde olan şeydir (Aristoteles, 2011; 412 b28). Bunu şöyle anlamak gerekir: madde olan göz entelekheia'ya sahip olarak görür. Entelekheia olmasaydı taştan bir göz veya bir göz resmi gibi, eşadlılığın dışında artık göz de (Aristoteles, 2011; 412 b21) olmayacaktı. Ancak gözün entelekheia'ya sahip olup da belli bir süreliğine ortadan kalkışı, sözgelişi uyku hali, entelekheia'yı ortadan kaldırmaz. Çünkü insan uyku halinde dahi görme yetisini ruhunda taşır. Bilimin uygulanışı anlamında *entelekheia*, aynı zamanda *energia* anlamına gelir. Bu haliyle hareket (*kinesis*) bir etkinlik (*energia*, *entelekheia*), yani bilimin uygulanışı demektir. Aristoteles *energia*, entelekheia'yı hareket(*kinesis*) olarak görmenin zor olduğunu düşünse de Fizik'te bu özdeşliği kabul eder (Aristoteles, 2012a; 207 a¹). Tanrı en mükemmel *energia*, *entelekheia*'dır. Çünkü Tanrı bilimin uygulanışı olarak var değildir, o bilimin kendisidir. O ne bir amaca yönelir ne de var olan bir eksikliği gidermek için bir harekete ihtiyaç duyar. Ama bununla birlikte onun aktivitesi yok değil. Yukarıda da ifade edildiği gibi o kendi kendisini düşünen düşüncedir. Bilimin uygulanışı olarak görüldüğünde entelekheia ve *energia* *kinesis* anlamına bürünür. Fakat bilimin kendisi anlamında entelekheia bir tamamlanma, mükemmel olma halini yansıtır ki Tanrı'nın varlığı vurgulandığında Tanrı en yüksek türden entelekheia'dır. Çünkü kendi dışında hiçbir amaca ne ilgi duyar ne de yönelimi mevcuttur. *Energia* anlamında ise Tanrı hem içsel bir aktiviteyi, yani amacı kendisine yönelik bilmeyi hem de ilk hareket- ettirici olarak var olmayı ifade eder. Dolayısıyla bu anlamda *energia* ve entelekheia birbirinden farklı işlevlere bürünür. Dolayısıyla *energia* ve entelekheia kavramları bir yandan varlığın bir ve aynı yanını ifade eden farklı iki kavram olarak, öte yandan varlık'ın iki farklı yanına işaret eden iki farklı kavram manalarını taşıyacak şekilde kullanılır. Ayrıca Tanrı dışında kalan varlıklarda *energia* ve entelekheia başka bir anlama sahiptir: *energia* bir eylemi tanımlar ki, onun aracılığıyla bir şey potansiyel olma durumundan tam gerçeklik durumuna geçer: oysa entelekheia, tam da bu mükemmelliği tanımlar (Erkızan, 2012c; s. 110). Bu sonuncu anlamda *energia* bir şeyin kendi mükemmelliğinin (entelekheia'sının) gerektiği gibi olması için hareketi ifade ederken, tam tersi durum ise onun olanak, güç yahut da mümkün durumda var olmasını imler. O halde tüm söylemleri göz önünde bulundurarak özetleyecek olursak: bir şey, ya yalnızca tamamlanma (entelekheia) halindedir ya da hem imkân hem tamamlanma (Ötken, Aristoteles, 2011; s 216).

İmdi ruhun ne anlamda entelekhēia olduğu anlaşıldıktan sonra Aristoteles'in 'töz formdur' ifadesini tekrar tahlil etmeye geri dönmeliyiz. Form ve töz hakkında eski söylenenlere nazar salmak faydalı olacak: İlk tözün iki mühim hususiyeti hakkında söylenenleri tekrarlayalım: 1) Bağımsız ve bireyselliği ve 11) tüm yüklemelerin kendisine yüklendiği, başka ifadeyle tüm yüklemeleri kabul eden bir dayanak. Maddesi olan varlıklarda formun kendisinin en son yüklem olarak eklendiği maddeyi müstesna sayarsak töz için söylenen şey ile form için söylenen şey birebir örtüşür. Nitekim sanata ve doğaya dayanan tüm varlıklar ve onların oluşturdukları hiyerarşik alanı gözden geçirdiğimizde, maddeyi bir kenara koymak şartıyla, form tek töz olarak kendini öne çıkarır. Lakin daha evvel söylediğimiz üzere, madde ve formdan meydana gelen bileşik varlıklar arasında cansız olanlarda, maddelerinin formlarından ayrılmaları mümkün görünür. Örneğim belirli bir kişinin tahtadan yapılmış olan heykeli, tunçtan da yapılabilir, gene bileşik varlık olup ama canlı varlıklar olan, bitkinin, hayvanın ve insanın maddelerini formlarından ayırmak, biraz zorlama olsa da sadece mantıksal soyutlama ile mümkün olur. Dolayısıyla doğanın meydana getirdiği varlıklarda formun maddeye olan tüm üstünlüğüne mukabil, bu varlıklarda formun tek başına töz olduğunu ifade etmek Aristoteles düşüncesine pek uzaktır. Somut bileşik varlık madde ve form olarak, bir bütün olarak tözdür. Ancak sanata dayanan meydana gelişlerde form eklendiği maddenin işlevini ve amacını tayin ederek o varlığın birincil tözünü meydana getirir. Bir diğer form örneği ise en saf form olan Tanrı'dır. Ve aynı zamanda Tanrı en saf form olmasının yanı sıra en saf tözdür. Toparlayacak olursak bileşik varlık dışında kalan diğer varlıkların formu onların tözlerine tekabül eder. Cins ve tür olarak adlandırılan formların asıl anlamda töz olamayacakları ise daha önce açıklanmıştı. Aristoteles onları ikinci tözler olarak adlandırır. Bununla birlikte bu farklı form türleri arasında en belirgin ortak nokta onların meydana gelmeksizin veya yok oluşa gitmeksizin varoluşlarıdır. Böylelikle bu bölümün başında ortaya çıkan sorun, formun oluş ve yok oluş yasalarına tabi olmaması, başka deyişle ezeli-ebedi oluşu sorunu, bir kez daha kendisini gösterir. Dolayısıyla formun ezeli-ebedi oluşu ile Aristoteles ne kastetmektedir, onu araştırmak durumundayız.

Olan ve meydana gelen şeyler üç kategori altında incelenmeye elverişli görünse de bilimsel ve felsefi uğraş ikisiyle yani doğa ve sanata dayalı meydana gelişler üzerinde düşünmeye meyleder. Bunlar hakkında daha evvel etraflı bilgi verilmiş olduğu için burada bu konulara girilmeyecek. Sadece formun ezeli-ebedi

oluşunun ne anlam ifade ettiğini sanat ürünlerinden hareketle çözümlenmeye çalışacağız. Sanat ürünleri, sanatkârının zihninde var olan formların nesneleşmesiyle meydana gelir. İmdi bir daire şeklinde tunç heykelin meydana gelişi, maddesi tunç olan şeye bir sanatkâr tarafından yuvarlak form kazandırmakla izah olunur. Ancak daire şeklindeki tunç heykel meydana getirmek ne tuncu ne de yuvarlaklığı bir ve aynı şeydir. Sanatkâr sadece somut bileşik varlığı meydana getirir. Eğer somut bileşik varlığı meydana getiren formu da meydana getirmiş olsaydı onu da (formu da) kendi payına bir başka şeyden meydana (Aristoteles, 2014; 1033 a34) getirmesi icap edecekti ve bu süreç sonsuza kadar uzayacaktı.

O halde formun veya duysal şeylerde bulunan şekle hangi ad vermemiz gerekiyorsa, onun oluşa tabi olmadığı, meydana gelmediği ve kendisini mahiyet olarak göz önüne aldığımız takdirde de aynı durumun geçerli olduğu açıktır: çünkü o ya sanat, ya doğa veya basit bir güç aracılığıyla bir başka varlıkta meydana getirilen şeydir. Ancak bizim meydana getirdiğimiz, örneğin, bir tunç küredir. Çünkü o, tunç ve küreden yapılmıştır, yani form özel bir maddede gerçekleştirilmiş ve ortaya tunç küre çıkmıştır (Aristoteles, 2014; 1033 b6).

Formun bu hususiyeti onun neden bağımsız olduğunu izah eder. Oysa soru formun nasıl bağımsız olabileceği ile ilgiliydi. Zira muhakemenin vardığı neticeden yola çıkarak duysal daire(ler) dışında bir dairenin olup olmadığını sormak hala mümkün görünüyor. Aslında Aristoteles yukarıda Platon'un idealar kuramını eleştirirken, ideaların töz olmama sebeplerini, dolayısıyla ideaların ezeli-ebedi somut bileşik varlıklardan bağımsız olarak var olduğu görüşünün imkânsız oluşunun nedenlerini ortaya koymuştu. Çünkü eğer form tözse ve form somut bileşik varlıklardan ayrılacak olursa, onlara aşkınsa bu, bireysel varlıkların meydana gelişini engeller. Öte yandan form belli nitelikte bir varlığa işret eder: kendisi bireysel ve belli bir varlık değildir (Aristoteles, 2014; 1033 b23).

Bundan her formun ezeli-ebedi olduğu sonucu çıkmaz. Ezeli-ebedi olan formlar sadece duysalın içinde bulunmayan formlarla (Tanrı, gök kürelerinin Akılları, insan Aklı) yeni bir tözü meydana getirdikleri için aynı türden bir başka varlıkta önceden var olmaları gereken formlardır. Buna karşılık bir tözün içinde yeni bir nitelik veya nicelik vb. ortaya

çıkıldığında bu nitelik veya nicelik ezeli-ebedi değildir. Yalnız o, oluşa tabi değildir, ilinek gibi ansal olarak ortaya çıkar: form, biraz önce var değildi: şimdi vardır. Beyaz bir şey siyah olabilir: ama beyaz siyah olamaz. Olan, meydana gelen parça parça olur. Formun ise parçaları yoktur. O, bütünün yapısıdır. O özün devamlı ve değişmez özelliklerinin bütünüdür ve ne oluş, ne gelişme, ne de derece farklılığı içerir (Aristoteles, 2014; 1033 b6 dipnot).

Dolayısıyla form ancak madde ile birliğinde ortaya çıkarılabilir ve bu, ancak ve ancak düşünce vasıtasıyla mümkündür. Ayrıca sanat aracılığıyla değil, doğa aracılığıyla meydana gelmede mükemmellik had safhadadır: Çünkü doğal varlıklarda meydana gelen şey, meydana getirilen aynı şeye tekabül eder. Bu ayrılık form bakımından ayrılıktır. Çünkü insanı meydana getiren şey insandır (Aristoteles, 2014; 1033 b33). Sözgelişi doğal meydana gelme söz konusu olduğunda olan şey filanca et ve kemikler içinde gerçekleşmiş bir insan formudur. Birbirinden farklı bireyler ise maddesi bakımından farklıdır. Bu bireyleştirme savı Aristoteles'in daha önce ifade edilen düşünceleri ile tutarlıdır. Çünkü form hem türsel hem de devamlı ve değişmez özelliklerin bireyden düşünce aracılığıyla soyutlanmasıyla elde edilir. Oysa bireyi bireyselleştiren forma içkin olan bu zorunluluk değil, bireye has olumsuzluktur. Şayet Sokrates ve Kallias'ı bireyselleştiren şeyin form olduğunu iddia edilse, o zaman zorunlu olarak Sokrates ve Kallias'ın formunun kabul etmek durumunda kalınır. Bu durum ise formun ezeli-ebedi oluşuna hanel getirir. Çünkü bireylerin sayısı kadar form ortaya çıkacak ve birey yok olduğunda, form da yok olacaktır. Dolayısıyla bireyselleştirmeyi, formdan çok, maddeye izafe etmek daha mümkün, zira maddenin belli bir güç taşıdığı bilinir ve gücün bilkuvve halinden bilfiil hale geçişi nedeniyle ki bir kişi sanatçı olurken bir başkası ayakkabı ustasına dönüşür. Son tahlilde hem niteliksel hem de niceliksel değişme, oluş ve yok oluş maddede gerçekleşir. Bu ise her bireyde olumsuz olarak, yani farklı zaman, farklı derece, farklı yoğunlukta ve farklı şiddetlerde ortaya çıkar.

Aristoteles'te varlık'ın doğasını araştırmak için en mühim zemini oluşturan aşikâr kılınarak ortaya konmuş durumdadır. Zorunlu olarak buraya kadar konumuzu sınırlandırmadık. Çünkü ele alınan mevzularda hem yapıları bakımından hem de aralarındaki sıkı ilişkileri bakımından sınırlandırılmaya elverişli değildir. Ancak en

başından beri araştırma konumuzun mahiyetini teşkil eden mevzu insan doğası olduğu için artık burada genel olarak varlığın doğası bir yana bırakılıp insan doğasına odaklanmalıyız.

İnsan, doğal varlıklar içerisinde ateş, toprak, hava vb. diğer bütün varlıklar tarzında doğaya ait görülür. Fakat bir bakıma onlardan farklıdır, çünkü tıpkı diğer doğal ve aynı zamanda canlı varlıklar gibi insan kendi içinde hareket ve durağanlık ilkesi taşıyor (Aristoteles, 2012a; 192 b11). Bu hareket ve durağanlık ilkeleri varlıkların doğalarını belirleyen önemli faktörlerdir. Çünkü sözcüğü, alev her ne kadar doğal bir cisim kabul edilse de onun belli bir doğası yoktur. O doğası gereği yukarıya meyleder. Ama hareket ve durağanlık ilkesini taşıyan diğer canlılarla birlikte insanın belli bir doğasından söz etmek mümkün, Aristoteles'e göre.

Aristoteles genel olarak doğa kavramını *Metafizik*'te V kitabın 4. bölümünde altı başlık altında inceler ve en sonda ise bu altı maddeyi kapsayacak tek bir tanım ileri sürer. Kısaca bu başlıkları aktaralım: Doğa ı) büyüyen şeylerin meydana gelişidir, ıı) büyüyen şeylerin kendisinden çıktığı (doğal ve canlı varlıkların ilk maddesidir), ııı) her doğal varlıkta, bu doğal varlığın özü gereği sahip olduğu ilk hareketin ilkesidir, ıv) ikinci başlıkla alakalı olarak doğa, aynı zamanda herhangi bir yapma nesnesinin kendisinden yapıldığı ve çıktığı ilk maddedir, v) doğa ayrıca doğal şeylerin tözü anlamına gelir(sadece ilk madde töz değildir. Form veya töz de doğadır.) vı) doğa kelimesi, bu sonuncu anlamdan hareketle bir anlam genişlemesine uğramış ve genel olarak her türlü töz, bir doğa olarak adlandırılmıştır. Yekûn olarak doğa hakkında sıralanan başlıklardan ilk ve temel anlamda doğa ile kastettiği şey budur; doğa kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesinin taşıyan varlıkların tözüdür (Aristoteles, 2014; 1015 a15). Veya doğa öyle bir hareket ve durağanlık ilkesi ve nedenidir ki, kapsadığı nesnede ilk olarak kendi başına, ilineksel olmayan bir anlamda bulunur (Aristoteles, 2012a; 192 b20). Ayrıca hareket ve durağanlık ilkesi zorunlu olarak bir taşıyıcı içinde bulunur. Bu taşıyıcı insanda, yani somut bileşik varlıkta maddedir(bedendir). Bu nedenle madde bir anlamda oluşu-bozuluşu, büyümeyi ve değişmeyi kabul etmeye kabil bir yapıda olduğuna göre, doğa adlandırılır. Çünkü en genel anlamda hareket ve durağanlık ilkesi onlarda (maddelerde) ya bilkuvve (dynamis) ya da bilfiil (energia, entelekheia, kinesis) olarak var olur. Aristoteles muhakemesinden çıkan sonuca isnaden doğa, hareket ve

durağanlık ilkesi taşıyan her varlığın bireysel ve içsel ilkesidir. Bu ölçüt sebebiyle doğal varlıklar sanatın ürünlerinden farklı varlık türü oluşturmaktadırlar. Çünkü bilindiği üzere sanata dayalı meydana gelişlerde hareket ve durağanlık ilkesi sanatın ürününden değil, sanatkârdan gelir, yani dışarıdan gelir. Özetle bileşik somut varlık için doğa, kimi yerde madde, kimi yerde form olarak karşımıza çıkar. Madde gibi doğa da formdur. Aristoteles sorar: Doğa iki yanlı olduğuna göre, hangisi üzerine çalışmak doğa bilimcisinin işi, bu konuda bir sorun olsa gerek. Yoksa (doğa bilimci) her ikisinden oluşan şey üzerine mi çalışmalı (Aristoteles, 2012a; 193 a15). Beri baştan söylemek gerekirse bu soruya verdiği yanıt, doğa bilimcinin her ikisini, yani maddeyi ve formu bilmesi, hesaba katması gerektiği yönündedir. Çünkü bilim sınıflandırmasında fizik biliminin yerini tayin eden hususiyet, onun bireysel ve bağımsız ve aynı zamanda değişme yasalarınınca belirlenen varlıklarla uğraşmasıydı. Dolayısıyla kendi nesnesini bilmek istediğinde, en başta araştırma nesnesini meydana getiren madde unsuru ile form ögesini, daha düzgün ifadeyle maddede gerçekleşmiş formu izah etmeyi becermelidir.

Bir varlığı bilmek, tözü bilmek, tözü bilmek ilke ve nedenleri bilmek olduğundan, insanı (somut bileşik varlığı) ne olduğunu ortaya koymak, onun ilke ve nedenlerini ortaya koymaktan geçer. Aristoteles *Metafizik* kitabının başında dört nedenden bahseder: Formel, maddi, fail ve ereksel neden. Bu dört neden ve ilkeler varlık hiyerarşisinde farklı veçhelerle bulunmaktadır. Ama konumuzun sınırlarına sadık kalarak burada dört nedeni sadece canlı doğasını anlamak, bizzat da insan doğasını incelemek için istifade edeceğiz. Fakat anlaşılması için bir karşılaştırma yapmak yerinde olacak: Sözcüğü sanat ve doğa ürünlerindeki meydana gelişlerin nedenlerine nazar saldıığımızda, aralarında var olan farklı durumla karşılaşmaktayız: Bir heykelin tüm nedenleri fail neden etrafında birleşirken, doğa nesnelere hemen hemen tamamı ereksel neden etrafında cemleşir. Çünkü nasıl ki son tahlilde bir heykelin maddi nedeni (maddesini seçme anlamında), formel nedeni (şekil anlamında) ve ereksel nedeni (ne amaçla üretildiği anlamında), fail neden (sanatkar) tarafından belirleniyorsa, aynı şekilde de doğa varlıklarında, maddi neden müstesna, fail, ereksel ve formel neden gerçek bir vahdet teşkil eder.

Sözcüğü insan ne hareket, ne de dolayısıyla belli bir organizasyona sahip olan kısımları olmaksızın tanımlanması mümkün değildir (Aristoteles, 2014; 1036 b29).

Ayrıca belli bir organizasyona sahip olarak görünen el basit olarak formun birleşmesinden hâsıl olan bir uzvu olarak tanımlanamaz. Çünkü madde ve formdan meydana gelen el, muayyen işlevi yerine getirmekle el olur. Çünkü insanın gerçek anlamda kısmı olan el değildir; işini yapma gücüne sahip olan eldir, yani canlı eldir. Cansız el, insanın bir parçası değildir (Aristoteles, 2014; 1036 b41). Bu sebepten ötürü doğal ve canlı varlıklarda işlev form ile form da erek ile iç içedir. Dolayısıyla ister insanın, ister insanın bir uzvunu olsun tanımlamak için maddeden ziyade formu işin içine katarız. Çünkü,

Bir insanın kolunun maddesi şüphesiz et, kemik, kan vb. dokulardır. Ama biz kolu bunlarla değil de, insan denen organizmanın bir organı, tutma veya çekme organı olarak formuyla tanımlamayı daha doğru buluyoruz. Hatta bizzat insanın kendisi nedir? Onu uzak maddesinden, yani, su, hava, ateş, toprak gibi kendisini meydana getiren dört unsurdan ziyade yakın maddesinden hareketle, yani, organlaşmış bedenden hareketle tanımlamaya çalışmıyor muyuz? Kaldı ki onu tanımlamak için, yakın maddesi olan beden yeterli oluyor mu? Onu tanımlamak için söylediğimiz şey onun düşünen bir canlı olduğu yani formu değil midir? Buradan şöyle bir sonuca varırız: doğa, madde değil formdur (Arslan, 2007, s. 168).

Görünen o ki bu iddiaları doğa araştırması için hareket noktası olarak kabul etmek daha önce kabul edilmiş önermeyi, bileşik varlıkların parçalanmaz bütünlüğünü, madde ve form'un bütünlüğünü parçalamaya zorlar. Çünkü yukarıdaki muhakemenin sonucu bir şeyin ilk maddesini veya en yakın maddesini bildiğimizde değil. Onun işlevini, ereğini kısaca bunlar kendi içinde barındıran formu bildiğimizde bilinebileceği doğrultusunda idi. Dolayısıyla Aristoteles'in daha önce ele aldığı 'töz form'dur' tezi burada daha netlik kazanmış bir biçimde karşımıza çıkar. Buna mukabil yukarıda belirttiğimiz güçlük halen devam etmektedir. Çünkü töz bir şeyi o şey yapan şeydir. Madem bir şeyin ne olduğunu söylemek, o şeyin tözsel hususiyetlerini bilmeyi zorunlu olarak gerektiriyorsa; bileşik varlık olarak insan doğasını bilmek istediğimizde bileşik varlığı meydana getiren madde ve formun birlikteliğine başvurmadan ziyade sadece veya daha doğru bir ifadeyle ilkin forma müracaat etmeliyiz. Yani Aristoteles bu anlamda forma bir öncelik atfeder. Bu sebeple onun töz formdur ifadesi anlaşılır bir şeydir. Lakin bir şeyi unutmamakta fayda vardır ki, bileşik varlıkların doğaları form üzerinden açıklansa da bu formların varlık nedenleri ya da

varlıklarını mümkün kılan şey maddedir. Dolayısıyla burada bir çelişkiden ziyade kaçınılmaz bir ikili anlamın var olduğunu kabul etmek hem maksada uygun olur, hem de Aristoteles düşüncesine. Öyleyse aynı düzeyde ve aynı gerekçelere sahip olmuş olmasalar da madde de form gibi doğa araştırmasında göz önünde tutulmalıdır. Bunun için Aristoteles sağlam iki kanıt ileri sürer. 1) bileşik varlıkların birincil anlamda töz olmaları, yani madde ve form olarak töz olmaları sebebi ile onlar parçalanmaz, parçalanmadığı için birlikte varlığın doğasını bilinir kılarlar ama farklı veçhelerle. 1) Her türlü değişim, hareket, yoksunluk, madde içerir. Ayrıca bu süreçler ya karşıtlarına doğru ya da bilkuvve varlıktan bilfiil varlıklarına doğru işler. Ama tüm değişimlerin gerçekleşmesini olanaklı kılan kalıcı olan bir şey vardır ki Aristoteles'e göre bu maddedir. Değişen şey maddedir. Maddenin kendisi olmaya doğru değiştiği şey ise formdur (Aristoteles, 2014; 1070 a2).

Aristoteles'in bu sözlerinden ortaya çıkan sonuç, bir doğru bilginin araştırmalarında sadece formu değil, aynı zamanda maddeyi de araştırması gerektiğidir. Ama bu onu maddeyi madde olarak araştırabileceği anlamına gelmez. Çünkü maddenin, madde olarak belirsiz bir şey olduğunu biliyoruz. Öte yandan maddenin aynı zamanda kuvve olduğunu, kuvvenin ise büyük ölçüde belirlenmemiş bir şey olduğunu biliyoruz... Evet, düşünme bir formdur ancak insan bedeni denen özel madde, özelleşmiş madde de gerçekleşmesi mümkün olan bir formdur. Bu nedenle düşünme olayında da bu özel maddeyi göz önüne almaksızın verilecek her açıklama yetersiz bir açıklama olacaktır (Arslan, 2007, s. 170, 171).

DEĞERLENDİRME

Birinci kısım

‘İnsan bilimlerine ilişkin her araştırmanın insan doğasının bilgisinden hareket etmesi zorunludur’ önermesinin çalışmaya yüklediği yükümlülüğü yerine getirmek için Aristoteles’in varlık görüşünün temel dayanaklarını aktarıp ‘Varlık ve Doğa’ ilişkisini ‘İnsan doğası’ üzerinden tahlil ederek aktardık. Esasen buraya kadar olan insan doğasına ait düşünceler yoğunluklu olarak *Fizik*, *Metafizik* ve *Ruh Üzerine* kitaplarından elde edildi. Bundan sonraki kısımda ise insan doğasının *Politika* ve *Nikomakhos’a Etik* kitaplarından hareketle incelenecek. Böylelikle birinci kısım ile ikinci kısım arasında insan doğasına ilişkin var olan tutarsızlığın gerekçelerini daha iyi göreceğiz.

Birinci kısmın sonucu olarak beden (madde) ve ruhtan (formdan) oluşan insanın, somut bileşik varlık anlamında töz olduğunu, bu tözün de hem maddi töz hem de biçimsel tözden ibaret var olduğunu söyleyebiliriz. Madde her şeyin kendisine yüklendiği dayanak olarak ilktir ve her türlü değişimin taşıyıcısı olarak olanakların (dynamis’in) meskenidir. Form ise biçimsel töz olmasının yanı sıra amaçtır, erektir(entelekheia). Dolayısıyla insan varlığının bilmeye yönelen her türden araştırma, tüm nedenleri kendisinde toplayan ereksel nedeni hesaba katması gerekir. Çünkü ereksel neden maddenin formda ve beden ruhta gerçekleşmesini sağlar, olanaklar ise edimsellik ile tamamlanırlar, mükemmelleşirler. Bu sürecin bizzat kendisi doğanın gerçekleşmesidir. Bu sebeple insan varlığını sadece bir yönüyle bilmeyi, anlamayı olanaklı kılan fail neden, formel ve maddi neden yerine ereksel nedeni araştırmak insan doğasına ilişkin bilgiye daha fazla katkı sağlar. Bu bilgi insan varlığının varoluş sebebinden tutun onun işlevine, işlevinden gerçekleştirebileceği iyisine kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsar. Tek bir ifadeyle, ereksel neden insanı insan yapan şeyin ne olduğunu bildiren onun özünü aşikâr kılan nedendir. Bu nedenle Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’te bu ereksel nedenin peşine düşer.

İKİNCİ KISIM

AHLAKSAL EYLEMİN VARLIK NEDENİ:

AKILSAL YAN

Giriş'te Badiou'dan hareketle etiği tekil durumları sorgulayan etkinlik olarak ifade etmiştik. Aristoteles'in etiği bu tartışmaya yabancı değildir. Çünkü en temelde *Nikomakhos'a Etik*'in, eylemlere sıkı sıkıya bağlı olan durumların tekilliğinin kabulü üzerinde inşa edildiğini söylemek hatalı olmazdı. Çünkü Aristoteles'in, ahlakın varlık koşulu olarak akılsal yanı ilan etmesi, şüphesiz, sadece *Nikomakhos'a Ethik*'te değil felsefi sisteminin geneline sinmiş olan ve sık sık başvurmuş olduğu 'orta' öğretisine dayanır. O erdemi, eylem, etkinlik ve etkilenimlerde iki kötülüğün, aşırılık ile eksikliğin ortasını seçmede görüyordu. Buradaki 'orta' nın, görelî bir kavram olduğu unutmamak gerekir. Çünkü burada söz konusu olan orta'nın mutlak anlamda bir orta olmaması, Aristoteles'in durumların tekilliğini hesaba katmasının en aleni göstergesidir ve özneye, duruma göre değişiklik gösteren, üzerinde düşünülüp taşınması ve sonrasında seçilmesi gereken bir ortadır. Yani öznenin gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi ve gerektiği kadarıyla bir şeyler hissetmesi, onlara karşı eylemde bulunması orta olandır ve en iyidir, bu da Aristoteles'e göre, erdeme ve ahlaki eyleme özgüdür. Bu tespitleri yapan Aristoteles'in kavrayışından, her şeyde ortayı bulmanın zor iş olduğu gerçeği kaçmaz. Bu nedenle de ahlaklı olmanın kendisinin de zor olduğunu ilan eder (Aristoteles, 2007; 1109 a 24).

Aristoteles'in Ahlak görüşündeki ahlaki olanın zorlu olan yanını anlamak için onun akılsal yana atfettiği değeri ve işlevi anlamak mühim önem arz eder. Çünkü akılsal yan hem tüm ahlaki eylemlerin, karakter erdemlerin ve en yüksek türden etkinlik sayılan teori yaşamının varlık nedeni olarak bir değere sahip, hem de kendisi bizzat erdemler listesinin başında gelen erdemlerden oluşur. Ahlak ile akılsal yanın bu ikili ilişkisini çözümlmek için Aristoteles'in birbirine sıkı sıkıya bağlı akıl yürütmesini takip etmek elzemdir. Bunun için her şeyden evvel, birinci kısımda takip ettiğimiz Aristoteles'in doğa araştırmasından İyi araştırmasına geçişin nasıl meydana

geldiğini gösterip, sonra *Nikomakhos'a Etik* ve *Politika*'daki akıl yürütmeyi takip etmek durumundayız.

Birinci kısımda, Aristoteles'in doğa anlayışını ele aldığımız yerlerde nelik araştırmasının esasında töz, töz araştırmasının da doğa araştırması olduğunun gerekçelerine uzun uzun değinmiştik ve bu araştırma sonucunda doğanın, kendilerinde ve kendileri bakımından hareketlerinin ilkesini taşıyan varlıkların tözü olduğu ortaya çıkmıştı (Aristoteles, 2014; 1015 a 14). Aristoteles'in *Fizik*'teki doğa tanımını da bu tanımla doğruluyordu: Doğanın devinim- durağanlık ilkesidir (Aristoteles, 2012a; 192 b21). Canlı dünyasında her türden hareket/devinimin kaynağı ise beden (madde) ve ruhtan (formdan) oluşan bileşik varlıktır. Çünkü ruh kendinde hareket ve dinginliğin bir ilkesi olan doğal bir cismin neliği ve biçimidir (Aristoteles, 2011; 412 b17). Form kadar maddenin de devinimin kaynağı olmasına şaşmamalı, zira madde devinimi kuvve olarak taşır. Ayrıca nasıl ki en son kerte de göz görmek için gözün maddesine, göz bebeğine ihtiyaç duyarsa tıpkı insan ruhunun da işini, hareketini gerçekleştirmesi bedene bağlıdır. Mantıksal olarak ele alındığında bileşik varlıklarda devinimin oluşumunu sağlayan şey beden ve ruh olduğu aşikâr olsa da, devinimin ontolojik yerinin neresi olduğu aşikâr olmasa gerek ki Aristoteles *Ruh Üzerine*'nin sonlarına doğru uzam bakımından hareketin/devinimin yerini sorgular. Tartışmayı hayvan üzerinden yürütür ve bu soruyu sorar: hayvanı yerde hareket ettiren nedir (Aristoteles, 2011; 432 b6). *Ruh Üzerine* kitabına bakılırsa hareket bedeni ve formu gerektirse de hareketin ontolojik yeri ruhtur. Bu sebeple hareketin yerini ruhun yetileri arasında arar Aristoteles.

Hareket, en genel anlamıyla ifade edilecek olursa, bir amaç doğrultusunda gerçekleşir. Bu hareketi hareket ettiren yeti ise ne besleyici, ne duyumlama, ne de akli yetidir. Amacı belirleyen, dolayısıyla da hareketi hareket ettiren istemedir/arzudur (*oreksis*)³. Çünkü gerçekte istenen şey hareket ettirir (Aristoteles, 2011; 433 a19). Ancak düşüncenin (akılsal yanın) ve imgelemenin de hareket ettirdiği haklı olarak düşünülebilir. Ama bunların hareket ettirme isteğinden daha evvel bunu isteme/arzu yapar. Ayrıca eğer isteme/arzu gibi akıl ve imgeleme de hareket ettirici ilke olsaydı, muhakkak onların arasında ortak niteliğin var olması gerekecekti. Oysaki değil onların

³ Boulesis (akla uygun isteme) ile karıştırılmamalıdır. Çünkü Boulesis istemenin (oreksis' in) bir türüdür.

ortak hususiyetinden söz etmek, çoğu zaman bir ve aynı şeye ilişkin müşterek karar vermeleri de imkânsızdır. Ayrıca isteme akıl ve imgeleme yetisinden bağımsız hareket ettirebilirken diğerleri ancak isteğe/arzuya bağlı olarak ya da ona katılarak hareket ettirirler. Demek ki hareket ettiren tek bir ilkenin, isteme yetisinin (Aristoteles, 2011; 433 a21) olduğu aşikârdır. Öyleyse imgeleme, akıl hatta iştah gibi birçok hareket ettirici olmakla birlikte, ilk hareket ettirici isteme yetisinin kendisinden başkası değildir. Bu sonuç imgelemenin, iştahın ve aklın isteğin bir çeşidi olduğunu ima etmektedir. Çünkü Aristoteles ruhu üç bölüme ayırırsak der istek (oreksis) üç bölümde de (besleyici, duyumsayan, akılsal yanda da) yer alacaktır (Aristoteles, 2011; 432 b6). Her türden hareketin ilk ilkesinin ne olduğunu ortaya koyduktan sonra Aristoteles her hareketin öngereği olan üç faktörün ne olduğunu mercek altına alır. Çünkü bu üç faktör olmadan istek de hareket de somutlaşmadan kalmaya mahkûmdur. Her hareket ı) Hareket ettiriciyi (pratik iyiyi), ıı) Hareket ettirmeye yarayan şeyi (isteneni), ııı) Hareket ettirilen şeyi (özneyi) gerektirir. Demek ki hareket ettirilen (özne), hareket ettirmeye yarayan şeye (istenene), hareket ettiriciden (pratik iyiden) dolayı istek duymaktadır. O halde, daha önce dediğimiz gibi, hareketlerin tümünde amaç pratik iyidir. Tüm canlı varlıkların hareketlerini mümkün kılan bu süreç, Aristoteles' e göre, aynıdır; önce istek uyanır, sonra envai çeşit seçim karşısında olan özne pratik iyi'yi göz önünde bulundurarak istenen şeyi elde etmeye karar verir ve yapar. Fakat insan bu sürecin dışında bir yaşama sahip olmasıyla diğer canlılardan kendini ayırır. Çünkü diğer canlılar zorunlu isteklerinin/arzularının ölçütünü pratik iyi'de görürken insan pratik iyi ile yetinmez. Zira insan, ona pratik iyi'nin olumsal olan karakterinin gerçek iyiden, başka bir deyişle en yüksek iyiden farklı olduğunu bildiren akılsal yetiye sahiptir. Bu sebeple akılsal yeti aracılığıyla en yüksek iyi, insanın hareketlerinden eylem ve etkinliğine kadar uzanan tüm yapıp etmelerinin ölçütü olarak belirlenir. Zira pratik iyiye iyiliğine veren, en yüksek iyidir. Bu demek oluyor ki kendi başına belirlenen pratik iyi en yüksek iyiyi yansıtmayabilir ama tersi durum için aynı şeyi söyleyemeyiz. Aristoteles bu noktai-nazardan hareketle evrendeki tüm varlıkların kendi iyilerini, gene kendilerinde bulunan en yüksek, en iyi yeti aracılığıyla gerçekleştirmeye ilişkin derin bir isteğe/arzuya(oreksis) sahip olduklarını düşünür: Bu nedenle iyiyi her şeyin arzuladığı şey diye yerinde dile getirdiler (Aristoteles, 2007; 1094 a). Birinci kısımda doğal canlı ve cansız varlıkların tümünün bu iyi doğrultusunda hareket ettiklerini – hatta hareketsiz olarak görülenlerin bile-

gösterilmiş ve bu düşüncenin bugünün doğa bilimleri tarafından tekzip edildiğini vurgulanmış ve konunun sadece canlı varlıklar ile bilhassa insan türü ile sınırlanması gerektiğini önerilmişti. Bu sınırlamaya sadık kalarak ‘iyi her şeyin arzuladığı şeydir’ düsturunu insana uyguladığımızda bu önermeyi elde etmiş oluruz: insanın tüm eylemlerini ve etkinliklerini güdümlleyen bir iyi tasavvuru vardır. Bu öyle bir iyi tasavvurdur ki, Aristoteles bunu insanın kendi mükemmelliği, yetkinliği (entelekheia’sı) olarak görür. Her etkinlik (*energia*) her hareket (*kinesis*) insanda olanak (*dynamis*) halinde bulunan tüm öz güçleri, öz eğilimleri edimselleştirerek bu mükemmelliğe ulaşmayı sağlar. Birinci bölüm bu iyi’nin, mükemmelliğin (entelekheia’nın) gerçekleştirilmesi insanın kendi doğasını gerçekleştirmesi ile bir ve aynı şey olduğunu biçimsel bir şekilde göstermişti. Fakat bu iyi’nin ne olduğuna dair bir şey söylememiştir. Etik bilimi tam da bu vazifeye soyunur. Onun işi olumsal olan pratik iyi ile en yüksek iyi arasındaki farkı ortaya koymaktan ibarettir. Daha açık bir ifade ile insanlar kendilerine iyi geldiğini düşündükleri şeyleri isterler, onları elde etmeye çalışırlar. Lakin insanların çoğu kendileri için neyin iyi olduğu konusunda bilgi sahibi değiller. Hatta belli bir dönem iyi olarak gördükleri şeyleri, başka bir durumda koşulların değişmesi ile iyi görmezler.

Bu sorun Aristoteles tarafından araç- amaç ayrımı sayesinde bertaraf edilir. Aristoteles’e göre neden sonuç dizisinin sonsuza kadar götürülemeyeceği gibi araç-amaç dizisi de götürülemez. Başka her şeyin kendisi için istendiği türden bir amaç varsa süreç sonsuz olamaz. Yok, eğer böyle bir amaç yok ise bu durumda iyi ortadan kalkmaktadır. Ayrıca bundan daha mühim olan şey ise insanın arzusunun boş ve boşuna olacağı ile sonlanan nahoş durumdur. Aristoteles Metafizik’te bir sonuca varmayacağını düşünen hiç kimse, bir şey yapmaya kalkmaz (Aristoteles, 2014; 994 a14) ifadesiyle, kendine yaşamda bir amaç bulamamış akıllı kişinin yaşama katlanmasının oldukça zor hatta imkânsız olduğuna dikkati çekmek ister.

Gelgör ki Aristoteles her şeyde, kendisi için tercih ettiğimiz kendisini başka bir şey için tercih etmediğimiz bir amacın olduğunu kabul eder. 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 (Aristoteles, 2007;1094 a20). Ayrıca Aristoteles, Platon’u eleştirerek bahsi geçen iyi’nin, insanın yapabileceği, elde edilebileceği bir şey olması gerektiğinin altını kalınca çizer. Ardından kendisi için

istenen şeyin yani tür olarak insan için hiçbir zaman araç olmayıp hep kendisi amaç olan en yüksek amacın veya en yüksek iyi'nin ne olduğunu incelemeye çalışır. Böyle bir incelemenin çeşit ve sayı bakımından çok olan eylemlerden hareketle yapılması oldukça zor olduğuna göre, Aristoteles insan yaşamı için büyük önem taşıyan etkinlikler; bilim, sanat ve onlar gibi diğer uğraşlar üzerine yoğunlaşır. Ancak eylemlerin yanı sıra sanatlar ve bilimler de pek çok olduğu için gene bir amaçlar topluluğu ile karşılaşırız; tıbbın amacı sağlık, gemiciliğin gemi, ekonominin zenginlik olduğu gibi. Bu uğraşların her biri kendi alanına, amacına uygun olarak iyiyi gerçekleştirme peşindedirler. Ancak sınırları kendi uğraş alanları ile sınırlıdır. Ekonomi tıp alanına, tıp da gemicilik alanına ilişkin amaç edinmez, edinemez. Her birinin kendi amacı var ve bu amacı gerçekleştirdiği sürece iyi ve değerli bir iş yapmış olurlar. Ama işlevi ve konu edindiği nesne bakımından öyle bir bilim var ki tüm bilim, sanat ve uğraşların amaçlarını kapsadığı için bu etkinliklerin hem üstünde hem de onlardan daha değerlidir. Aristoteles bu bilimin politika olduğunu düşünür. Gerekçesini ise şöyle açıklar: kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini, kimlerin, ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen odur. Askerlik, ekonomi, retorik gibi en değer verilen uğraşların da onun altında yer aldığını görüyoruz (Aristoteles, 2007;1094 b). Öyleyse politika bilimi geneli hedef aldığı ve bir devlette nelerin yapılıp nelerden kaçınılması gerektiğine dair yasalar belirlediği ve bunu yaparken teklerin değil kentin iyiliğini gözettiği için onun amacının insan için iyi olduğunu söylememizde hiçbir sakınca yoktur. Öyleyse politikanın amacının iyiyi gözetmek, onu elde etmek ve korumak olarak özetleyebiliriz. Politikanın amacını bu şekilde belirlediğimize, yani onun iyiye ulaşmak ile mükellef olduğunu söylediğimize göre, politika biliminin de arzuladığı, ona ulaşmak için uğraş verdiği şey (amaç) nedir diye sormamız gerekir. Çünkü tüm diğer bilimlerin etkinlikleri politika biliminin amacının altında olduğu gibi politika biliminin de amaçladığı bir şeyin olduğu aşikârdır. Aristoteles politikanın ve dolayısıyla da yapılacak olan tüm eylem ve etkinliklerin en ucunda olan şeyin adı konusunda herkesin hemfikir olduğunu söyler: Hem sıradan hem de seçkin kişiler ona mutluluk (eudaimonia) diyorlar, iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı da mutlu olmakla bir tutuyorlar (Aristoteles, 2007;1095 a20). Lakin Aristoteles şunun çok iyi farkındadır: Adı konusunda bir anlaşma olması, mutluluğun ne olduğuna dair hiçbir bilgi ortaya koymaz. Tam tersi ona dair söylenecek her sözün daha da belirsizlik kazanmasına zemin yaratır. Çünkü kimi mutluluğu haz,

zenginlik, onur, kimi de başka şeyler ile özdeşleştirir. Kimileri de zaman, durum ve şartların değişmesi ile mutlu olduklarını düşündükleri şeylerin de değişime uğradığını düşünürler, böylece mutluluk en iyi olmaktan çıkarak, bireysel bir istek oluverir ki, Aristoteles' in aradığı bu tarz bir öznel mutluluk değil. Aristoteles mutluluk konusunun aydınlatılması için genel kanıları göz önünde tutmasının sebebi mutluluğun yaşam biçimleri ile yakın bir münasebeti olduğu düşüncesinde yatar. Bu sebeple Aristoteles farklı ve belli başlı yaşam biçimlerine tekabül eden mutluluk ve iyi anlayışlarını ele alır.

Aristoteles kabaca dört yaşam biçimi üzerine yoğunlaşır: Haz yaşamı, siyaset, ticaret ve teoria yaşamı. Haz yaşamı: Çoğunluk iyinin ve mutluluğun haz olduğunu düşündükleri için haz yaşamını sever. Bu yaşamı tercih eden insanlar Aristoteles gözünde haz düşkünüdürler ve böyle olmakla onlar hayvan ve köleden ayrılmazlar. Siyaset yaşamı: Seçkinler ve eylem adamları ise iyinin ve mutluluğun onurda olduğunu düşünürler. Zaten siyaset yaşamının amacı aşağı yukarı budur. Onur peşinde koşarlar çünkü aklı-başında kişiler tarafından erdemleri için onurlandırılmayı isterler. Bunu istemelerinin nedeni ise erdemi iyi görmelerindedir. Oysa onur onurlandırılardan çok onurlandıranlara bağlı görünür (Aristoteles, 2007;1094 b25). Bu nedenle haz yaşamı gibi siyaset yaşamı da kişiye bağlı ve ondan kolay kolay koparılmayacak bir yaşam olmadığı gerekçesiyle bir kenara konur. Ticaret yaşamı: Ticaretin konusu ve amacı olan zenginliğin en yüksek türden amaca hizmet etmediği iki şeyden anlaşılır, ilkin zenginlik hep farklı amaçlar için istenir, ikinci olarak ise o kendi kendine yeter bir etkinlik türü, yaşam biçimi değildir. Son olarak Aristoteles teoria yaşamı üzerine eğilir: Diğer yaşam biçimlerine yapılan itirazlardan bu yaşam biçiminin genel çerçevesi belirgin hale gelir. Çünkü bu öyle bir yaşam biçimidir ki, özne buna sahip olmakla oldukça çok şeye sahip olur ama aynı zamanda da az şeye ihtiyaç duyar. Bu nedenle bu yaşamı diğer yaşamların aksine dingince bir yaşam olarak görür Aristoteles. Ayrıca bu tür bir yaşamın insan doğasını aşacağını söyleyecek kadar ileri de gider kimi zaman. Praksis yaşamı iyidir lakin teoria yaşamı daha üstündür. Çünkü praksis yaşamı sadece insana has konularla ilgili iken teoria yaşamı genel olarak insanın da içinde bulunduğu evrenle ilgilidir. Yani beriki tümeli, öteki ise tikeli araştırır. Dolayısı ile Aristoteles düşüncesinde teoria yaşamı insan hayatının en yüksek ereği, en yüksek faaliyeti olarak kabul edilir. Bu pratik yaşamın değersiz olduğunu imlemez. Pratik yaşam değerlidir, çünkü hem teori yaşamını mümkün kılan akılsal

yanın erdemlerine gerek duyar dolayısıyla tam olmasa da kısmen bu yaşama katılır, hem de teoria yaşamını mümkün kıldığı içindir.

Hem pratik hem de teorik yaşam insanın sahip olduğu en yüksek yeti üstünde kurulur. Sebebi ise daha evvel dile getirildiği gibi her canlının kendi iyisini zorunlu olarak sahip olduğu en yetkin yetisi ile gerçekleştirmesi zorunluluğuna dayanır. İyi umumiyetle her canlı ve cansız varlığın gerçekleştirdiği etkinlikte ortaya çıkan bir durum halidir. Çünkü bir bıçak kesme işini ondan beklenen şekilde icra ettiğinde bıçağın iyi olduğu, aynı şekilde bir ayakkabıcı ona verilen işi layıkıyla yaptığı zaman ayakkabıcının iyi usta olduğu söylenmektedir. Demek ki iyi diğer varlıklarda olduğu gibi insanın işlevinde aranmak zorundadır. Eğer insanın işlevinin ne olduğunu bulursak hem insanın en yetkin yetisini bulmuş olacağız hem de bu yeti ile pratik ve teorik yaşamın bu yeti üzerinde nasıl kurulması gerektiğini çözümlene fırsatı yakalayacağız.

Aristoteles'e göre insanda bulunan bu en yüksek ve tanrısal yan akılsal yandan başkası olamaz. Çünkü tür olarak insanı kendi cinsi olan hayvandan ayıran bir ayrım olması gerekir ki, insan ruhunun diğer iki kısmı olan bitkisel ve iştah duyan kısımları tür olarak kendi cinsinden ayırmaya yetmez. Çünkü bu kısımlar hayvanla paylaşılan ortak kısımlardır. Ancak insanda bulunan akılsal yan hayvanlarda bulunmaz. Aklın izleri bulunan hayvanlarda ise bu ilkeler düzeyinde işleyen bir akıl değil, imgeleme tarzında bir akıl olduğu görülür. Demek oluyor ki insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir (Aristoteles, 2007;1098 a9). İnsanın işinin bu şekilde belirlenmesi özünde mühim bir sorunu barındırmaktadır. Çünkü bir işe sahip olmak, o işin gereklerini zorunlu olarak iyi icra etmek anlamına gelmez. Hatta tarihe ve bugüne en küçük bir bakış, insanların *aklı* nasıl kötü bir biçimde istimal ettiklerini gözler önüne seren sayısız deliller ortaya sunar Bu demektir ki akıl sadece iyi eylemlerin değil, aynı zamanda kötü eylemlerin de belirleyicisi olarak iş görür. Bu nedenle Aristoteles insandan *iyiye öykünmesini* talep eder; iyiye, yani *erdem*. Çünkü erdem iyi şeylerin ölçüsüdür; iyi politikacıyı sıradan politikacıdan ayıran şeyin erdem olması gibi iyi insanı kötü insandan ayıran şey de gene *erdem*dir. Ayrıca bu tespit, hangi iş söz konusu olursa olsun geçerliliğini korumaktadır. Tüm bunların ardından değerli bir tanımlama daha beliriverir; insansal iyi ruhun erdeme uygun etkinliği (Aristoteles, 2007;1098 a16)dir. Tüm bu tespit ve tanımlamalar amacın ve amaca

giden araçların belirlenmesinde aydınlatıcı rol oynamaktadırlar. Çünkü insanın amacı *eudaimonia*' ya ulaşmaksa, insanın işi ruhun akla uygun etkinliği, iyi insanın işi ise ruhun erdeme uygun etkinliği ise o halde biz *eudaimonia* yaşamına ne gelişi güzel eylemler ve etkinliklerle ne de ölçüsüz etkilenimlerle ulaşabiliriz. Öyleyse *eudaimonia* yaşamına ulaşmanın tek yolu erdemden geçer. Demek ki araçların amaca göre değil, amaç göz önünde bulundurularak *erdeme* göre belirlenmesi vaciptir. Ayrıca kötü araçlar ile iyi bir amaca ulaşılabilir mi sorusunun da geçersiz bir soru olduğu kabul edilmelidir. Çünkü *eudaimonia*, ruhun erdeme uygun etkinliğinden bağımsız gerçekleşemez. Erdemin *eudaimonia* için olmazsa olmaz temel olduğu üzerine fazla söz söylemek ve onlar arasındaki muhkem ilişkiyi ortaya çıkarmak ve dolayısıyla da *eudaimonia* hakkında daha fazla malumat sahibi olmak için erdemini neliğine ilişkin konuşmak elzemdir.

Kuşkusuz erdem, eylem etkilenim ve etkinliklerle ilgilidir. Bu adını saydığımız şeylerin de bedenini değil, ruhun bir işlevi olduğu aşikâr. Madem eylem, etkilenim ve etkinlikler erdemle ilgili ve tüm bunlar ruhta olup bitiyor o halde erdem de ruh ile alakalıdır. Erdemin ruha ait olduğunu kabul ediyorsak, amacımız da erdemini neliğine dair bir bilgiye ulaşmaksa, ruhun yapısına ilişkin elde edeceğimiz en küçük bir bilgi, ‘erdem nedir?’ sorusunun aydınlatma girişimine destek verecektir. Yani nasıl bir göz doktoru tüm bedeni bilmek zorundaydı, erdemi bilmek isteyen bir kişi de ruh konusunu bilmek zorundadır.

Ruh Üzerine kitabında Aristoteles her ne kadar ruhun bölümlerinin sayısının sonsuz (Aristoteles, 2011; 432 a24) olduğunu kabul eder gibi görünse de onları belli başlı kısımlara ayırmayı ihmal etmez. Adı geçen kitapta ruhun belli başlı yanları olarak bunlar anılır: besleyici, duyusal, imgeleyen, isteyen (Aristoteles’ in genel kanaatine göre isteme, ruhun diğer kısımlarıyla ortak olan bir yandır) ve en son olarak akli yan. Bundan daha derli toplu bilgi ise *Nikomakhos’a Ethik*’te karşımıza çıkar ki burada ruh genel iki kısma ayrılarak incelenir: Ruhun akıl sahibi ve ruhun akıldan yoksun yanı. Ruhun hem akıllı hem de akıldan yoksun yanı kendi aralarında ikiye ayrılırlar: Akılsal yan: 1) Asıl, kendisi akıl sahibi olan ve 1) Akıl alan (babanın sözünü dinleyen) yan. Akıldan yoksun yan: 1) Bitkisel 1) Arzulayan, İştah duyan yan.

Bütün canlılarla ortak olarak paylaşılan en temel yan ruhun akıldan yoksun yanının bir kısmını oluşturan bitkisel yan ana fonksiyonu, canlının üreme ve besininin

kullanımıdır (Aristoteles, 2011; 414 b28). Bu yanın erdemler üzerinde en az etkisi olan yan olmasının gerekçesinden biri onun tüm canlılarda ortak olarak bulunması, diğer sebebi ise bu yanın en çok canlı uykudayken etkin şekilde işlemesi olarak gösterilebilir. Hâlbuki ahlak ne ortak olarak paylaşılan bir şeydir ne de uykudayken ortaya çıkan bir durumdur. Dolayısıyla akıldan ve erdemden yoksun yan olarak bitkisel yan canlıların varlıklarını hem besin tedarik ederek muhafaza etmesini hem de üreme ile kendine benzer şekilde bir canlı türetmesini sağlayarak neslinin devamını ettirmelerine hizmet eder. Ama bu kısımda da aşırılık ve eksiklikler olduğu için, akılsal yan bu yana müdahale etme gücü gösterebilmektedir.

Akıldan yoksun yanın diğer kısmı olan arzulayan veya iştah duyan yan ise ruhun akıl sahibi yanına dâhil olmasa da akıl bu alana bir şekilde nüfuz etme olanağına sahip. Çünkü arzular ve iştahlar duyum gücüne bağlıdır, duyumun olduğu her yerde acı ve ya haz vardır diyebiliriz. Haz ve ya acı duyma ise esasında kendine egemen olma ve ya olmama ile yakından ilişkilidir. Arzuları iştahları akla ters düşmeyecek şekilde arzulayan kendine egemen olan kişi, aklın değil duyumların izinden giden ise kendine egemen olmayan kişidir. Demek ki iştah yan akıldan hiçbir şekilde pay almaz, fakat aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akla bir şekilde katılır (Aristoteles, 2007; 1102 b30).

Akıllı yanın kısımlarına gelince ise: Asıl, kendisi akıl sahibi olan yan aynı zamanda ‘ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız yan’ olarak da geçer. Aynı zamanda Aristoteles bu yana ait erdemleri de düşünce erdemleri olarak adlandırır. Bu gruba giren erdemler başlıca; sanat, bilim, akli-başındalık, bilgelik ve ustur. Bunları ilerde daha ayrıntılı olarak ele alınacak.

Akıl alan yanı ise ‘ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan’ olarak adlandırır Aristoteles. Ruhta eylem, etkilenim ve etkinliklerin olduğu kısma giren erdemleri de karakter erdemleri olarak görür. Karakter erdemleri hem akıldan yoksun yana ait olan, duyuma, iştaha sahip olan kısım ile hem de akla sahip olup ama ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan ile sınırlıdır. Bitkisel yan akla katılma olanağı olmadığı, asıl, kendisi akıl ise ezeli ve ebedi olan, ilkeleri değişmeyen şeyler ile alakalı olduğu için karakter erdemleri bu iki alana dâhil değildir ama aralarında bir ilişki vardır.

Düşünce erdemlerini Aristoteles daha çok eğitimle kazanıldığını düşünür. Bu nedenle deneyim ve zaman gerektirir. *Karakter erdemi* ise alışkanlıkla edinilir. Bu söylenenlerden apaçık anlaşılıyor ki erdemlerin hiçbiri bizde doğa vergisi olarak bulunmaz. Çünkü doğal olarak bir özelliğe sahip olan hiçbir şey başka türlü bir alışkanlık edinemez. Bundan hareketle erdemler ne doğal, ne de doğaya aykırı olarak edinildiği söylenebilir. Onları edinebilecek bir doğal yapımız var, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz. Yani nasıl gitar çala çala gitarıcı olunuyorsa, adil şeyler yapa yapa adil insan, erdemli şeyler yapa yapa erdemli insan olunur.

Yasa koyucular da insanları alıştırmakla iyi kılarlar. Her yasa koyucunun isteği de budur. Çünkü yasa yapılan hatayı, kötülüğü ortadan kaldırmayı ya da en aza indirmeyi hedefler. Yasalardan ise bunu yaparken genelde erdeme uygun olarak, akla ters düşmeyecek şekilde oluşturulması beklenir. Dolayısıyla ister yasalar aracılığı ile isterse de bireysel bir şekilde erdeme riayet etmek alışkanlıkla alakalı görünüyor. Yani benzer etkinlikler, eylemler yaparak erdemli olmak mümkündür. Aynı zamanda bu benzer eylem, etkinlik ve etkilenimler gerçekleştirerek iyi olduğumuz gibi kötü de olabiliyoruz. Ayrıca bu iyi ve kötü olma durumu insan huyunu da belirlediğinden ve iyi ve kötü huylardan dolayı da erdemli ve ya erdemsiz olduğumuzdan dolayı erdemlerin huyla bir münasebeti olduğu kesin.

Aristoteles erdem ile huy arasındaki varolan münasebeti ruhtan hareketle temellendirir. Erdem de huy da en nihayetinde ruhta olup biten şeylerdir. Ama bu tarz bir ilişki onlar arasındaki ilişkinin ne olduğuna dair fazla malumat vermez bize. Çünkü ruh, huyun yanı sıra etkilenim ve olanaklar da sahiptir. Bu nedenle bunların hepsini ele almamız gerekir. Etkilenimler; Aristoteles haz ya da acının izlediği şeylere etkilenim diyor. Olanaklar; bunlardan dolayı etkilenebilmemizi sağlayanlara, sözgelisi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi sağlayanlara olanak adını veriyor. Huylar diye de etkilenimler ile ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyor.

Bunların ne demek olduklarını biraz açarsak eğer erdemın bunlardan hangisi ile ne tür bir ilişki içinde olduğu öğrenilebilir. Aristoteles, arzu, öfke, korku gibi kendilerine haz ve ya acı gibi şeylerin eşlik ettiği duygulara etkilenim diyor. Erdem ve ya erdemsizliklerin etkilenimler olmadığını söyleyebiliriz, çünkü biz etkilenimlere göre değil erdemlere göre övölüp, kınanırız. Bunlar arasında küçük bir fark var, etkilenimler bizi harekete geçirir geçirmesine ama erdemler sayesinde ise belli bir

tarzda eylem yapmaya itiliriz. Dolayısı ile erdemlerin etkilenimler olmadığını bu şekilde açıklayabiliriz.

Erdemler olanak da değildir. Çünkü insanlar ilk olarak olanaklara sahip olurlar. Sonra onları edimselleştirirler. Oysa artık biz biliyoruz ki, erdemler doğadan değil, eğitim ve alışkanlıklarla elde ediliyor. Eğer biz olanakların erdem olduğunu söylersek, olanaklara doğadan sahip olduğumuz için erdemlere de doğadan sahip olduğumuzu kabul etmemiz gerekecek. Oysa böyle bir şeyin kabul edilemez bir şey olduğu açık. İkinci olarak olanaklar insan istemine ve tercihine bağlı değildir. Çünkü istediğimiz ya da sevmediğimiz bir olanağı yok etmek, değiştirmek elimizde değil. Sevmek olanağımız varsa ve uygun koşullar bir araya gelirse bir şeyi severiz.

Böylelikle erdem huy olduğu daha açık olarak ortaya çıktı. Erdem nelik bakımından değil, cins bakımından huydur. Huydur ama nasıl bir huy olduğunu da söylemek icap eder. Hiç şüphesiz bu huylar insanın eylemlerini iyiye uygun bir biçimde olmasına zemin yaratan huylardır. Yani bu huylar, insanın erdemli, insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi bir biçimde gerçekleştirmesini sağlayan huylar olmalı. Bu sebeple bahsi geçen huylar da hiç kuşkusuz iyi huylar, övgüye layık olan huylar olması gerekir. Pekâlâ, bu huyların iyi olduğunu söylüyoruz ama bu iyi huyların nelerden ibaret olduklarını ve nasıl belirlenmeleri gerektiğini de ortaya koymak önemlidir.

Erdem alanı kesinlikle ne gelişigüzel hareket alanı ne de kesin kurallara dayalı yasakların olduğu bir alandır. Aristoteles için erdem belli durumda doğru bir biçimde eylemde bulunma ve ya belli duygu sınıfını denetim altına alma anlamına gelir. Pekâlâ, erdem bunlarla sağlanıyor ise belli bir biçimde davranma ve denetim nasıl sağlanacak? Aristoteles' in bu soruya ilişkin cevabı şu şekildedir;

Erdem aşırılığı yanlış olan, eksikliği yerilen ortası övülen ve isabetli olan etkilenimler ve eylemlerle ilgilidir. Çünkü korkma, cesaret etme, arzu etme, öfkelenme, acıma ve genelde haz alma ya da acı duymada; daha az ve daha çok olur, her ikisi de iyi değil. Oysa gerektiği zaman, gereken şeylere, gereken kişilere karşı, gerektiği için, gerektiği gibi bunları yapmak orta olandır ve en iyidir, bu da erdeme özgüdür. Aynı şekilde eylemlerde de aşırılık, eksiklik ve orta söz konusudur (Aristoteles, 2007; 1106 b 15-35).

O halde erdem isabetli kararlar almazdır. İsbetli karar bir olayda doğru olanı ya da doğru olana en yakınıni tercih etmektir. Bu durumda da erdem tercihe ilişkin bir huy olarak karşımıza çıktı. Aklın seçtiği, belirlediği orta olanı bulma huyu... Kısaca erdem iki kötülüğün ortasını tercih etmektir. Madem erdem her zaman orta olanda varlık buluyor, o halde erdem varlık bakımından orta olmadır diyebiliriz.

Sözgeleşki korku duygusunu ele alalım; bir gereğinden çok korku vardır bir de gereğinden az korku ve bunların her ikisi de kötüdür, erdemsizliktir. Ama gereği kadar korku yani ortayı bulan korku cesarettir. Hazlar söz konusu olunca da aynı şey geçerli olur; ölçüsüz haz, akıl tarafından denetlenmeyen, yönlendirilmeyen hazlar kötüdür. Burada etik alanla ilgili önemli olan bir mevzu aydınlığa kavuşur; ne türden olursa olsun (hasetlik, arsızlık, kıskançlık eylemler için zina, hırsızlık, adam öldürme hariç) eylemler ve arzular kendi başlarına kötü değiller. Kötü olanın, erdemsiz olanın belirleyicisi sağ akıldır. Yani sağ akla uygun olmayan, uygun olmak yetmez aynı zamanda sağ akılla birlikte gitmeyen eylem, etkinlik ve etkilenim ölçsüzlük, erdemsizliktir. Öyleyse sağ akla uygun olan ortayı tercih etmek, erdemli olan, erdemli olan da mutluluğun en vacip gerekliliklerinden biridir.

Ayrıca erdem için olmazsa olmaz olan ‘’orta’’ nın görel bir kavram olduğu unutmamak gerekir. Çünkü burada söz konusu olan orta mutlak anlamda bir orta değildir. Kişiyeye, duruma göre değişiklik gösteren, üzerinde düşünölüp taşınılması ve sonrasında seçilmesi gereken bir ortadır. Yani tüm erdemler için bir orta belirleyip, her zaman, her durumda ve koşulda belirlenen erdemlere göre eylemek gibi bir durumdan söz etmez Aristoteles. Çünkü erdem eylemlere, etkinliklere, etkilenimlere ilişkindir, bunlar ise tek tek durumlarda ortaya çıkar.

Öyleyse ahlaki kaygılar duyan her bir özne durumların tekiliği ile mücadele etmesini becerecek güçte olmalıdır. Bu nedenle Aristotelesçi anlamda tek tek durumlarda ortayı bulmak da, bulduktan sonra eylemek de zor iştir. Genel olarak erdemli olmak Aristoteles için zor iştir. Çünkü nasıl bir geometrik bir şeklin ortasını bulmak her kesin işi değilse, sadece geometriden anlayan, geometri bilen bu ortayı bulmaya muvaffak oluyor ise aynı şekilde de erdemler söz konusu olduğunda kime karşı, ne ölçüde, ne zaman, niçin ve nasıl yapılacağına dair bilgi de herkesin bileceği iş değil.

Pekâlâ, ortayı bulmanın, erdemli olmanın övülen bir iş olduğunu söyledik. Bunları söylerken de erdemlin varlığının ve cinsinin de ne olduğunu da ortaya çıkardık. Ardından en baştaki soruna geri dönerek ortayı bulmanın meşakkatli bir iş olduğunun altını çizdik. Geline durum buysa özne erdemli bir yaşamı tercih ettiği vakit bahsi geçen meşakkatli işin üstesinden nasıl gelip orta'yı bulacak? Baştan beri bu soruyu sormamızın gerekçelerini ve bağıntılarını göstermek için Aristoteles'in yürütmüş olduğu akıl yürütmesini takip etmek zorundaydık. Bu sürede erdem ve en iyi' ye ilişkin bilgilerin neliğine dair birtakım neticeler elde etsek de onlara ilişkin tam malumat elde etmiş sayılmayız. Bu nedenle öznenin eylemlerinde ve etkilenimlerinde orta'nın tespit edilmesinin nelere ilişkin olduğunun çözümlenmesi gerekir. Kuşkusuz tüm ahlaki eylemlerin ve etkilenimlerin öznenin isteğine bağlı olduğu kabul edilmelidir. Zira kişilerin isteyerek eylediği şeylerde övgü ve yergi söz konusu olmaktadır. Bu tartışma 'Ahlaki eylemin varlık koşulu: Özgürlük' başlığı altında tartışılacak olduğundan fazla uzatmadan eylemi belirleyen öznenin istemesi ile ahlak arasında münasebetin ne olduğuna geçmekte fayda var. Bu bölümün başında isteği/arzu(oreksis) tüm canlıların hareketlerinin ilk ilkesi olarak takdim edildikten sonra, insanın bu sürecin dışına çıkabilme kabiliyeti taşıdığını vurgulamıştık. Diğer tüm canlıların varlıklarının muhafazası ve neslinin devam ettirilmesi istek/arzu yetisine bağlı görülmektedir. Keza insanın da belli bir noktaya kadar doğanın bahşettiği bu isteğe boyun eğdiği görülmektedir. Fakat insan eylem ve etkilenimlerini hayvanlar hatta Aristoteles'e göre bazı bitkilerde bulunan organlar gibi sırf isteğe doğru yönelen hareketle değil, aynı zamanda bu isteği tercihe çevirmeyi becerebilen bir varlıktır. Kuşkusuz bu kabiliyeti onun akılsal yanı ile dolaysız ilişkisinde ortaya çıkan bir meziyettir. Fakat her konuda olduğu gibi bu konuda da temkini elden bırakmaz. Aristoteles birbirlerine benzeyen ve yaygın olarak birbirleri yerine kullanılması mümkün olan tercih, arzu, tutku, istek ve kanı arasındaki farklılıkları ortaya koymaya girişir.

Aristoteles ilk olarak tercihin arzu olmadığını söyler; çünkü bir tutkunun etkisi altında davranışta bulunanların herhangi bir seçim yaptıkları düşünülemez. Hatta belki bir anlamda onların bir tercih sonucu değil, zorlama altında eylemde buldukları bile söylenebilir. Tercih istek de değildir. İsteyerek yapılan ile tercihin aynı görünmesine karşın aynı değildirler. İsteyerek yapılan daha kapsamlı bir şeydir. Nitekim isteyerek eylemde bulunma çocuklar ve hayvanlarda da görülür. Ama onlarda tercihin varlığından söz edilemez. Ayrıca biri en olmadık şeyi mesela "kuş gibi uçmak

istemeyi'' isteyebileceği gibi o isteğini tercih edemez. Nihayet istek daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili; örneğin sporcu olmak istenir, ama sporcu olmak için gerekli koşulların sağlanması için en uygun şeyler tercih edilir. Aynı şekilde mutlu olmak isteriz, bizi mutlu edecek şeyleri tercih ederiz. Ancak mutluluğun kendisini tercih edemeyiz. Kısaca tercih bizim elimizde olan şeylerle ilgili seçimdir. Son olarak tercih kanı da olamaz. Çünkü her şeye, ezeli ebedi şeylere, kendi gücümüz dâhilinde olmayan şeylere ilişkin kanılarımız vardır ama onlara ilişkin tercihlerimiz yoktur. Ayrıca kanın ölçütü doğru ve yanlış iken, tercihte iyi ve kötüdür. Bunlardan hiç birisi olmadığına göre tercih nedir? Aristoteles' e göre tercih isteyerek yapılan benziyor ama isteyerek yapılan her şey tercih değildir. Tercih daha çok akıl ve düşünmeyle yapılan eylemlerde karşımıza çıkar. Ama her akıl ve düşünmeyle yapılan şey de tercih olamaz. Neden? Nedeni şudur; tercih insanın elinde olan şeylere ilişkin enine boyuna düşünme sonunda verilen bir karardır. Enine boyuna düşünülen nesnelere ise ilkeleri başka türlü olabilecek şeylere ilişkindir. Bu nesnelere ise belirli durumda nasıl olacağı belirsiz olanlar ve belirlenmesi mümkün olan nesnelere. Yani insan kendi elinde olmayan şeyler üzerinde, değiştirmeye gücü yetmediği şeyler üzerinde enine boyuna düşünmez. Ama akıl ve düşünme ile ilkeleri başka türlü olmayacak şeyler üzerinde hüküm verebilir.

Erdemin cins bakımından huy, nelik bakımından 'orta' olduğunu, ortanın bulunması zor ama bu seçimin huyun oluşması, dolayısıyla da erdemli sayılmak için zaruri olduğunu ortaya koyduk. Ortanın seçimini de tercihe güdümlü kılıp, tercihi de enine boyuna düşünmeyle aynı şey olduğunu ileri sürdük. Ortaya çıkan son durum şudur; Tercih akıldan bağımsız yapılamaz. Tek tek durumlarda enine boyuna düşünüp tercih yapılması da bunun en açık kanıtıdır. Tek tek durumlarda isabetli kararlar alıp, onu tercih etmek ise erdemli bir tutumun ortaya çıkmasının koşullarından olduğunu belirledikten sonra biçimsel olarak erdemlerle akılsal yanın kesişme noktasının neresi olduğuna işaret etmiş olduk. Biraz daha ilerleyelim. Artık emin bir şekilde bunu biliyoruz; erdem tercihe bağlı orta yollu eylem ve etkilenimlerdir. Ve orta enine boyuna düşünme ve akıl yürütme sonucu tercih edilerek elde edilir. Bu sebeple erdem rastlantı sonucu ortaya çıkan bir durumdan daha öte bir şeydir; erdem, erdemli eylem sergileyen kişinin arzusuna, bilgisine ve tercihine bağlı olarak ortaya çıkar. Toparlarsak karşımıza şöyle bir tablo çıkar: İnsanın nihai amacı iyiye ulaşmaktır, en iyi; mutlu olmak, mutlu olmayı istemek ile özdeştir. Dolayısıyla en iyiye ya da mutlu

olmaya ulaşmak gelişi güzel, öznel isteklerin amaç edinilmesi ile değil, belli koşulları sağlamakla, belli amaçları ve o amaçlar için doğru araçları tercih etmekle mümkün olur. Bu koşullar akıl yürütme ya da sağ akla uygun ve aynı zamanda erdeme ters düşmeyecek şekilde eylem ve etkinliklerden ibarettir. Yani eylem, etkinlik ve eylemlerde aşırılığı ya da eksikliği değil ortayı tercih etmek gerekir, her daim ortayı da sağ akıl gösterir. Madem aşırılığı ve eksikliği değil, ortayı tercih etmek gerekir. Ve bu tercih sağ akıldan bağımsız yapılamaz o halde ‘sağ akıl nedir? Sınırları ve işlevi nedir?’ ona bakmamız gerekir ki, böyle bir araştırma için daha önce ruhun yapısını paralel olarak bölümlere ayırdığımız düşünce erdemlerinden hareket etmeliyiz. Yani sağ akılı ayrıntılı ele almak için öncelikli olarak düşünce erdemlerini ortaya çıkarmamız gerekir. Çünkü karakter erdemlerinin varlık nedeni olarak akılsal yanın erdemleri olarak düşünce erdemleri hakkında pek bir şey bilmiyoruz.

Haz ve acı eşliğinde gerçekleşen eylem ve etkilenimler eğer sağ akılla birlikte ve aynı zamanda erdeme de uygun olarak gerçekleştirilmişse mutluluğa da bir o kadar yaklaşmış demektir. Lakin Aristoteles mutluluğun tam olarak ne olduğunu bilmek için karakter erdemleri kadar, düşünce erdemlerinin de bilinmesi gerektiğine vurgu yapar. Daha önce ruh konusunu ele alınca iki kısma ayırdığımız yanların biri ruhun akılsal yanındı ve düşünce erdemlerinin ruhun bu yanına; asıl ve kendisi akıl olan yana ait olduğunu söylemiştik.

Aristoteles ruhun akıllı yanını bu kez başka bir açıdan ayırma tabi tutar; biri ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan ve ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız yan (Aristoteles, 2007; 1139 a5). Ayrıca bunlar sırasıyla tartan yan ve bilimsel yan olarak da adlandırılabilir. Bilimsel yanın hedefi hakikattir. Tartan yanın görevi ise arzu ve isteklerin sağ akla uygun şekilde tercih etmektir. Her iki yan da hakikat peşinde koşar. Umumiyetle Aristoteles hakikate ulaşmamız için ruhun evet ya da hayır demesini sağlayan şeylerin sayısını beş olarak tespit eder; sanat, bilim, aklı-başındalık, bilgelik ve us. Bilim, nesnesi olduğundan başka türlü olabilecek nesnelere değil, nesnesi zorunlu, dolayısı ile doğmamış ve yok edilemez, ezeli ve ebedi şeyleri konu edinir. Öğretilebilir ve öğrenebilir olan bu bilgilere ulaşma yöntemi ya tümevarım ya da tümdengelimdir ve esas olan şey kanıtlamadır. Sanat, bilimin nesnesinin zorunlu olmasına karşın, Sanatın nesnesi olumsuz olan ve yaratılan şeylerle ilgilidir. Sanat yaratma ile ilgilidir. Ama doğru akılla

birlikte giden yaratma sadece sanat olabilir. Ayrıca sanat ilkeleri yaratılarda (nesnede) değil, yaratanda (sanatçıda)dır. Bu sebeple zorunlu ve mutlak olan nesnelere sanatı yoktur. Çünkü bu kategori altında olan nesnelere ilkelerini kendi içlerinde taşırlar. Bilgelik bilim ve us karışımı olarak görünür. Bilgelik akli-başındalık gibi insansal şeylerle ve üzerinde düşünüp taşınacak şeylerle ilgili değil, bilimle ilgili olduğundan, zorunlu ve kalıcı nesnelere konu edinir. Bilge yalnızca zorunlu ve kalıcı nesnelere bilmekle yetinmez. Hem de onlara ilkler aracılığı ile bakmayı bilir. Akli-başındalık bütünüyle iyi yaşamla ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünene bilmektir. Hiç kimse olduğundan başka türlü olmayacak ve kendisinin yapamayacağı, başaramayacağı şeyler üzerine düşünüp taşınmaz. Bu nedenle akli-başındalık bilim olamaz. Sanat da olamaz; çünkü sanat yaratmayla, akli-başındalık ise eylemle ilgilidir. Bunlar birbirini içermezler, çünkü ne eylem bir yaratmadır, ne de yaratma bir eylem... Sanata ait yaratma, nesnelere nasıl meydana getirmek ile ilgiliyken; eylem ise insan hayatına ilişkin olarak amaçların sağlanmasıyla ilgilidir. Ayrıca yaratmanın kendisinden değişik olan bir hedef güder ama eylemin ise kendisi hedefdir. Dolayısı ile ne bilim ne de sanat olmayan akli-başındalık, insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili akla giden uygulayıcı, doğru bir huy olarak iş görür. Akli-başındalık bir tür iyi düşünme ve doğru yargılama anlamına da gelir; yani bütün bunlar aynı amaca yönelirler. Bir kişiye akli-başında demek aynı zamanda akıl, iyi düşünme ve doğru yargılamayı aynı kişiye yüklemek demektir. Çünkü tüm bunlar tek tek konularda aynı şeydir. Ve bir sorun etrafında düşünülüp taşınıp karar verilebilir ancak. Bu sürecin gerçekleşmesi için en başta da akla (*usa*) ihtiyaç vardır. Bu sürecin tamamı akli-başındalık olarak görülür. Özetle akli-başındalık tek tek şeylerle ve en sondakilerle ilgilidir. Us (akıl) ise ilkeleri başka türlü olmayacak ve dolayısı ezeli ve ebedi, zorunlu olan nesnelere üzerinde iş görür. Şeylerin neliği ile ilgilenen ve ilkelerle ulaşmamızı sağlayan bir yetidir.

Söylenilenlere bakıp düşünce erdemleri arasında en çok akli-başındalığın karakter erdemi ile ilgili olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü akli-başındalık dışında diğer yetiler ya da huylar akli-başındalık gibi tek tek şeylerle ilişkin uygulayıcı bir yeti değildir. Ancak Aristoteles gene de diğer yetilerin de insanın doğasını gerçekleştirmesi yani mutluluğa ulaşması için gerekli olduğunu beyan eder. Hatta akla ait diğer yetilerin teorik yaşamı olanaklı kıldıkları için daha değerli olduğu sonucuna kitabın sonunda ulaşması da buna bir kanıttır. Ama Aristoteles'in bu tutumu da düşünce erdemlerinin

kendi başlarına iyi olduğu dolayısıyla her şeyden el etek çekerek teorik yaşam yaşamak olarak anlaşılmalıdır. Düşünce erdemleri ve karakter erdemleri arasında oluşan bir gedik, mutluluğa ulaşmanın önünde bir engeldir. Nasıl ki düşünce erdemlerinden bağımsız karakter erdemlerinden bahsetmemiz mümkün değil, aynı şekilde de karakter erdemlerinden yoksun olan bir insanda da sırf düşünce erdemleri var diye onu mutlu olarak ilan etmek mümkün değil. İkisi de erdemli olmanın vazgeçilmez uğrakları ve mutluluğa ulaştıran yoldur. Ama düşünce erdemleri daha hürmete layıktır Aristoteles nazarında. Çünkü Aristoteles adaleti bilene onun üzerine düşünene değil, adil şeyler yapana, adaleti uygulayana daha değer verir. Ama ne var ki adil olmak için adaletin ne olduğunu bilmek lazım. Bundan da her daim erdemli eylemlerde bulunan kişi muhakkak, düşünen, bilen kişi olduğu sonuca çıkar. Kısaca akli-başındalık iyi olanı, erdeme özgü olanı teorik alanda kalmasına izin vermez, onu uygulamaya sokar.

Tüm bunların yanı sıra akli-başındalık mutlak anlamda iyi bir şey değil. Akli-başındalığın iyi bir şey olmadığına nedenini ortaya koymak için Aristoteles'in akli-başındalık ile ilgili ne dediğini hatırlamak yerinde olacak; erdem amacı sağın kılar, akli-başındalık da bu amaçla ilgili olan şeyleri (Aristoteles, 2007; 1144 a5). Demek ki akli-başındalık tercih edilen ve amaca giden araçlar üzerine hüküm verir. Demek ki akli-başındalık erdeme uygun yol gösterici olması için, akli-başındalığın ilgili olduğu amaç güzel olması gerekir. Sadece amaç güzel olursa akli-başındalığın övülecek bir yeti olduğunu söyleyebiliriz, aksi takdirde kötüdür dememiz gerekir. Dolayısıyla akli-başındalıktan bağımsız huy kötü ve zara verici olabilirken, erdemden bağımsız akli-başındalık da bir o kadar tehlikelidir. Sonuç olarak erdem sağ akıl ile birlikte olan bir huydur. Sağ akıl da akli-başındalık'a uygun olandır. Ancak erdem sadece sağ akla uygun olan değil aynı zamanda sağ akılla birlikte giden bir huydur. İmdi söylediklerimizden açık ki, akli-başındalıktan bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız akli başında olmak olanaksızdır (Aristoteles, 2007; 1144 b30). Son olarak bunu da eklemek gerekir: Akli-başındalığın uygulayıcı, tek tek şeyler ile ilgilidir dedik ama bir başka ve en önemli özelliği onun en sondakilerle ilgili ilişkin şeyler üzerinde hükmü geçmesidir. Yani akli-başındalık bilgi yaratıcı değil, hazır bulduğu bilgileri (tümelleri) tek tek duruma uygulayan bir yetidir. Dolayısı ile akli-başındalık kendi işini layıkıyla yapması için öteki erdemlere de ihtiyacı vardır.

Demek ki ahlak en son kertede kişilerin davranış tarzı haline gelen bir huy olarak daha çok genç yaşlarda onlara çevredekiler tarafından kazandırılır. Her ne kadar genç kişilerin bu tarz eylemleri onların tercihlerinin bir ürünü olarak ortaya çıkmış olmasa da, onlar bu tarz davranışları yapa yapa güzel ve iyi eylemlerden haz almayı öğrenirler. Ayrıca onları gelecekte zorluk çekmeden tercih etmek için genç yaştan belli bir huy edinmiş olarak büyürler. Aristoteles'e göre bu, eğitimde olumlu bir şekilde kullanılabilir. Tabii ki genç biri adaletin nasıl karmaşık bir teorik sorun olduğunu bilmesine tam olarak gerek yoktur, o bu anlamda adaleti bilmesi ve öğrenmesi hiç gerekmez. Tiyatroda yahut da bir çizgi filmde adaletin bir anlamı olan adil paylaşım konusu işlenerek, adil olmayan paylaşımın yarattığı sorunlardan hareketle gence adalet duygusunun önemi ve değeri gösterilebilir. Aristoteles'e göre bu tarz bir eğitimin amacı genç kişilerin yaşamlarının her anında bunları uygulamaları için değildir. Zira bunu yapamazlar da. Çünkü daha önce dediğimiz gibi, insan yaşamında görülen tüm durumlara özgü tikellik, erdemli davranışların önünde en büyük zorluk olarak dikilir. Bu zorluğun üstesinden belli erdemlere iye olan ve o erdemlerin kalıbından tam olarak nasıl ve ne yolla çıkacakları hakkında hiç bir fikir taşımayan gençler değil, sadece akılsal yanının erdemlerini tam bir birlik olacak şekilde istifade edebilen kişiler gelebilir. Ancak tüm bunlar, gençlere verilen bu tarz imgelere dayalı eğitimin boşuna olduğuna imlemez. Çünkü gençlere verilen eğitimin amacı erdem neliğinden ziyade erdem nasıl bir değere haiz olduğunu göstermek ve onlara erdem sevgisini bir şekilde sevdirmektir. Adalet erdemini bilmek kadar en az onu sevmek de erdem hayata karışmasını, eylemlere sirayet etmesini mümkün kılar. Bu sebeple onların akıllarına ulaşmak yerine onların duygularına hitap eden eğitim şekli onlarda erdeme karşı bir huy oluşturur. Gençlerin duygularına yönelik bu tarz bir eğitimin yerini daha ilerde ise sanata, Aristoteles nazarında ise özel olarak da tragedyaya bırakır. Çünkü sanat uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemeye (Aristoteles, 2006 s. 22) hizmet eder.

Daha sonra akılsal yanın erdemlerine yönelik eğitimle ise hem gerçek karakter erdemlerine hem de gerçek düşünce erdemlerine sahip olmakla ve onları yapa yapa geliştirmekle ahlaki özne olma olanağını yaratılmış olur. Görüldüğü gibi erdem en son kertede eğitimle iç içe görünmektedir. Elbette bu eğitimin içeriğinin de ne olması gerektiğine dair çok şey söylemek durumundayız. Fakat bu iş tezin hem olanağını hem de sınırlarını aştığından bunu şimdilik yapamıyoruz. Fakat tez için mühim nokta,

ahlakın varlık nedeni olarak belirlenen aklın, ister alışkanlıkla karakterin, isterse de gerçek eğitimle akılsal yanın gelişimi hedef alınsın, her iki durumda da eğitime ihtiyaç olduğu kesindir. Ama bu eğitimin içeriğine dair şimdilik bir şey söyleyemsek de modern radikal eğitim teorilerinin savunmuş oldukları bir nokta kesinlikle erdemin olanağını koruyan bir değere sahip olmakla birlikte tüm ideoloji biçimlerinden de bağımsız olduğunu söylemek mümkün. Bu teorisyenlerin ortak kanısına göre eğitimde devlete tanınan sınırsız imtiyazları kullanan hükümetler okulu, doğası gereği açıkça politik bir denetim kurumu haline getirmişler (Spring, 2014, s. 21). Bu sebeple gene ortak bir tavırla hükümetlerin hatta bazılarına göre direk devletin eğitim üzerindeki iktidarının kırılması merkezi bir sorun olarak tartışılmaktadır. Bir yandan devletlerin, hükümetlerin öznelere niteliksiz adamlar yığını yaratarak onlardan itaatkâr yasadaşlar, vatandaşlar yetiştirirler, diğer yandan ekonominin gereklerine uygun becerikli ve bir o kadar uysal işçiler (mavi ve beyaz yakalı işçiler) talep eden büyük iş yerlerine, üniversiteleri aracılığıyla bu talebi karşılamaya yönelik üretim yaparlar. Bu durumda mühim bir sorun ortaya çıkar. Bu kişilerin iyi bir yurttaş ve iyi bir işçi olarak yetiştirilirken, onların doğaları göz önünde bulunduruluyor mu? Yani onlar kendi olanaklarını gene kendi imkânlarını kullanarak edimselleştirebiliyorlar mı? Hiç kimsenin baskısı, zoru ve izni ile değil, kendi tercihinin dayanarak kendi kendilerine sahip olabiliyorlar mı? Bunlar bir insanın özne olarak konumlanmasının en vacip ön gerekleridir. Politik eşitlik ve özgürlük gibi anlamların değerini kat be kat aşan bu hususlar tamamen öznenin kendi özgüçlerini olumlaması, kendi kendine sahip olması olarak bir anlam taşır ki modern dünya bu olanakların hepsini katletmekte eş benzeri bulunmayan bir başarı göstermiştir. Çünkü modern bireyler, ne olmaları gerektiğine ilişkin imgelerle çevrelenmiş bir dünya nedeniyle asla kendilerini bulamıyorlar (Spring, 2014, s. 39). Bir diğer önemli faktör ise çağdaş dünyanın bilgiyi bir tahakküm aracı olarak, kendi işine gelecek şekilde dönüştürme yeteneğinde açığa çıkar: (günümüzde) bilgi, toplumsal ve ekonomik güçleri anlamının ve eleştirel gözle çözümlemenin bir aracı olarak değil, toplumsal yapıya hizmet etmenin aracı olarak sunulmaktadır (Spring, 2014, s. 136). Daha da vahimi,

Sibernetik çağda birey gitgide yönetilmeye açık hale gelmektedir. Onun çalışması, tüketimi ve boş zamanı reklamlar, ideolojiler, Skinner'ın «olumlu pekiştirmeler» olarak adlandırdığı şeyler tarafından yönetilmektedir. Birey, toplumsal süreçteki etkin, sorumlu rolünü yitirmektedir; bütünüyle

«uyarlanmış» hale gelmekte ve genel düzene uymayan herhangi bir davranış, hareket, düşünce ya da duygunun çıkarlarını fena halde zedeleyeceğini öğrenmektedir; gerçekte o, kendisinden nasıl olması bekleniyorsa öyledir (Fromm, 1993; s. 67).

Bu sorunlar göz önünde tutularak tarihin hangi dönemi olursa olsun insanın akılsal yanını körelten, onu içselleştirmiş yasalarla ve imgelerle işlemeye mahkûm etmiş her türden düşünceyi bizzat insan doğasına yönelerek onun olanaklarını ortadan kaldırarak fakirleştirdiği, yabancılaştırdığı ve bununla kalmayarak insanlığın geleceğini katlettiği şeklinde yorumlamak gerekir. Zira insan, yukarıdaki Aristoteles'in akıl yürütmesinden çıkarabileceğimiz bir sonuca göre, kendi doğasını – buna amaç yahut ta en iyi de diyebiliriz- ancak ve ancak akılsal yan ile kurar, geliştir, yeşertir ve muhafaza edebilir. Tüm bu anlamalarda akılsal yan sadece insan doğasının değil, insan doğasının gelişimi sürecine eşlik eden ahlakın da varlık nedenidir.

Akılsal yanın bir diğer mühim hususiyeti olan şey onu oluşturan şeylerin bizzat kendilerinin erdem olması ile ilintilidir. Bunların erdem olmalarını sağlayan şey onların gene kendilerinin varlık nedenidir. Çünkü onlar son tahlilde kendi kendilerine yeter bir varlığa sahiptirler veya olabildiğince çok az şeye sahip olarak etkinlikte bulunabilirler. Elbette onlar arasında bir hiyerarşi vardır: pratik işlerde söz sahibi olan akılı-başındalıktan, ilk ilkeleri sezgisel bir şekilde kavrayan us'a (akla) uzanan bir hiyerarşi.

Us etkinliği teoria etkinliği kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez. Kendine özgü haz taşır. Ve usa bağlı mutlu yaşam dışı ait iyilere pek az ya da karakter erdemlerinin dış iyilere bağlı olduğundan daha az gereksinim duyar (Aristoteles, 2007; 1177 b16).

Bu sebeple Aristoteles hem en yüksek türden hazzı hem de en yüksek türden mutluluk'u, insanın en yüksek türden etkinliği sayılan akılsal yanın erdemlerine uygun olan akılsal yaşamda, teori yaşamında görür. Elbette bu düşüncenin kendi içinde sıkıntıları yok değil. Ayrıca Aristoteles'in dönemin Yunan kültürünün beğeni ve yargılarından ne kadar kurtulmuş olduğuyla da yargılanabilir. Fakat tüm bunlar Aristoteles'in her türlü ahlaksal eylemin varlık nedeni olarak akılsal yan ileri sürüp ve bu iddiayı kanıtlamasının değerini gölgeleyemez. Aristoteles'in akılsal yanın işlevini ortaya koyuşu her türlü tarihselliği dışlar. Zira Aristoteles'in konuya ilişkin

kanıtlaması insanın ontolojik bütünlüğünden çıkar. Onu tarihsel bağlamın dışında tutan da bu hususiyetidir.



AHLAKSAL EYLEMİN ÖN KOŞULU:

ÖZGÜRLÜK

Her türden eylemin ilk hareket ilkesinin arzu (oreksis) olduğunu, fakat her türden ahlaksal eylemin ilk hareket ilkesinin ise tercihe dayalı arzu olduğunu, yürütmüş olduğumuz akıl yürütmeye isnaden söylemek mümkün. Tercih akılsal yanın erdemlerinden neşet ederek bir eyleme, bir duyguya veya eşyaya yönelik arzu ile birleşir ve ortaya çıkan arzu haz düşkünü kişilerin arzuları (epithyma) misali, ölçüsüzce değil, belli ölçüleri ve en önemlisi en yüksek amacı gözeten arzu (boulesis) olur. Bu sebeple Aristoteles, tercihi, kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusu olarak takdim eder (Aristoteles, 2007; 1113 a 9). Dolayısıyla, bir önceki bölümün sonucunu tekrar ederek söylemek gerekirse, ahlaksal eylem tüm canlılarla paylaşılan ortak arzuya (oreksis'e) değil, düşünülmüş taşınılmış arzuya (boulesis'e) dayanmaktadır. Fakat Aristoteles ahlaki eylemin tercihle ilişkisini yeterli neden olarak görmez. Doğrudur, ahlaki eylemin varlık nedeni akılsal yandır, ama bir eylemin sırf tercihe dayalı olarak gerçekleştiğini ileri sürerek, o eylemin ahlaki değerini belirlemek mümkün değildir. Çünkü herhangi biri dışsal bir güç tarafından bir eylemi yapmaya maruz kalabilir ve korku bir eylemin istençli karakterini (Copleston, 2013; s 77) zayıflattığı için kişi zorlanan şeyi tercih edebilir. Ama bu durumda hiç kimse kişinin ahlaki eylem sergilediğini düşünmez. Çünkü en son kertede ahlaki eylem bazı özel koşullara dayanır ki Aristoteles tarafından açık aydın ifade edilmemiş olmasına mukabil bu koşulların işaret ettiği genel ad, özgürlüktür.

Aristoteles'in bu tartışmayı çok ilginç bir ikilemeyle başlattığına şahit oluruz: Kişilerin adil işler yapa yapa adil, ölçülü işler yapa yapa ölçülü olmaları gerektiğini söylememiz sorun yaratabilir; çünkü kişiler adil ve ölçülü işler yapıyorlarsa zaten adil ve ölçülüdürler (Aristoteles, 2007; 1105 b15). Tıpkı bir kişinin müzisyenlik yapıyorsa, o kişinin müzisyen olduğunu söylediğimiz gibi. Fakat ahlaki eylemlerle herhangi bir sanatla kurulan bu ilişki Aristoteles'i kani etmez. Çünkü sanatın ürünleri ile ahlaki eylemlerin ürünleri arasında mahiyetçe fark vardır. Çünkü sanatın ortaya koydukları her ne kadar sanatçının zihnindeki formun bir nesneleşmesi olarak meydana çıkmış

olsa da, sanatta önemli olan şey sanatçının taşıdığı iyilik ve ahlaki yetkinlik derecesi değil, sanatçının ortaya çıkardığı mahsulün kendinde iyi olmasıdır. Sanatçı ortaya koyduğu esere göre övgü ve yergi alır, bireysel karakterine göre değil. Çünkü pekâlâ erdemli bir kişi en kötü sanat ürünlerini ortaya koyabilir ve aynı şekilde erdemlerden hiç bir nasip almamış bir kişi de fevkalade eserler ortaya çıkarabilir. Fakat övgü ve yergiler sanat eserinden sanatçının kendisine yöneltildiği zaman, iyi ve erdem gibi özellikler sanatçının karakterinde aranmaya başlanır. Çünkü

...erdemlere uygun yapılanlar(eylemler) kendileri belirli özellikleri taşımakla adilce veya ölçülü bir şekilde yapılmış olmazlar, ancak onları yapanın (öznenin) belirli özellikler taşımasıyla adilce ve ölçülü bir şekilde yapılmış olurlar (Aristoteles, 2007; 1105 b25).

Demek ki ahlaki eylem en temelde iki özelliği gerektirir: dışsal özellik ve içsel özellik. İlk eylemler belli bir tarzda yapılması icap eder. Bu, özneye bağlı olarak gelişen bir süreçtir, fakat öznenin değil bizzat onun eylemlerinin özelliklerini gerektirir, misal olarak, eylemlerin ortasının seçilmesi. Bir diğeri ise içsel koşul, yani öznenin niyetini yansıtan süreçle ilgilidir. Görüldüğü üzere Aristoteles'in etik kuramı hemen hemen her yerde kesin bir ifade tarzı ile eylemin sonucunun (ürünün) ahlaki bir nitelik taşımasının önemli olduğunu savunur fakat bunun yanı sıra o failin belirli özellikler(koşullar) de taşıması gerektiğini söylemeyi ihmal etmez. Bu, Kant'ın ilerde ödevde uygun bir fiille ödevden kaynaklanan fiil arasında yapacağı ayrıma benzer (Arslan, 2007; s 253) bir ayrımdır. Bu süreçte öznenin eyleminin ahlaki olması için eylemini üç koşul altında gerçekleştirmesi beklenir: Özne eylemi ı) bilerek yapmalı ıı) tercih ederek yapmalı ııı) emin ve sarsılmaz bir şekilde yapmalıdır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in ilerleyen bölümlerinde yani III. Kitaba geldiğinde 'bilerek' koşuluna 'isteyerek (iradi)' koşulunu da eklediği görülecektir.

En geniş tanımıyla erdemlerin eylem, etkilenim ve etkinliklerde açığa çıktığı açık. Yapılan ya da maruz kalınan bir fiil karşısında sergilenen tutumun erdemli ve ya erdemsiz olmasını sağlayan ilk durak, bakılacak ilk yer fiilin fail tarafından 'isteyerek mi, istemeyerek mi?' yapıldığıdır. Fail eylemini isteyerek yaptığı takdirde övülür, istemeyerek yaptığındaysa kınanır. Hafife alınmayacak kadar önemli bir tespit olduğu kuşku götürmez. Çünkü hem erdem hem de yasa koyucular için hayati bir öneme sahiptir. Ama bir o kadar da genel bir ifade olduğundan dolayı içerik bakımından

muğlak olduğu söylenebilir. Lakin Aristoteles bu muğlaklığın farkında olmalı ki ‘‘isteyerek ve istemeyerek’’ denildiğinde ne anlaşılması gerektiğini, hangi koşullarda bir eyleme bu iki kavramdan biri yakıştırılacağını incelemeye alır.

İlk olarak eylem esnasında zorlama veya bilgisizlik durumundan söz eder Aristoteles. Zorlama veya bilgisizlik söz konusu ise eylemin istemeyerek yapıldığı söylenebilir. Aristoteles zorlama konusunda açık konuşur; başlangıcı yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan zorla yapılandır (Aristoteles, 2007; 1110 a) der. Sözgelisi daha büyük bir kötülükten korkularak yapılan eylemlerin zorlamaya dayandığı düşünülebilir. Lakin fırtına esnasında geminin batmaması için yükün denize atılması zorlamadan kaynaklanan istemeyerek yapılan eylem değildir. Çünkü bu tarz durumlarda bedensel hareketin gerçek kaynağının insanın kendisinden geldiği açıktır. Her ne kadar Aristoteles bu tip eylemlere ‘karma’ eylemler olarak görse de onların iradi eylemlere daha yakın olduğunu düşünür. Yine bizim dışımızda bulunan herhangi bir şeyden ileri gelen bir şey olarak haz veya soylu şeyler uğruna yapılan eylemlerin zorlayıcı oldukları ileri sürülemez. Çünkü böyle olsaydı tüm eylemler zorlayıcı olacaktı; oysaki haz ve acının kontrolü failin kendisindedir. Aristoteles için zora dayalı eylem, failin eyleminde hiç payı olmadan yapılan eylemdir; sözgelimi bir insanın rüzgâr ya da onun elinde tutanlar tarafından bir yere sürüklenmesi gibi (Aristoteles, 2007; 1110 a5).

İstemeyerek yapmanın bir diğer kaynağına, bilgisizliğe gelince ise Aristoteles belli ayrımlar yapar; ı) Bilgisizlikle yapılan eylemlerde sonradan pişmanlık duyulursa eylem istemeyerek yapılmıştır. Ama pişmanlık, tedirginlik duyulmazsa –ilkinden farklı olduğu için- *isteyerek* yapmadı denilebilir. ıı) bir diğer bilgisizlik türü içki, uyuşturucu ve ya öfkenin etkisi altında eylenen eylemlerde görülür. Bu koşullar içerisinde fail eylemi bilgisizce eyler eylemesine ama bilgisizlikten dolayı eylemde bulunmaz. Bilgisizlik yakın sebeptir ama buradaki bilgisizlik içki, uyuşturucu veya öfkenden ileri gelir. Bu bilgisizlik türü de eylemin kötülüğünü aklamaya yetmez. Çünkü bu koşullarda fail düşeceği durumu önceden ön gerebilir, önlemini alabilirdi. Kendine hakim olup her hangi bir kötülüğe sebep olmayabilirdi. Ayrıca hemen hemen çoğu erdemsiz davranışın arkasında bilgisizlik yatar, bu sebeple bu tarz eylemlerin istemeyerek yapıldığını söyleyemeyiz. ııı) bir eylemin istemeyerek yapılan olduğunu

gösteren bilgisizlik türü bizim için iyi olan şeyin bilinmemesi (bilgisizliği) değildir. Yani fail belli bir durumda yapılması ya da uzak durulması gerekenleri bilmemesi onun eyleminin istemeyerek yapıldığına delalet değildir. Genel olarak insanların kötü olmalarının nedeni de bu yanılgıdan doğar. Dolayısıyla istemeyerek yapmış ifadesi yararlı olanı bilmeyen için kullanılamaz, çünkü failin bunları bilip bilmemesi kendi elinde. İsteseydi, çaba sarf etseydi karşılaştığı herhangi bir durumda nasıl davranacağına dair genel bir bilgi edinebilecek düzeye erişebilirdi. Bu nedenle istemeyerek yapmanın nedenini tercihe ilişkin bilgisizliğe yükleyemeyiz. Aristoteles istemeyerek yapmanın nedenini tercihe ilişkin bilgisizlikte olduğunu ya da genele ilişkin bilgisizlikte olduğunu düşünmez. Çünkü beriki bilgisizlik yüzünden insanlar kınanırken ilki yüzünden ise kötü olurlar.

Aristoteles'e göre mazur görülen bilgisizlik türü, yani istemeyerek yapmanın nedeni tek tek şeylere ilişkin – eylemin aralarında yer aldığı ve hakkında olduğu şeylere ilişkin- bilgisizliktir. Bunlarda acıma ve bağışlama söz konusu, çünkü bunlardan birini bilmeyen yaptığını istemeden yapıyor (Aristoteles, 2007; 1111 a). Konuya ilişkin Aristoteles'in örnekleri pek sağlam sayılmaz; sözgelişi ucu açık bir mızrağı korumalı sanan birinin başka birini öldürmesi ya da zarar vermesi ya da birini kurtarmak amacıyla verilen ilacın o kişiyi öldürmesi örnekleri art niyet taşımayan ama kötülükle sonuçlanan birer bilgisizlik örnekleridir, hatadır. Ama hatanın sorumluluğu (da) en az kötülükteki kadar failindir (Adugit, 2013; s 79). Dolayısıyla tercihe ve genele ilişkin bilgisizlik nasıl failin sorumluluğundaysa, teklere ilişkin bilgisizlik de bir o kadar failin tasarrufuna bağlıdır. Erdemsiz davranışın mazereti hatanın arkasına sığınmakla aklanamaz. Gene de bu kişilere erdemli denmeyeceği gibi erdemsiz olduklarını da söylemek tartışma götürür meseledir. Öyleyse bilgisizlikten kaynaklanan istemeyerek yapılan eylem, eylemin içinde yapıldığı –tek tek- koşulların bilinmemesinden (bilgisizliğinden) kaynaklı olduğunu söyleyen Aristoteles' in argümanı tartışmaya açık bir argümandır. Buna karşılık bir şoförün tüm trafik kurallarına uygun olarak otobanda seyir halindeyken hiç beklenmedik bir anda intihar etmek isteyen bir kişinin önüne atılması sonucunda, şoförün bir insanı öldürmekten kurtulamaması örneğinde (Arslan, 2003 s. 137); şoför acı, pişmanlık duyar. Ancak her şeye rağmen şoförün bu olaydaki ahlaki sorumluluğu Aristoteles' in örneklerindeki ahlaki sorumluluktan kat kat azdır. Bu örnekte şoförün bir kişinin ölümüne sebebiyet vermesi istemeyerek yapılan bir eylemdir. Ama zorlamadan doğan bir bilgisizlik değil,

çünkü arabanın kontrolü tamamen şoförün uhdesindeydi. Bilinmeyen ve tahmin edilmesi neredeyse imkânsız bir koşulun oluşması – intiharcının eylemi- sonucunda kötü bir olay ile sonuçlanan bu durum, tek tek koşulların bilgisizliğinden kaynaklanan kötülüğe örnek olarak gösterilebilir. Ancak burada endişe verici bir durumun göz ardı edilmemesi gerekir. Kazaen ölmüş olan kişi yani şoförün ölümüne sebep olduğu kişi şoförün öldürmek istediği ama bir türlü öldürmek için fırsatını bulamadığı düşmanı olabilirdi. Bu durumda şoförün her ne kadar istemeyerek, tercih etmeyerek yaptığını söylesek dahi, hâlbuki durum tam olarak öyle değil; tesadüfi olarak da olsa istediği, uygun koşullar yaransaydı öldürmeyi tercih edeceği bir arzusu gerçekleşmiştir. Şoför ya hiç ya da çok cüzi bir cezaya çarptırılmak için de kendini çok pişmanmış gibi gösterebilir. Bu nedenle Aristoteles’ in ayrımı teorik olarak yapılması zorunlu bir ayrım olmasına rağmen pratikte, işlevsizdir. Çünkü Aristoteles’in konuya ilişkin genel yargısı şuydu; eylemlerin isteyerek ve istemeyerek yapıldığı, yapıldığı ana bakılarak söylenmeli (Aristoteles, 2007; 1110 a15). Oysa yukarıda verilen örnekte bir failin eylemini isteyerek yapmadığını ya da istemeyerek yaptığını (iradedışı) tespit etmek hiç de kolay değil. Eylemin yapıldığı ana bakılarak sadece eylemin isteyerek (iradi) yapılmış olduğu hakkında kesin bir şeyler söylenebilir.

Bu sıkıntının temeli esasında büyük ölçüde failin niyetini de içerir. Bu nedenle failin yargılanması müphem mekânda mesken salan niyetin de bilinmesini şart koşar. Oysaki niyetin bilinmesi gibi bir talep öne sürülemez. Yani zorlama altında yapılan bir eylem bile –Aristoteles’in kendi örneği, fırtınanın etkisiyle birine zarar vermek ya da onu öldürmek bile- istenen eylem olabilir. Yani yukarıdaki örnekte olduğu gibi fırtınanın etkisiyle öldürdüğü kişi daha önce öldürmek istediği biri olabilir. Bu durumda eylemin isteyerek mi yoksa zorlamadan ötürü mü yapıldığını nasıl söyleyeceğiz?

Her halükarda Aristoteles’in konuya ilişkin tespiti önemini korumaktadır; eylemlerin başlangıcı failin kendisindeyse, yapılan eylemden tümüyle fail sorumludur. Yani fail erdemli ve erdemsiz davranmaya götürecek olan eylemlerin seçiminde özgürdür. Dış koşulların etkisiyle erdemsiz davranışı seçmeye mi zorlandı? Sorumlusu gene faildir, dış koşullar ile savaşa bilirdi. Bilgisizlikten ötürü mü erdemsiz davrandı? Sorumlu gene kendisidir, bilgi eksikliğini tamamlayabilirdi.

Aristoteles'in bu girişimi kötülüğün sebebinin bilgisizlikte yattığını iddia eden Sokratesçi argümana felsefeye bir darbe indirir. Doğrudur, kötülüğün ve erdemsizliğin bir sebebi bilgisizliktir. Ancak kötülükler ve erdemsizlikler bilgi eksikliğinden olduğu kadar bilgi eşliğinde de olabiliyor. Yani bir insan yanlış olduğunu bildiği bir şeyi, kötü sonuç doğuracağını bildiği halde tercih edebilir ve onun önünde hiçbir engel yoktur, bilginin gücünden başka. Yani kötülüğü bilerek isteyerek hatta tercih ederek seçmek de mümkün... İşte bu tamamen insanın özgür olduğunu, eylemlerinden baştan sona sorumlu olduğunu gösteren en açık delildir. Tüm bu akıl yürütmenin getirdiği yer bize bunu söyleme hakkını vermiş oluyor; erdem icbari bir yaptırım olmaksızın, isteyerek yapılan eylem olarak tarif edilebilir. Bu tespit hem erdem ilk koşulunun göstergesi hem de erdem etkinliğinin insanın kendi gücünün sınırları arasında olmasının göstergesidir. Özgürlük, erdemlerin hayata geçirilmesi ve iyinin gerçekleştirilmesinin ön-isteridir (MacIntyre, 2001;s. 237). Özgürlük insanın dışında bir ideal değildir, mit haline gelen bir fikir de değildir. İnsanın yetkinleşme arayışının olmazsa olmaz bir koşuludur (Freire, 1991, s. 25).

AHLAKSAL EYLEMİN TAMAMLAYICISI:

HAZ

Ahlak eylem ve duygularla ilgilidir; tüm bunlara ama iyi ama kötü, kaçınılmaz bir şekilde haz ve acı eşlik eder. Aristoteles'e göre hazlar iki başlık altında toplanır zorunlu ve kendi başlarına tercih edilecekler. Bunların giderilmemeleri her biri farklı ölçüde acıya yol açar:

Zorunlu olanlar bedenle ilgili olanlardır(kastettiğim beslenme ve cinsel gereksinimle ilgili olanlar ile haz-düşkünlüğü ve ölçülülüğü onlara göre belirlediğimiz şeyler), zorunlu olmayanlar ise kendi başına tercih edilebilecek şeyler olabiliyor(kastettiğim, sözgelişi utku, mevki, zenginlik, bunun gibi iyi, hoş şeyler) (Aristoteles, 2007; 1147 b 25).

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in yedinci kitabında üç tür kötülük sayar: kendine egemen olmama, kötülük, canavarlık. Bahsi geçen üç tür kötülük derecesine karşılık, üç çeşit de iyilik olduğunu ekler; kendine egemen olma, erdem ve tanrısal erdem. Canavarca bir eylemde kötülük ve erdemden söz edilemez. Onun karşısı olan tanrıca erdemde ise insanın sahip olduğu erdemden daha değerli bir şeyler var. Nasıl ki bir benzetme ile kötülükte sınırı aşan insanlara canavar diyorsak, aynı şekilde de iyilik sınırının çok ötesine geçen birine de tanrısal adı verilir. Kötülük ve erdem ise belli koşulları sağlayıp sağlamamakla ilgili ortaya çıktığını artık biliyoruz. Kaçınılması gereken bu tarz kötülüklerin bu ikisi üzerinde fazla durmaz Aristoteles. Esas olarak kendine egemen olma ve olmama tutumu üzerinde durur. Çünkü hazların bunlarla bir münasebeti var. Kendine egemen olmama durumunu; zayıflık, oburlukla; kendine egemen olmayı ise sağlam karakterlikle ilişkilendirerek onlardan söz etmeyi sürdürür. İlki tamamen zayıflıktan beslendiğine göre eylemleri de yerilecek türdendir ve bu kişiler genel olarak çirkin şeyler yapmaya meyilli insanlardır. Ötekisi ise sağlam karakterle birlikte tutarlı akıl yürütmeler eşliğinde erdemli eylemler sergiler. Bu kişiler de genelde eylemleri dolayımı ile erdemlerinden ötürü övülürler. İlki yaptığı şeyin kötü olduğunu bile bile eyler, yani o eyleme sevk edici kuvve tutkudur. Kendine egemen olan kişi ise ölçülü olduğu için o, tutku nedeniyle değil, sağ akıl ile hareket eder; sağlam karakterli olmasının esas sebeplerinden biri de budur zaten. Aristoteles

bu iki tutumu genel bir tanımla tanımladıktan sonra; kendine egemen olan ve olmayan kişilerin kim olduklarını ve onlar bu tutumlarını bilerek mi bilmeden mi sergilediklerini; ayrıca bu kişilerin (kendine egemen ve egemen olamayanlar) kendilerine egemen olma(ma)ları her tür haz ve acılarla mı ilgili yoksa belli kimi haz ve acılarla mı ilgili olduğunu araştırır.

İmdi, kendine egemen olmayan kişi her şeyde öyle olmadığı açıktır. Kendine egemen olmayan neler karşısında kendine hakim olamıyorsa o konularda öyledir. Dolayısıyla haz düşkünü gibi bu şeylerde mutlak olarak değil sadece belli bir tarzda davranmakla böyle olurlar. Haz düşkünü önündeki hoş şeyi her zaman izlemek gerektiğini düşündüğü için tercih ederek davranır, kendine egemen olmayan kişi ise izlememek gerektiğini düşünür ama gene de izler (Aristoteles, 2007; 1147 a20). Aristoteles devamında burada Herakleitos'un bilgili olmaktan iki şekilde bahsettiğini hatırlatır. Bilgiye sahip olmanın iki çeşidi var Herakleitos' a göre; hem bilgili olup ondan yararlanmamak, hem de bilgili olup ondan yararlanmak. İşte Aristoteles bu ayırmadan hareketle bilgili olmasına karşın yapmak zorunda olduğu şeyleri görmeyen kişi ile bilgili olup ve yaptığı şeylere bilgisini uygulayan kişi arasında mutlak olarak ayırım yapılması gerektiğini düşünür. İlkinde kişinin kendine egemen olmaması pek şaşırtıcı bir durum değil; lakin ikinci durumda kişi kendine egemen olmak zorunda gibi. Demek ki bilgiye sahip olmak ayrı, onu kullanmak farklı bir huydur. Kendine egemen olmayan kişiler, sözgelisi uyuyan, kendini kaybeden, öfkeli olan ya da sarhoş olanlarla benzer bir yanı vardır (bilgi sahibidirler ama bu koşullar içinde ya kullanmayı tercih etmezler ya da tercihe yönelik tüm yetiler büsbütün arka planda kalır). Ne var ki Aristoteles kendine egemen olmama durumunu şu koşullar altında doğal olarak görülebileceği düşüncesindedir; eylemleri belirleyen bir genel bir de duyumun egemenliğindeki teklerle ilgili olarak sanımızın var olması gerekir. Bunlar zihin tarafından birleştirilince ortaya bir sonuç çıkar ve bu sonuç insanı eyleme ya da ondan kaçınmaya sevk eder. Aristoteles konuya ilişkin şöyle bir örnek verir; farz edelim ki her tatlıdan tatmak gerekir diye bir genel sanımız var ve bir de tek olarak şu nesne tatlı olarak karşımızda duruyor. Kişi onu yememek gerektiğini düşünmezse ve o tatlıyı yeme imkânına da sahip ise onu tadacaktır. Ancak tatmayı yasaklayan genel bir sanımız varsa bir de tatlının hoş olduğu ve karşımızda duran şeyin de bir tatlı olduğuna dair sanı sahibi isek, bu durumda ilk sanı tatlıyı tatmaktan kaçınmaya itecekken, tutku ise onu tatmaya itecektir. Dolayısı ile bu durumda kendine egemen olmama durumu

söz konusu ve Aristoteles'e göre bu durumda sağ akla karşıt olan şey sanı değil tutkudur. Dolayısı ile bu yüzden hayvanlar ve çocuklar için kendine egemen olan ve olmayan yakıştırması yapılamaz. Çünkü onların olsa olsa teklere ilişkin sanıları vardır, tümel kavramlardan yoksundurlar. Dolayısı ile kendine egemen olmayan kişinin sahip olduğu bilgi uyuyan ya da sarhoş olan birinin bilgisi ile aynı derecededir. Üçünde de bilgi var ama ya yeteri kadar ya da hiç kullanmıyorlar. Bu nokta da Aristoteles Sokrates'i bir bakıma onaylamak zorunda kalır; Sokrates bilimin olduğu yerde başka bir şeyin hükmetmesi insanı bir köle gibi gütmesi korkunç bir şey diyordu. Aristoteles'in de vardığı düşünce Sokrates' in düşüncesinin hemen hemen aynıdır; asıl anlamda bilgi varken ne tutku ortaya çıkar ne de bilgi tutkuyla güdülür: ancak duyumla ilgili bir sanı varsa bu söz konusu (Aristoteles, 2007; 1147 b 15). Böylelikle kendine egemen olma ve olmama durumunun bilgi ile nasıl bir münasebetinin olduğu ortaya konmuş sayılır.

Devamında ise Aristoteles, saltık anlamda kendine egemen olmayan biri var mı, yoksa herkes bir yanıyla mı öyle olduğunu sorar ve varsa kişi nelerde kendine egemen değil, onu araştırmaya başlar. Kendine egemen olma ve olmama haz ve acılarla ilgili bir durumdur. Öyleyse haz ve acıdan hareket etmemiz gerekir. Bazı hazlar vardır onlar kendi başlarına tercih edilecek türde hazlardır, başka çeşit hazlar da vardır ki bunlar zorunludurlar. Beriki hazlar beslenme ve cinsel gereksinimlerle ilgili olan hazlardır, ayrıca haz düşkünlüğü ve ölçülülüğü onlara göre belirliyoruz. Diğer hazlar ise zorunlu olmayanlardır; utku, mevki, zenginlik gibi iyi, hoş şeylerdir. Aristoteles zorunlu olmayan hazlarda sağ akla aykırı olarak aşırıya kaçanlara saltık anlamda kendine egemen olmayan adı vermemizin yanlış olacağını söylüyor, bu kişilere kendine egemen olmayan dediğimizde sadece bir benzetme ile öyle olduklarını söylemiş olduğumuzu düşünür. Aristoteles bu düşüncesini şu şekil pekiştirir; sözgelisi haz düşkünlüğü saltık anlamda yerilir. Oysa bunların hiç biri yerilmez. Haz düşkünü kişiler bedensel haz söz konusu olduğunda tercihi unutup yalnızca haz veren şeylerin cazibesine kapılırlar. İşte bu tarz bir durumda düşüncesine aykırı bir şekilde haz dükünü gibi davranan kişilere de saltık anlamda kendine egemen olmayan kişi diyebiliriz. Haz düşkünü ve kendine egemen olmayan kişiler arasında bir benzerlik var. İkisi de aynı türden haz ve acılarla ilgilidirler, fakat ilgi tarzları farklıdır. Haz düşkünü kişilerde tercih var ama ötekiler de yoktur.

Zorunlu olmayan hazlar içinde de öyle hazlar vardır ki bunlar onları arzulamak, onları elde etmek yüzünden kötülük peyda olmaz. Onlar kendi başlarına tercih edilecek şeylerdendir; sözgelimi sevmek, zenginlik, mevki gibi. Bunlar kötü değil kötü olmasına ama bunlarda da yerilmek mümkün. Nasıl mümkün olduğunu Aristoteles tek kelime ile açıklar; aşırılık. Evet, zorunlu olmayan hazlarda yerilecek olan şey, onlardaki aşırılıklardır. Ancak bu kimselere de kendine egemen olmayan sadece bir benzerlik açısından söylenebilir, bu kimseler saltık anlamda kendine egemen olmayan kimseler değildirler. Çünkü artık biliyoruz ki saltık anlamda kendine egemen olmama sadece kaçınılacak bir şey değil, aynı zamanda da yerilecek bir şeydir. Ancak benzetme ile adlandırdığımız kendine egemen olmama durumunda ise o eylemlerden sadece kaçınılması gerekir, annemizi ya da sevgilimizi çok sevdiğimiz için yerilmek söz konusu olamaz. Bunlara ek olarak Aristoteles öfke için de bir benzerlik açısından kendine egemen olmama kullanıldığını ifade eder. Kısaca saltık anlamda kendine egemen olma ve olmama sadece haz düşkünlüğü ve ölçülülük nelerle ilgiliyse yalnızca onlarla ilgili, bunların dışında şeylerle ilgili olarak ise saltık anlamda değil sadece bir eğretilenme yolu ile kendine egemen olma ve olmamadan bahsedilebilir. Bundan hareketle de öfke dolayımı ile kendine egemen olamama durumu ile arzular yüzünden kendine egemen olamama arasında bir derece farkı vardır. Aristoteles öfkeye nazaran arzu yüzünden kendine egemen olmamanın daha çirkin olduğunu düşünür. Öfke akli dinler ama kötü dinler. Çünkü ne zaman karşılaşılan herhangi bir küstahlık, aşağılayıcı bir durum söz konusu olduğunda ve akıl bunu kavradığında böyle bir şeyle savaşmak gerektiği sonucunu çıkarıp hemen öfkelenir insan. Arzuda ise durum farklıdır; akıl ya da duyum haz düşkünü insana şurada hoş bir şey var der demez, haz düşkünü kişi onu elde etmek için harekete geçer. Dolayısı ile öfke belli bir şekilde aklın ilkelerinden hareket etse de onu belli bir şekilde takip etse de arzu böyle bir yolu izlemez. Öyleyse biri öfkede akla yenik düşer, öteki ise arzuda. Demek ki arzuya yenik düşüp kendine egemen olmayan kişiler daha kötü bir şey yapmış olurlar. Kötülükle ilgili olarak küçük ama önemli bir noktayı da eklemek gerekir; canavarlık her ne kadar kötülükten daha korkutucu olsa da daha masumdur. Çünkü canavarlık var olan bir iyi yanın ortadan kalkması sonucu meydana gelmez. Aristoteles şunu demek ister; bir ilke taşımayan kötülük her zaman daha masumdur, ilke ise akıldır (ustur) (Aristoteles, 2007; 1150 a5). Bu nedenle kötü bir insan vahşi bir hayvandan binlerce kez daha kötü şeyler yapmaya muktedir yapıdadır.

Aristoteles haz düşkünü ve kendine egemen olmayan kişiyi bu sefer başka bir açıdan, pişmanlık açısından değerlendirmeye tabi tutar. Haz düşkünü kişinin eylemi tercihe dayandığı için o bu eyleminden pişmanlık duymaz dolayısıyla da iyileşmesi yani düzelmesi çok zordur. Oysa kendine egemen olmayan kişi pişmanlık duyar. Pişmanlık duyduğu için de düzelebilir. Beriki aşırı ve sağ akla aykırı olarak bedensel hazlara yatkınlık göstermez, onlara meyil etmez, sadece yenik düşer. Diğeri ise bedensel hazların peşinden koşmayı kendine bir hedef etmiş biridir. Berikin bu huyundan vazgeçmesi çok zor, ilki vazgeçebilir. Bu nedenle kendine egemen olmayan kişi haz düşkünü kişiden daha kötü değildir. Ayrıca haz uğruna bir şey yapan kötü ya da kendine egemen olmayan kişi değildir. Ancak çirkin bir haz yüzünden bir şey yaparsa böyle olur. Kısaca haz düşkünü ve kendine egemen olmayan kişi arasında tek ortak nokta bedensel hazlardır; haz düşkünü kişi bunu yapması gerektiğine inandığı için kendine egemen olmayan ise bunu yapmaması gerektiğine inandığı için birbirlerinden ayrılırlar. Ayrıca hem aklıbaşında hem de kendine egemen olmama söz konusu olamaz. Çünkü aklı başında kişi karakter bakımından erdemli olmaya yakın kişidir ve bu kişi sadece bilmekte değil uygulamada da böyledir. O halde kendine egemen olmayan birinin bilen ve gören biri değil, sarhoş ve ya uyuyan biri gibidir. Kendine egemen olmayan kişiler erdemli yasaları olan ama hiç birinden yararlanmayan devlete benzer der Aristoteles. Oysa kötü kişiler yasalardan yararlanan ama kötü yasalardan yararlanan kişiler olarak bilinir.

Demek ki üç türden ikisi, yani hem kendine egemen olma ve kendine egemen olmama hem de karakter kötülükleri ve karakter erdemleri bizzat haz ve acılarla ilgili olarak ortaya çıkarlar. Bunun için Aristoteles haz ve acı konusunu ayrıntılı olarak ele alıp inceler. O hazları üç kısma ayırarak araştırmasını sürdürür; 1) ister tek başına ister ilineksel anlamda hiçbir haz iyi değildir. 11) bazı hazlar iyidir ama çoğu haz kötüdür. 111) bütün hazlar iyi olsa bile en iyi olması olası değildir (Aristoteles, 2007; 1152 b 10).

Öncelikle Aristoteles hazzın iyi olmadığını öne sürenlerin iddialarını ele alır: Ölçülü kişi, aklı başında kişi acı vermeyenin peşinde koşar, hazzın peşinde değil. Çünkü hazlar aklıbaşında olmanın önünde engeldir. Bu görüşleri savunanlar şunları iddia etmektedirler: Haz içinde olan birinin düşünmesi hep arka planda kalır. Ayrıca haza ilişkin bir sanat yok, oysa her iyi, bir sanatın eseridir. Tüm bunların yanı sıra hayvanların ve çocukların da haz peşinde koşmaları hazzın iyi bir şey olmadığını

göstergesidir. Yani tüm erdemler iyi ve erdemli değil; çirkin olanlar, kınananlar, hatta zararlı olanlar bile vardır aralarında. Demek ki haz en iyi değil, çünkü o amaç değil, bir akış, bir süreçtir.

Aristoteles ise hazzın bir iyi olmadığı düşüncesine ve bir süreç, akış olduğu düşüncesine karşı çıkar; 1) zaman zaman kötü hazlar diye bildiğimiz hazların bile iyi çıktığı görülür. Çünkü iyi iki şekilde anlaşılıyor, biri saltık anlamda, biri de herhangi biri için (Aristoteles, 2007; 1152 b 25). Böylelikle etkinlikler ve durumlar gibi kimi hazlarda saltık anlamda kötü olacak, kimisi ise biri için kötü diğeri için tercih edilebilir bir şey olarak görünecek. ı) Ayrıca hazlar ne oluştur ne de bütün hazlar oluşla birlikte; hazlar bazı etkinliklerdir ve bazı amaçlardır (Aristoteles, 2007; 1153 a8); çünkü amaç hazdan farklı bir şey değil, yalnız onlar amacın tamamlanmasına götüren hazlardan büsbütün farklıdır. Bu sebeple hazları oluş veya duyumsanmış süreç olarak görmek yanlıştır. Çünkü hazlar doğal bir durumun engellenmemiş etkinlikleridir (Ross, 2002; s 263). Aristoteles'in tabiriyle, doğaya uygun ruh etkinlikleridir (Aristoteles, 2007; 1153 13). Son olarak çocukların ve hayvanların haz peşinde koştuklarını göstererek hazların iyi olmadığını dolayısıyla aklı-başında kişinin onlardan kaçması ya da acı getirmeyenleri izlemesi gerektiğini düşünmek iyi ile ilineksel anlamda iyiyi birbirinden ayıramama kusurundan doğmaktadır. Böylelikle hazlar hakkında yaygın görüşün ilki (ister tek başına ister ilineksel anlamda hiçbir haz iyi değildir) yanıtlanırken, sonuncusuna da yanıt verilmiş olur (bütün hazlar iyi olsa bile en iyi olması olası değildir). Çünkü eğer her huya tekabül eden bir etkinlik varsa ve bu etkinliklerden kimileri saltık anlamda kötü, kimileri saltık anlamda iyi ise bu etkinlik en çok tercih edilen bir etkinlik olsa gerek. X. Kitaptan haber veren bu son cümle şunu bildirir: Saltık anlamda iyi olan ve en çok tercih edilir etkinlik olan teoria etkinliği gibi eğer varsa başka türden etkinlikler, bunlara uygun olan hazların en iyi olmaları önünde engel yoktur. Bunun için herkes mutlu yaşamın hoş olduğunu düşünüyor ve hazzın mutluluğa bağlanması da yerinde (Aristoteles, 2007; 1153 b15). Böylelikle Aristoteles bedensel hazların sahip çıktığı haz adını onlardan kurtararak iyi etkinlik alanı da sokar. Çünkü haz bir iyi olmasa erdemli kişi de, mutlu kişi de hoş bir yaşam süremez. Bundan bedensel hazların kötü olduğu sonucu çıkarılamamalıdır. Çünkü bedensel hazlar kişiyi kötü kılmazlar, kişiler bedensel hazlarda ölçüyü kaçırdıkları zaman kötü olurlar. Nitekim herkesin bir şekilde hazzın peşinde koştukları, fakat aynı hazzı aynı tarzda arzulamadıkları görülmektedir. Dolayısıyla

bedensel hazlar aklı-başında kişinin ölçülü şekilde kullanmasıyla ile yaşama daha da renk katar. Hazların zıttı olarak acının ise aşırılığı olmaz, çünkü bir takım kişiler dışında insanlar acıdan tümüyle kaçarlar.

X kitapta Aristoteles haz üzerine konuşmalarını sürdürür. Fakat burada o, hazzın kötü olduğunu savunanlara karşı değil, hazzın bir iyi olduğu görüşüne de düzeltmeler getirir gibi konuşur. Çünkü hazların tercih edilir şeyler olduğunu söylüyoruz söylemesine, ancak bunlar da eylemler gibi oluşurlar. Sözgelimi zenginlik tercih edilecek bir şey ama aklıbaşında olmayan birinin de zenginleşmesi hiç de iyi değil. Hazlar için de aynı şey geçerli; güzel şeylerden kaynaklananlar hazlar, kötü şeylerden kaynaklanarlardan iyidir. Demek haz her zaman iyi değil; her haz da tercih edilesi haz değil. Biçim ya da kaynak bakımından farklı bazı hazlar kendi başına iyi bazıları da ilineksel anlamda iyidirler. İyi hazlar iyi etkinlikleri, erdemli eylemleri takip eden hazlardır. Nitekim her duyuma ve etkinliğe uygun bir haz var; mesela düşünme gücünün kendi hazzına sahip olması gibi. Şimdi her duyuma, eylem ve etkinliğe uygun hazlar olduğunu söylemek, bu hazların iyi ve erdemli eylemlerin koşullarından biri olarak iş gördüğü anlamına gelmemektedir. Burada hazlar etkinlikleri tamamlar, mükemmelleştirir. Yani haz için gerekli olan şey etkinliktir. Hazsız etkinlik ise eksiktir. Ayrıca biçim bakımından farklı olan şeyler gene biçim bakımından farklı olan hazlar tarafından tamamlanıyor. Yani düşünce etkinliklerini duyumlarla bağlı olan hazlar takip etmez. Onları kendilerine özgü hazlar takip eder. Yani etkinliği etkinliğe özgü haz artırır. Aristoteles'e fikrince araştırmaktan, öğrenmekten duyulan haz, daha çok öğrenmeye teşvik eder. Her işe özgü olan haz, o işin tamamlanması ile doğurduğu haz dolayımı ile failin o işi sevmesini sağlar. Örneğin matematiği seven ondan hoşlanan biri matematikle daha yakından ilgilenir ve bu ilgi zamanla o işte ilerlemesini sağlar. Dolayısı ile her etkinliğe özgü hazlar olduğu için bir kişi kendi dikkatini hangi işe verirse, o işten doğan haz başka şeylerin önünde engel olur. Sözgelimi matematikçi, muhtemelen kendini matematiğe fazla kaptırırsa duygulara hoş gelen sanat eserleri onu daha az etkileyecektir. Ya da bir müzikseverin müzik dinlediği anda aklını kullanamaması örnek olarak alınabilir. Öyleyse etkinliğe uygun hazlar etkinliğe kesinlik kazandırıyor ve o etkinliğe uymayan hazlar o etkinliğin dengesini bozuyor, demek ki hazlar arasında oldukça büyük farkların olduğunu söyleye biliriz. Etkinliğe yabancı hazlar neredeyse hazza değil acıya sebep olurlar. Çünkü etkinliğe zarar veriyorlar. Madem etkinlikler doğruluk, eğrilik bakımından

farklı ve onlardan kimi tercih edilecek etkinlikler ve kimi de ne kaçılacak ne tercih edilecek etkinlikler, hazlar da öyle olur. Yani erdemli etkinliklere uygun olan hazlar iyi, güzel hazlar. Erdemsiz kötü olan eylemlere uygun ise kötü hazlar olur.

Etkinlik ve eylemlerin yanı sıra tür olarak farklılıklarda biçimce farklı hazlar doğurur. Hayvanların insanların, insanların da hayvanların hoşlandıkları şeylerden hoşlanmadıkları bunun kanıtıdır. Ne ki insanla hayvan arasında, insanla insan arasında da haz konusunda bir birlik yok gibidir. Lakin Aristoteles bir birlik olmamasına rağmen bu konuda erdemli kişinin erdemleri nasılsa öyle olması gerektiğini düşünür. Çünkü erdemli kişi olmakla biri, iyi olur. İyi kişinin ise ölçülü olduğu, ölçülülüğün ise hazlarla ilgili olduğu göz önünde tutulursa, erdemli kişinin hoşlandığı hazlar hoş şeyler olacaktır. Daha önce de Aristoteles'in vurguladığı gibi en yüksek erdeme uygun olan hazzın en yüksek haz olduğu şüphe götürmez. İnsan için en yüksek erdem, Aristoteles'e göre akılsal yanının erdemleridir, çünkü insan için en yüksek ve mutlu (eudaimonia) yaşam akla göre yaşamdır (Aristoteles, 2007; 1178 a7). Görüldüğü gibi Aristoteles hazları iyi yaşamdan ve ahlaki eylem dünyasından ayırmaz. Tam tersi hazları bunlara eşlik ederek, onların sürekliliğini sağlayan önemli bir unsur olarak görür. Haz kendini doğasını gerçekleştiren öznelerin içsel olarak duydukları olumlayıcı hissiyatdır.

AHLAKSAL EYELEMİN GÜVENCESİ:

POLİTİKA

Doğal birliklerin en mükemmeli olarak devlet politika aracılığıyla toplumsal eudaimonia'yı kurmayı ve böylelikle de yurttaşların kendilerini gerçekleştirmelerini, sağlamayı amaç edinir. Devlet ile Aristoteles Yunan Kent-Devletini düşünür (Copleston, 2012; s 90). Bu bağlamda, politika Aristoteles nazarında tamamen ahlaksal bir görevle kuşatılmıştır. En yalın şekilde D.Ross bunu şöyle formüleştirebilir: Aristoteles'in etiği toplumsal, politikası ahlakidir (Ross, 2002; 220). Politika ile etik arasında varolan derin bağıntı, uygun politik düzenlemeler, sağlam yasalar olmaksızın toplumsal eudaimonia'nın kurulamayacağı dolayısıyla iyi'nin toplumsal ve kişisel yaşamdan uzak kalacağı gibi, etiğin belirlediği en iyi, ya da kendin de amaç ya da bir dayanak olmaksızın, iyi politik uygulamalardan bahsetmek mümkün görünmemektedir. Bu sebepten ötürüdür ki etik iyi yönetilen bir devlette insanın kendisi için en iyi yaşamı nasıl gerçekleştirebileceği üzerinde yoğunlaşırken, politika iyi bir devleti oluşturan kurucu ilkelerin neler olduklarını araştırır (Erkızan, 2012b; s. 91). Bunun da Aristoteles göstermektedir ki kişilerin kendilerini gerçekleştirmeleri sadece kendi güçlerine değil, aynı zamanda dışsal koşullara, toplumsal koşullara da bağlıdır. Bu bölümde etik ile politika arasındaki bu münasebet ele alınacak. Fakat bir ahlak çalışması olan bu çalışma, politikaya etik pencereden yaklaşacak.

Her biri birer örgütlü birlik olan aile ve onların birleşmelerinden meydana gelen köy, amaçladıkları ve etkin olarak gerçekleştirmek istedikleri iyi tasavvuruna sahipler. Fakat bu iyiler Aristoteles'e göre gerekli iyiler olmalarına karşın en yüksek iyi türünden iyi değiller. Çünkü bu birlikler insan ihtiyacının sadece bir kısmını karşılarlar, bu kısım ise yaşamın devamını ve muhafazasını sağlamak için gerekli olan şeylerle ilgilidir. *Nikomakhos'a Etik*'te ifade edildiği şekliyle, dışsal iyilerin karşılanması büyük ölçüde bu birlikler aracılığıyla sağlanır. Fakat Aristoteles'e göre insan sadece bunlar için yaşamaz. *Etik*'te gösterildiği gibi insan eudaimonia yaşamına uygun yaşamı arzular ki bu tarz yaşam iyi yaşam anlamına gelir. İyi yaşam ise ancak bir devlet içinde gerçekleşir. Sebebi, devletin tüm birliklerin amacı olmasında görülür.

Tüm birliklerin amacı olan devlet, bu bakımından doğal süreci tamamlamış ve yetkinliğe ulaşmıştır ve hemen hemen her bakımdan süreç tamamlanmıştır; kendi kendine yeterliğe erişilmiş ve böylelikle, yaşamın kendisini sağlamak için başlamışken şimdi, iyi yaşam sağlayabilecek bir duruma gelmiştir (Aristoteles, 2012b; s 9).

Demek ki devlet hem ekonomi gibi dışsal zorunlu şeylerin yanında, ahlak gibi insanı iyi yaşama götüren dışsal ve içsel zorunlu gereksinimleri karşılamak için doğal olarak meydana gelmiş bir birliktir. Bundan devletin doğada varolan şeyler sınıfına girdiği ve insanın doğadan siyasal bir hayvan olduğu sonucu çıkar (Aristoteles, 2012b; s 9).

Devletin doğal ve mükemmel yapısı, insanın doğal ve mükemmel yapısını aşar. Çünkü bir kişi bedeninin ve bir uzvundan yoksun olduğu vakit, kendi ismi layıkıyla yerine getiremediği gibi, yani kendi kendine yeterli olmadığı gibi devlet olmaksızın tam anlamıyla insan olmak da mümkün değildir. Zira devleti olmayanlar ya da devletin dışında yaşayanlar, ya hayvanlardır ya da Tanrılar. Aristoteles'in kendine yeten, devlet tasavvuru aşağı yukarı bu şekildedir. Ayrıca Aristoteles devletin mutlak şekilde var olması gereken bir birlik olduğunu tanımladıktan sonra, bu siyasal yapının temelini ne olduğunu araştırmaya geçer.

Kuşkusuz bu temel, yasalardır. Aristoteles'e göre yasalar yasa koyucular tarafından, devleti ve bütün insan birliklerini incelemek ve onların mutluluktan rahat bir şekilde pay almalarını nasıl sağlayacaklarını düşünerek oluşturulmalıdır. Yasalar ise farklı türlere ayrılan anayasalara göre belirlenir. Çünkü anayasa yasalardan farklı olarak egemenliği ve her toplumu gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefin belirlenmesi için benimsedikleri düzenleniş biçimidir. Yasalar ise yöneticilerin uyarınca hareket edecekleri ve çiğnenmesini önleyecekleri kuralları göstermeleri bakımından, anayasa tanımlarından ayrılırlar (Aristoteles, 2012b; s 110). Yasalar anayasalar tarafından belirlendiğine göre doğru yasaların ne olduğunu neyi gözetip yapılması gerektiğini çözümlemek için anayasa türlerini ele alır. Aristoteles üç tür doğru, üç tür de bu doğru anayasalardan sapma olarak meydana gelen toplam altı anayasa türü tespit eder. Bu üç tür doğru anayasanın ortak noktası egemen erkin ya da erklerin kendi çıkarlarını değil, yurttaşların ortak çıkarlarını düşünmeleri ve adaleti muhafaza etmeleridir. Onları ayıran nokta ise egemenlik ve otoritenin dağılımıdır: egemenlik ya bir adamın elinde bulunabilir ya azlığın ya da birçokluğun. Bunlar sırasıyla Krallık, Aristokrasi ve

Siyasal yönetimidir (Politeia'dır). Bu anayasa türlerinden sapan anayasa türlerinin egemenlik dağılımı yukarıdaki üç türe karşılık gelir. Fakat yukarıdaki anayasa türlerinden bunları ayıran temel ayırım, bu anayasa türlerinin ortak çıkarı adalete uygun bir şekilde tesis edememeleridir. Bu durumda ortaya bu anayasalar çıkar: Krallıktan tiranlık, aristokrasiden oligarşi, siyasi yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden demokrasi (Aristoteles, 2012b; s 81).

Ancak Aristoteles anayasa türlerini birbirinden ayıran ayırımın niceliğe dayalı bir ayırım olamayacağını pekâlâ farkındadır. Bu sebeple onları mülkiyet sahibi olma, özgür ve soylu doğmuşluk, erdem ve mutluluk anlayışları gibi niteliksel ayırma tabi tutar. Sözcüğü, yurttaşların, servete dayanarak yönetildikleri anayasa oligarşi, özgürlüklere dayanarak yönetildikleri yönetim demokrasidir. Bunların adalet ve eşitlik anlayışları da aynı gerekçelere dayandırılarak işlerlik kazanır. Fakat Aristoteles bu iki egemenlik anlayışına ve gerekçelerine karşı olduğunu flüt örneğinden hareketle ortaya koyar. Bir flütçüyü en iyi flütçü yapan şey çalgıyı çalma kabiliyetindeki başarıdır. Eğer ki bir flütçü kendi işinde son derece başarılı ve ün salmış bir kişi ise ama servet ve özgürlükçe aşağı ise o zaman dahi, bence, en iyi çalgı en iyi çalana verilmelidir (Aristoteles, 2012b; s 91). Çünkü üstünlük, ancak çalışın (eylemin) niteliğine bir katkıda bulunacaksa, konuya ilişkin olur. Oysa servetin ve iyi doğumun hiç böyle bir etkisi yoktur. Bu sebeple adalet ve eşitliğe ilişkin hesaba katılması gereken hususiyetler devletin dokusuna aittir. Siyasi yönetim adını verdiği anayasa türü oligarşi ile demokrasinin bir karışımıdır (Aristoteles, 2012b; s 122). Bu karışımdan demokrasiye yaklaşanlara siyasi yönetim, oligarşiye yaklaşanlara ise aristokrasi adını verir Aristoteles. Bu açıdan siyasi yönetim rejimi ile kurulmuş devletin dokusunu tartışırken tekrar devletin ilk ilkesi ve amacı hatırlatılır: İyi yaşam. İyi yaşam *Nikomakhos'a Etik*'te de vurgulandığı gibi ruhsal iyilere gereksinim duyduğu gibi dış iyilere de gereksinim duyar. Çünkü iyi yaşam, *eudaimonia*'ya uygun yaşam, ne fazla ne eksik bu iki iyilik türü üzerine inşa edilir: Bu sebeple soylu ve özgür doğmuşluk ve mülkiyete sahip yurttaşların iyi yaşama katıldıkları ölçüsünde yönetime de katılmaları gerekir. Adalet de bunlar arasındaki eşitliği gözetilerek tesis edilir. Çünkü adalet eşitlere eşit, eşit olmayanlara eşit haklar ve paylar vermemeyi buyurur.

Öyleyse şurasını teslim etmeliyiz ki, devlet dediğimiz siyasi birlik yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde buluna bilmek içindir. Bu

nedenle, soylu eylemlerde bulunanlar, siyasal birliğin niteliğine hizmet etmektedirler ve buna en çok hizmet edenler özgür doğmuşluk ve aile bakımından onlara eşit, hatta üstün olsalar bile, soylu eylemlerde bulunmak ve dolayısıyla polis'e ilişkin olan öz iyilik bakımından onlardan aşağı olanlardan daha büyük bir pay hak ederler. Bunun gibi, servetçe daha üstün, ama iyilikçe daha aşağı olanlardan da daha büyük bir payı hak ederler (Aristoteles, 2012b; s 85).

Aristoteles devlette yurttaşlar arasında eşitliği kuran hususiyeti, siyasal birlik içerisinde yaşayan insanların kendi doğalarını belirlemelerindeki, diğer insanların da kendi doğalarını gerçekleştirmelerine katkı sağlamalarındaki başarıda arıyordu. O eşitliği ve yurttaşlığı, eudaimonia yaşamına katılma ve o yaşama katkı sağlama gücünde görüyordu. Elbette bu güç mülkiyet ve soylu doğum gibi şeylere de bağlıydı ama bunlar tek başına bir yaşama eudaimonia'ya, yani iyi yaşama yaklaştıracak şeyler değildir. Onlar sadece birer araç olarak kullanılır ve aşırılıkları, aynı şekilde eksiklikleri iyi yaşamı olanaksız kılar. Böylelikle Aristoteles'in yurttaş tanımı da bu doğrultuda şekillenir: Çünkü ona göre bir devlet sınırları içerisinde oturmak yurttaşlığı getiriyor olsaydı, yabancılar, emekçiler ve köleler de yurttaş olurdu. Aristoteles'e göre kişinin iyi yaşam kurması ve sürdürme bilmesi için siyasal etkinliğe katılabilmesi yeterlidir. Yurttaşlığın ilk ve önemli talebi de budur. Siyasal etkinlik ise yasama, yargı ve yönetsel görevlerdir (Aristoteles, 2012b; s 70, 71). Aristoteles bu yurttaş tanımından hareketle yurttaşların iyiliğini anayasaya bağlar. Çünkü nasıl ki, gemi mürettebatındaki herkesin farklı görevleri ama tek bir amaçları, yani gemiye sağ salim karaya götürmek, amaçları varsa, benzer biçimde birbirlerinden ne kadar ayrı olursa olsunlar, bütün yurttaşların hedefi de topluluğun, yani yurttaş olarak öğelerini oluşturdukları anayasanın güvenliğidir (Aristoteles, 2012b; s 74). Fakat birçok anayasa türleri olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda yurttaşın tek bir iyiliği olduğunu söyleyemeyiz. O halde bu noktada iyi yurttaş ile iyi kişi arasında bir fark oluşur. Çünkü iyi kişiye iyiliğini veren tek şey eudaimonia yaşamına katılma derecesidir. Ayrıca yurttaşla yönetici arasında da belli ayrımlıklar vardır. Çünkü yurttaş ile yöneticinin işi aynı olmadığı için iyilikleri de farklıdır. Fakat Aristoteles'in siyasal yönetiminde yöneten ve yönetilen ilişkisi daimi olmadığı için bir yurttaş buyruklar vermediği kadar, zamanı geldiğinde buyruklara riayet etmesini de iyi becermelidir.

Dolayısıyla itaat eden yurttaşın erdemi ile yöneten yurttaşın erdemi bu noktada ayrılmaktadır: Yönetici için özel nitelik ya da iyilik akıldır, yurttaş için ise doğru bilgi.

Çeşitli anayasa türleri ve onlara denk düşen yurttaş tanımları olduğunu kabul etmek zorunda kalan Aristoteles siyasal yönetime uygun yurttaşın iyiliğini, özgürlerin özgürler tarafından yönetmesinde görür (Aristoteles, 2012b; s 76). Aristoteles'in özgürlük görüşünü ele aldığımız daha evvelki bölümde, özgürlüğü eylem ve etkinlik düzeyinde değerlendirmiş ve öznenin özgürlüğünü, başlangıcı kendisinde olan şeyleri yapıp yapmaması ile sınırlandırmıştı. Çünkü insan eylemlerinin başlangıcı görünüyordu (Aristoteles, 2007; 1112 b30). *Yapılması elimizde olan şeyleri yapmamak da elimizdedir; hayır demek elimizde olan şeylere evet demek de elimizdedir* (Aristoteles, 2007; 1113 b5). Öyleyse iyi bir kişi olmayı, iyi bir yurttaş olmayı istemek elimizde olduğu gibi kötü bir kişi olmak da elimizdedir. Bu görüşe *Politika*'da bir takım unsurlar ilave olunur. Bazı canlılar sırf doğaya, bazıları alışkanlıklara göre yaşar. İnsan ise bu ikisinin yanı sıra akılsal yana göre de yaşar. Bu sebeple iyi bir kişi olmak için bu üçü uyumlu bir şekilde o kişi üzerinde tatbik edilmelidir. Kuşkusuz iyi kişi ile kast edilen, özgür kişidir. Bu belirlenimleri ancak özgür kişilerin niteliklerini taşıyabilecek kişiler taşır. Kimdir bu özgür kişiler?

Aristoteles'in varlık görüşünde insan beden ve ruh olarak ayrılmaz bir şekilde tanımlanmasına mukabil, ruhun akılsal yana sahip olması sebebiyle ruh bedenden ve akılsal yan ise insanın sahip olduğu tüm yetilerden üstün görünmektedir. Ruhun bedene önceliği beden ruh kadar değerli olmadığına işaret eder. Bu sebeple her hangi bir kişinin iyiliği onun sadece ruhsal iyiliğine ya da sadece bedensel iyiliğine bağlı değildir. Her iki yanının iyiliğine bağlıdır ve zorunlu olarak bunları gerektirir. Özgür kişiyi de iki yanı üzerinde sınırsız özbelirlenim gücü taşıyan kişi olarak görmek gerek. Bu sebeple özgür kişinin özbelirlenim gücünü daha da artırmak için doğal yapısına uygun alışkanlık ve eğitim verilmelidir. Bedenin ruhtan önce olduğunu, akılsal yanın akılsal olmayan yandan sonra geldiğini düşünen Aristoteles burada ilkin alışkanlığa iş düştüğünü düşünür. Çünkü çocuklar doğumlarından itibaren akılsal yanın sözünü değil, kör arzu ve doğal iştahlarının, tutkularının sözünü dinlerler. Onun içindir ki vücudun bakımı zihnin bakımından önce gelmelidir (Aristoteles, 2012b; s 226). Belli başlı yaştan sonra ise bu eğitim ruhun akılsal yanına yönelmelidir. Fakat Aristoteles bu iki tür eğitimin ne gibi bir eğitim olacağını nasıl yürütüleceğine ilişkin görüş ayrılığı

olduğunu farkındadır. Çünkü insanlar, ne gibi şeylerin erdeme götürdüğünü bilmedikleri gibi farklı şeyleri de erdem olarak göre biliyorlar. Bu sebeple eğitime ilişkin ortak bir anlaşmaya varamıyorlar. Fakat Aristoteles eğitimin yöneleceği hedefin ölçütü olarak özgür kişiyi alır. Yasa aracılığıyla düzenlenen eğitimin amacı özgür kişilerin bedensel ve ruhsal yetilerini sonuna kadar kullanabilmeleri için tüm engelleri ortadan kaldırmaktır. Demek ki eğitim, Aristoteles'in ifadesiyle, hem erdeme hem de faydaya hizmet edecek şekilde düzenlenmelidir. Bildiğimiz gibi erdem eudaimonia yaşamında eylemlerin ve etkinliklerin sınırını belirler. Fayda ise eudaimonia yaşamının etkinliğini artıran şeydir. Mesela okumak, yazmak, müzik dinlemek, beden eğitimi eudaimonia yaşamına katkı sağlar, erdem ise bunlara sınır çizer. Sonra özgür adama yakışmayacak türden faydalı şeyler vardır ki bunlar aşağılaştırıcı işler ve etkinlikler sayılırlar. Sözcüğü vücutun sağlığı üstünde bozucu etkisi olan veyahut da para karşılığı yapılanların tümü, Aristoteles'e göre, insanların ruhunu ya da zekasını, erdemin istek ve etkenlikleri için kullanışsız kılan aşağılaştırıcı etkenlik ve bayağı işler arasındadır (Aristoteles, 2012b; s 234). Buradan eğitimin ve özgür kişinin yaşamının bir diğer amacı hasıl olur: skole (boş zaman etkinliği). Bu etkinlik, bizzat kişilerin zihin, sanat ve düşün yaşamına bağlı gerçekleştirdikleri etkinliktir. Bu etkinlik tüm türlerini aşarak mutluluğa en çok katkıyı sağlar. Her kişi kendi kişiliğine ve yatkınlıklarına göre boş zaman etkinliklerini belirledikleri ve bu zaman (skole), hem onların ruhsal hem de karakter erdemlerinde birtakım yeni erdemler geliştirdikleri için kesinlikle eğitimsiz kişileri veya kendi kendini akılsal yanları ile idare edemeyen kişileri kapsamaz. Sadece özgür kişiler kendi iç değeri olan şeyleri yapmak için... inceliklerle bezenmiş boş zaman olan bir yaşam sürebilirler (Aristoteles, 2012b; s 222).

Demek ki bütün insanların mutluluk ve iyi yaşam arzuladıkları halde bazıları bunu elde edebilecek, bazıları ise bunu elde edemeyeceklerdir. Çünkü başa dönüp tekrar edecek olursak mutlu ve iyi yaşamı(eudaimonia'yı) mümkün kılan en temel iki hususa vardır; Amaç(lar) ve araç(lar). İyi amaçları ve bu amaçlara götüren iyi araçlar dışında tüm eylemler ve etkinlikler insanın mutluluk yaşamını baltalamaktan başka bir işe yaramazlar. Amaçları ve araçları düzgün seçmek veya en iyi olanlarını seçmek için ise Aristoteles'in özgür kişi dediği kişilerin meziyetini taşımak elzemdir. Özgür kişi kölenin tam karşıtı olarak kendi yaşamını, kendi akılsal yanından hareketle belirleme

gücüne sahip bir kişi olduğu için amaçları ve araçları nasıl seçeceğini, seçerken neleri gözeteceğini en iyi o bilir.

Söylenenleri özetleyecek olursak, demek ki öznenin mutlu ve iyi yaşamının dış iyileri iki farklı kategori altında toplanır. 1) Politika'ya: uygun anayasa ve yasaların bulunması ve eğitim. 11) Bahta: kader dediğimiz şeye: çünkü soylu ve özgür doğum ve mülkiyet bunlarla ilgili görülmektedir. Bunlar adaleti ve eşitliği sağlayan keyfiyetlerdir. Bu keyfiyeti taşımayan kölelerden iyi yaşam kurulamayacağı gibi ipsiz sapsız yoksullardan da kurulamaz. Aristoteles'in aşağı sınıfların, beden işçilerinin, kölelerin, tüccarların, tarımcıların, zanaatkârların devlette payı olmadığı düşünmesinin iki temel gerekçesi vardır: 1) Yaptıkları işlerin iyi bir yaşama katılmalarını engelledikleri ve ortaya erdem koymalarını güçleştirdikleri için. 11) İkincisi bilhassa kölelere ilişkindir, onların, yani kölelerin doğaları gereği iyi yaşamdan pay alamadıkları için. Bu iki sebepten dolayı onlar yurttaş olarak devlet içinde yaşayamazlar, sadece yurttaşların iyi yaşamaları için zorunlu gereksinimleri üretmekle yaşayabilirler. Onların iyilikleri, yurttaşların iyilikleri ile sınırlıdır. Politika ise özgür olmayan ve mutluluktan pay almayan kişileri değil bunlar haricinde kalan özgür kişilerin yaşamalarını, iyi yaşama çevirmek için çalışır. Aristoteles göre, akılsal yanı zayıf biri kendi özgüçlerini olumlayamayacağı gibi, iyi yaşama da katılamaz, ahlaki yaşama da. Aristoteles aptallığı, iyiliğin önünde duran bir engel olarak görür (MacIntyre, 2001; s. 231).

DEĞERLENDİRME

İkinci Kısım

Birinci kısımdan ikinci kısma geçişte Aristoteles'in insan tasavvuru netlik kazanır. Birinci kısımda Aristoteles insandan, ikinci kısımda özgür insandan bir başka deyişle yurttaştan bahseder. *Politika* kitabı Aristoteles'in insan ve yurttaş tanımına bakmak için en uygun yerdir. Yukarıda gördüğümüz gibi yurttaş ve insan tanım ve mahiyetçe farklı şeylerdir. Her yurttaş insan olduğu halde, her insan yurttaş değildir. Bu ayrımın çıkış noktası, Aristoteles'in varlık görüşünün bir uzantısıdır: Ruhun bedene önceliği, akılsal yanın, akılsal olmayan üzerinde hâkimiyeti, yöneten ve yönetici ilişkisini yaratır. Yani doğaca insanların bir kısmı, akılsal yanlarını etkin şekilde kullanan kimselerdir, bu kişiler yönetici olmaya en uygun kişilerdir. Bir kısmı ise yaşamlarını beden güçleri ile geçinen kölelerdir, yani yönetilenler. Yöneten ile yönetileni birleştiren doğal bir zorunluluk vardır, Aristoteles'e göre. Bu zorunluluk ortak çıkara dayanır. Ve zorbalığın, aynı şekilde haksızlığın bu ilişkide bulunmadığını göstermeye çalışır. Bunun için Aristoteles eylem ile üretim arasındaki farktan yola çıkar, kölenin bir araç mı, yoksa bir mülkiyet mi olduğunu tartışır. Her ne kadar köleler üretim için kullanılabilir araç olsalar da köleler esas itibariyle mülkiyettir, efendinin mülkiyeti. Aristoteles bu iddiasını, kendisinin de ifade ettiği gibi, gözlemlere dayanır. Köle veya uşak canlı araçtır araç olmasına ama üretime yarayan bir araç değil. Çünkü üretmek kendisinden başka bir şeyi üretmeyi amaç edinir ve araçlar da bu doğrultuda kullanılır. Fakat köleler efendilerinin yaşamlarını olanaklı kılan mülkiyet türünden araçlardır, mülkiyet konusu olarak köle, eyleme yarayan şeylerden biridir (Aristoteles, 2012b; s 12). Yaşam ise üretim değil, eylemdir. Efendisinin yaşamını olanaklı kılan köle, efendisinin iyi bir şekilde yaşayıp gitmesinin bir parçasıdır ve kölenin tüm yaşamı ona bağlıdır. Efendi ise kendi kendisine sahip olan bir kimse olarak köleye bağlı değildir. Doğadan kendi kendisinin olmayan, bir başkasına bağlı olan bir kimse doğadan köledir (Aristoteles, 2012b; s 12). Görüldüğü gibi Aristoteles yöneten ve yönetilen sınıfları

insanın ruhsal yapısından hareketle tanımlar. Çünkü nasıl ki insanın akılsal yanı, bedeninin arzu ve isteklerini belli ölçüler içinde gerçekleştirmelerini sağlıyorsa, bu bağlamda akılca yetkin kişiler, bedence iyi durumda olan fakat akılca iyi durumda olmayan kişileri yönetmeleri doğaya uygundur. Zihnin beden üzerindeki yönetimi, efendinin kölesini yönettiği gibi mutlaklıdır (Aristoteles, 2012b; s 13). Bunun tersinin olması veya aralarında eşitliğin gerçekleşmiş olması ikisi adında da zararlıdır. Çünkü doğada, doğaca üstün olan canlılar doğaca zayıf canlıları araç olarak kullanabilmektedirler. Bununla birlikte, yönetme ve yönetilme insanlar arasında görülmektedir. Bu nedenle özgür kişinin köle, erkeğin dişi, adamın oğul üstündeki yönetimi(egemenliği) hep doğaldır (Aristoteles, 2012b; s 28). Fakat aralarındaki yönetim şekli hepsi için uygulanamaz. Çünkü ruhun düşünme yetisi: kölelerde hiç yoktur, kölenin tek meziyeti sadece efendisinin emirlerini yerine getirmedeki gösterdiği başarıdır; kadınlarda var ama işlemez, çocukta daha gelişmemiştir (Aristoteles, 2012b; s 28). Bu sebeple bunlar arasında yönetim ilişkisi ve sahip oldukları erdemler farklı farklıdır. Aristoteles köle ve efendi arasında var olan yönetim ilişkisine inancı tamdır. Bu ilişkinin mahiyetini tutarlı bir şekilde açıklayabiliyor. Fakat kölenin de bir insan olduğunu kabul eden Aristoteles (Aristoteles, 2012b; s 27), köle ile özgür kişinin farkını ortaya koymakta hayli güçlük çeker. Yani bir insanın doğadan köle olduğunu bildiren yargı nedir sorusuna Aristoteles tam bir cevap veremez.

...doğa özgür kişilerle kölelerin bedenlerini ayrı ayrı yapmayı amaçlamıştır: Köleler zorunlu kol işleri için yeterince güçlü, özgür kişiler ise bu çeşit işlere yarayamayacak bir biçimde, dimdik ama bir devlet yurttaşı yaşamı için uygun olarak yaratılmıştır. Fakat doğanın amacı böyle olabilirse de, tersi sık sık görülmektedir. Özgür kişilere yakışır bir bedeni olan, ama zihni olmayan yahut zihni uygun olmakla birlikte bedeni uymayan insanlar vardır (Aristoteles, 2012b; s 14).

Demek ki özgür kişiler ile köleler arasında doğanın koyduğu ayırım kesinlikle bedene dayanamaz. Ama zihni de dayanmaz, çünkü zihnin niteliğini görmek beden niteliğini görmekten çok daha zordur (Aristoteles, 2012b; s 14). Fakat Aristoteles'in üzerine biraz daha gidilirse, *Nikomakhos'a Etik*'te savunmuş olduğu teori olan, erdemlerin ve kötülüklerin hiç birinin insanın doğasında hazır ve nazır bulunmadığı teorisi bu soruna iyi bir yanıt olarak sunabilir. Aristoteles her ne kadar burada sadece karakter erdemlerine işret etse de düşünce erdemleri için de aynı şey geçerlidir:

Erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız var, alışkanlıkla da, onları tam olarak geliştiririz (Aristoteles, 2007; 1103 a25). Bu istisnasız her insan için geçerlidir. Fakat bu, her kişinin eşit bir biçimde düşünce ve karakter erdemlerinden pay alacağı anlamına kesinlikle gelmemektedir. Her kişi arzu duyarak eyleme geçer, fakat ne her kişinin arzusunun şiddeti, ne arzu nesnesi, ne de onu elde etme biçimleri bir ve aynıdır. Bu nedenle her özne kendini dünyada eşi benzeri bulunmayacak bir tarza kurar. Bu, insanın başka bir insandan üstün olduğu cihetler olduğu gibi aşağılık cihetleri de olmasının doğal olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar. Böyle bir durumda öznenin aşağılık ve üstünlük cihetlerine bakarak değil, sadece, onun kendi özsel güçlerini ne biçimde açığa çıkardığına ve kendisinden ne kadar memnun kaldığına bakarak, iyi veya kötü, özgür veya özgür olmadığına dair yargı verilebilir.

SONUÇ

Aristoteles *Nikomakhos'a Ethik'e* Platon'un eleştirisi ile başlayıp sonunda, en iyi yaşamı tüm pratik kaygılardan azade sadece düşünsel temaşa ile meşgul bir yaşam olarak tasavvur ederek Platon'a yaklaşmış olmasına rağmen, bu tartışmalardan geriye insan doğası, ahlak ve ahlaki yaşamın gereklerine ilişkin çok değerli bilgiler kalmıştır. O bilgiler ki, onlardan hareketle, bugün yaşamını ahlaki bir zeminde kurmak isteyen her öznenin bu isteği ile kendi doğasının somutlaşması arasında kaçınılmaz bir münasebetin varolduğunu açık seçik değerlendirme olanağını taşıyoruz.

Evet, kendi kendisine sahip olan insanın kendi özünü belirleme özgürlüğüne doğadan sahiptir. Yani öznenin sınırsız öz belirlenim gücü olarak özgürlüğü vardır. Tanrı düşüncesine bağlanan öz olarak özgürlüğü değil, düşünce ve eylem özgürlüğü (Camus, 2012; s. 70). Bu özgürlük sayesinde ki insan, "*Bir bilgin de olabilir, ceketi omzunda*", "*şapkası yana kaykılmış Bir ozan da*", "*bir altın arayıcı da*"⁴. Tam bu nedenle Aristoteles insanı kendi eylemlerinden, duygularından ve etkinliklerinde sorumlu bir canlı olarak görüyordu. İnsan her şeyi yapabilir ama insanca, pek insanca yaşamak isteyen her insan, kendi varlığında bulunan en değerli yana göre, akılsal yana göre yaşamak, yaratmak ve eylemek durumdadır. Ardından ise iyi yaşam gelir ki, İyi yaşam insan ruhunun erdeme ve akla uygun etkinliğinin bir sonucu olarak oluşur. Aristoteles Platoncu anlamda iyi ideasının peşinden koşmaz, onun aradığı şurada olan insanın gerçek iyiliğidir. Bu iyilik ise şüphesiz kendi doğasını en mükemmel şekilde gerçekleştirmektir(eudaimonia'dır). Bu nedenle insan için tespit edilen bu ilke politik ve etik bilimleri gibi diğer insan bilimlerinin varlık nedenidir. Aristoteles'in bu iyilik kavrayışı kuşkusuz her türden felsefi söylemleri de incelemektedir.

Fakat Giriş'te belirtildiği gibi bilginin hayata aktarılması güç olan durumlarda öznenin güçleri sınırlanmıştır. Bu sınırlanma öznenin karakter ve düşünsel yanlarının

⁴ Edip Cansever, Bir Yitişten Sonra

gelişiminin sınırlanmasıdır. E. Fromm'a göre eğer optimum bir gelişmeye ulaşırsak, yalnızca özgür, güçlü, akıllı ve neşeli değil, aynı zamanda psişik yönden de sağlıklı oluruz. Bunu başaramadığımız durumlarda ise, bağımlı, güçsüz, mecaliz, bıkkın olur ve çöküntü içinde kalırız (Fromm, 2003; s. 133). Oysa iyi yaşam da tam da kişinin güçlülüğü üzerine yükselir. Kişi bu gücü, Aristoteles'in deyişiyle, tanrısal yanı olan, akılsal yanından alır. Akılsal yan ise toplumsal ve bireysel yaşamı belirleyen değerli bir araçtır. Zira insan, yukarıdaki Aristoteles'in akıl yürütmesinden çıkarabileceğimiz bir sonuca göre, kendi doğasını –buna amaç yahut da en iyi de diyebiliriz- ancak ve ancak akılsal yan ile kurar, geliştir, yeşertir ve muhafaza edebilir. Tüm bu anlamalarda akılsal yan sadece insan doğasının değil, insan doğasının gelişimi sürecine eşlik eden ahlakın da varlık nedeni olarak iş görür.

Fakat toplumsal gerçekliği yöneten güç hiç bir zaman gerçek anlamıyla akıl değildi; ama bugün aklın her türlü özgül eğilim ya da tercihten arındırılması, artık onun insan eylemleri ve hayat tarzları hakkında bir yargıda bulunma görevine bile sırt çevirdiği bir noktaya ulaşmıştır. Akıl, bu görevini, dünyamızı fiilen teslim almışa benzeyen çatışan çıkarılara devretmiştir (Horkheimer, 1998, s. 59).

Aklın özneye yabancılaştığı bu durumda öznenin iyi yaşamı ve yaşama gücü elinden alınmış sayılır. Çünkü özne sadece onun aracılığıyla kendi doğasını gerçekleştirebilir, sadece onun aracılığıyla ahlaki bir dünya inşa edebilir. Dolayısıyla yaşamı şekilsizleştiren ve insan doğasına uygun olmayan şekilde çarpıtıcı bir toplumda insan ne ahlaki eylemde bulunabilir, ne de iyi yaşam sürebilir. Bu nedendir ki sınırlanmış özne hiçbir ahlaki mesuliyet taşıyamaz/taşıyamaz.

KAYNAKÇA

- Adorno Theodor W. (2012), *Ahlak Felsefesinin Sorunları*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis yay.
- Adugit Yavuz, (2013) *Etikte Akıl ve Duygu Çatışması*, Kocaeli, Umuttepe yay.
- Aristoteles, (2012a) *Fizik*, çev. Saffet Babür, İstanbul , Yapı Kredi Yayınları
- Aristoteles, (2014) *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Sosyal yay.
- Aristotel, *Metafizika*, (2008)çev. Arif Tağıyev, Bakı, Mütercim yay.
- Aristoteles, (2007) *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür, Ankara, Bilgesu yay.
- Aristoteles, (1989) *Organon I Kategoriyalar*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı yay.
- Aristoteles, (1952) *Organon V Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, İstanbul, Milli Eğitim Bakanlığı yay.
- Aristoteles, (2006) *Poetika*, çev. İsmail Tunalı, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Aristoteles, (2012b) *Politika*, çev. Mete Tuncay, İstanbul, Remzi Kitabevi
- Aristoteles, (2011) *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara, Birleşik yay.
- Arslan Ahmet, (2003) *Felsefeye Giriş*, Ankara, Adres Yayınları,
- Arslan Ahmet, (2007) *İlk Çağ Felsefe Tarihi Aristoteles*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi yay.
- Badiou Alain, (2013) *Etik*, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Metis yay.
- Badiou Alain, (2015) *Gerçek Mutluluğun Metafiziği*, çev. Murat Erşen, İstanbul Monokl yay.
- Bauman Zygmunt, (2012) *Akışkan Aşk*, çev. Işık Ergüden, İstanbul, Versus yay.
- Bauman Zygmunt, (2011) *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul Ayrıntı yay.,

- Brenkert George B. (1998) *Marx'ın Özgürlük Etiği*, çev. Yavuz Al, İstanbul, Ayrıntı yay.
- Callinicos Alex, (2009) *Marx'ın Devrimci Fikirleri*, çev. Atilla Tuygan, İstanbul, Antikapitalist yay.
- Camus Albert, (2012) *Sisifos Söyleni*, çev. Tahsin Yücel, İstanbul, Can Yayınları
- Cevizci Ahmet, (2001a) *Metafiziğe Giriş*, İstanbul, Paradigma yay.
- Collingwood R. G., (1999) *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge yay.
- Copleston Frederick, (2013) *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea yay.
- Erkızan H. Nur Beyaz, (2012a) *Aristoteles Yazıları Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, İstanbul, Sentez yay.
- Erkızan H. Nur Beyaz, (2012b) *Aristoteles Yazıları Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul, Sentez yay.
- Erkızan H. Nur Beyaz, (2012c) *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, İstanbul, Sentez yay
- Freire Paulo, (1991) *Ezilenlerin Pedagojisi*, çev. Dilek Hattatoğlu, İstanbul, Ayrıntı yay.
- Fromm Erich, (1993) *İnsanda Yıkıcılığın Kökenleri*, çev. Şükrü Alpogut, İstanbul, Payel yay.
- Fromm Erich, (1994) *Kendini Savunan İnsan*, çev. Necla Arat, İstanbul, Say yay.
- Fromm Erich Fromm, (2003) *Sahip Olmak ya da Olmamak*, çev. Aydın Arıtan, İstanbul, Arıtan yay.
- Horkheimer Max, (1998) *Akıllı Tutulması*, çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis yay.
- MacIntyre Alasdair, (2001) *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan, İstanbul , Ayrıntı yay.
- MacIntyre Alasdair, (2001) *Etik'in Kısa Tarihi*, çev. Hakkı Hünler&Solmaz Zeylüt Hünler, İstanbul, Paradigma yay.
- Marx Karl, (2011) *1844 El Yazmaları*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol yay.
- Marx Karl, (1969) *1844 El Yazmaları*, çev. Murat Belge, İstanbul, Payel yay.

Marx Karl, Friedrich Engels, (2013) *Alman İdeolojisi*, çev. Sevim Belli, Ankara, Sol yay.

Marx Karl, (2009) *Hegel'in Hukuk Felsefesine Giriş*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol yay.

Marx Karl, (1976) Engels Friedrich, *Kutsal Aile ya da Eleştirel Eleştirinin Eleştirisi*, çev. Kenan Somer, Ankara, Sol yay.

Marx Karl, (2013) *Yabancılaşma*, der. Barışta Erdost, Ankara, Sol Yayınları, Ollman Bertell, (2012) *Yabancılaşma*, çev. Ayşegül Kars, İstanbul, Yordam yay.

Ötken Kaan. H., (2011) *Aristoteles*, İstanbul, Say yay.

Peffer R. G., (2001) *Marksizim, Ahlak ve Toplumsal Adalet*, çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Ayrıntı yay.

Platon, (2000) *Sofist*, çev. Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınlar

Popper Karl, (1989) *Açık Toplum ve Düşmanları*, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi

Porphyrios,(1986) *İsagoge*, çev.Hamdi Ragıb Atademir, İstanbul, Remzi Kitabevi

Ross David, (2002) *Aristoteles*, çev. Özcan(Yalçın) Kavasoglu, İstanbul, Kabalcı yay.

Russell Bertrand, (1997) *Sorgulayan Denemeler*, çev. Nermin Arık, Ankara, Tubitak yay.

Sartre Jean Paul, (1964) *Varoluşçuluk*, çev. Asım Bezirci, İstanbul, Dönem yay.

Spring Joel, (2014) *Özgür Eğitim*, çev. Ayşen Ekmekçi, İstanbul, Ayrıntı yay.

ÖZGEÇMİŞ

İlkokul, ortaokul ve lise eğitimini Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı Bakü Atatürk Lisesi'nde tamamladıktan sonra, lisans eğitimi için Kocaeli Üniversitesi Felsefe bölümünde eğitime başladım. Ardından Anadolu Üniversitesi Açık öğretim fakültesi Uluslararası İlişkiler bölümüne kayıt yaptırdım. Felsefe lisanstan mezun olur olmaz gene aynı Üniversitede felsefe Yüksek lisansa başladım.