



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

PHRONĒSIS:
ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNDE ETİK VE POLİTİKA İLİŞKİSİ

Hayrettin Furkan Livan

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2016

PHRONĒSĪS: ARİSTOTELES DÜŞÜNCEİNDE ETİK VE POLİTİKA İLİŞKİSİ

Hayrettin Furkan Livan

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

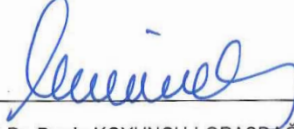
Siyaset Bilimi Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

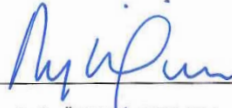
Ankara, 2016

KABUL VE ONAY

Hayrettin Furkan LİVAN tarafından hazırlanan "Phronēsis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi" başlıklı bu çalışma, 17 Haziran 2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Berrin KOYUNCU-LORASDAĞI (Başkan)



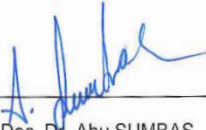
Prof. Dr. Aylin ÖZMAN-ERKMAN



Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER (Danışman)



Yrd. Doç. Dr. Metin YÜKSEL



Yrd. Doç. Dr. Ahu SUMBAS

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Sibel BOZBEYOĞLU

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezin/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezin/Raporumun 2. yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

17.06.2016



Hayrettin Furkan Livan

ÖZET

LİVAN, Hayrettin Furkan. *Phronēsis: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2016.

Aristoteles, Batı düşünce geleneğinin kökenlerini inşa eden argümanlarıyla günümüzde de devam eden politika teorisi tartışmalarına bir çok açıdan etki etmektedir. Aristoteles'i önemli kılan kilit kavram olarak *phronēsis*, bireysel düzlemde etiği, *polis* – toplum, devlet, yöneticiler/yasa yapıcılar- düzleminde ise politikayı bir bütün olarak kurar. *Phronēsis*in ikili yüzü, bir tarafta bireyin her günlük yaşantı içinde nasıl eylemesi gerektiğine dair pratik failliği ifade eden etik sorumluluk meselesi olarak, diğer taraftan yurttaşların erdeme uygun bir yaşam sürmesini sağlayarak *eudaimonia* (mutluluk) amacına yönlendirecek politikanın karar vasfı olarak karşımıza çıkar. Bu çalışmanın çıkış noktası, çağdaş politika teorisinin biyopolitikadan hermeneutiğe, pratik felsefeden dekonstrüksiyona uzanan tartışmalarına kökensel anlamda kaynaklık eden *phronēsis*in ikili yapısını Aristoteles'in etik ve politika argümanlarında takip etmeyi sağlayacak *epokhal* bir okuma yapmaktır. *Epokhal* okumayı yapmayı sağlayacak tarihsel ve düşünsel dönemselliğin değerlendirilmesi ve etik ile politika argümanlarını temellendiren fizik ve metafizik tartışmaları da tezin amacına ulaşmasını sağlayacak önemli hususlardır. Böyle bir okuma sayesinde, karar vasfıyla sürekli irtibat halinde tutulması gereken politik olan tarifinin değişken muhtevasını anlaşılır kılmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Phronēsis, etik, politika, Aristoteles, erdem, *eudaimonia*, pratik felsefe.

ABSTRACT

LİVAN, Hayrettin Furkan. *Phronēsis: The Relationship Between Ethics and Politics in the Aristotelian Thought*, Master's Thesis, Ankara, 2016.

Aristotle's influence on Western political theory can also be seen in contemporary political theory from various aspects. *Phronēsis* is a key concept that makes Aristotle significant, precisely because it establishes ethics in an individual framework as well as politics within the framework of the polis – society, the state and rulers/legislators – as a whole. The dual face of *phronēsis*, on the one hand, reveals itself as an ethical responsibility that enables the individual how to act in the everyday life; on the other hand, it provides the individual to pursue a life based on virtue according to *eudaimonia* (happiness) as a state of decision of politics. The point of departure of the thesis is to do an *epochal* reading of the dual face of *phronēsis* which is located at the roots of contemporary political theory – ranging from biopolitics to hermeneutics, practical philosophy to deconstruction. The examination of historical and intellectual periodization that enables the *epochal* reading, and physics and metaphysics that condition the ethical and political argumentation, are crucial elements that allow us to reach the main goal of the thesis. Thanks to such a reading, it is aimed make clear the differential character of the political which must be kept in connection with the state of decision.

Keywords

Phronēsis, ethics, politics, Aristotle, virtue, *eudaimonia*, practical philosophy.

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: ARİSTOTELYEN <i>EPOKHĒ</i>: TARİHSEL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE	10
1.1. ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNDE <i>POLİS</i> VE YURTTAŞLIK	13
1.1.1. <i>Polis</i> , Yasa Yapıcılar ve Politik Rejimler	14
1.1.2. Aristoteles'te Politika ve Yurttaşlık	20
1.2. PRESOKRATİKLERDEN PLATON'A: ERDEM VE BİLGELİK	26
1.2.1. Presokratikler ve Aristoteles	26
1.2.2. Platon: Aristotelyen <i>İyinin</i> Kaynakları	35
1.2.2.1. <i>İdea</i> ve <i>Form</i>	38
1.2.2.2. Etik ve Politika	41
2. BÖLÜM: ARİSTOTELYEN POLİTİKANIN METODOLOJİK ÇERÇEVESİ: METAFİZİK VE <i>PHRONĒSİS</i>	47
2.1. METAFİZİK VE POLİTİKA	47
2.1.1. Mevcudiyet	49
2.1.2. Devinim ve Zaman	61
2.1.3. Ontolojik Fark	70
2.2. ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNDE <i>PHRONĒSİS</i>	77
2.2.1. <i>Sophia</i> , <i>Phronēsis</i> ve <i>Poiesis</i> Ayrımı	77
2.2.2. Politika ve Etik Metinlerinde <i>Phronēsis</i>	84

3. BÖLÜM: PHRONĒSĪS'İN İZİ	92
3.1. <i>PHRONĒSĪS</i> VE HAKİKÂT MESELESİ	92
3.1.1. <i>Episteme</i> ve <i>Sophia</i>	93
3.1.2. <i>Techne</i> ve <i>Poïesis</i>	104
3.2. <i>PHRONĒSĪS</i> VE KARAR	112
3.2.1. <i>Boulesis</i> ve <i>Prohairesis</i>	113
3.2.2. Erdemler, Adalet ve Dostluk	119
3.3. <i>PHRONĒSĪS</i> VE TAMAMLANMIŞLIK MESELESİ	126
3.3.1. <i>Eudaimonia</i> ve İyi	127
3.3.2. Bilgelik ve Politika: Ortak Yaşama Dair	132
SONUÇ	150
KAYNAKÇA	156
EK 1: TEZ ORJİNALLİK RAPORU	163
EK 2: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU	165

GİRİŞ

*Siyasi düşünce geleneğimiz tam olarak Platon
ve Aristo'nun öğretileri ile başlar...*
(Arendt, 2012:31)

Politikayı konu edinen her çalışma, bir şekilde, Antik Yunan düşünce geleneğinden bahsetmek durumundadır. Karşımıza neredeyse bir zorunluluk olarak çıkan bu durum, yazılan metnin düşünce tarihini konu edinmiş olmasını, hatta teorik ya da felsefî bir çalışmanın ürünü olmasını gerektirmez. Zira, üzerinden iki bin yılı aşkın bir zaman geçmiş olmasına rağmen, halen günümüzde Antik Yunan'ın diliyle konuşmaktan kaçınılamamaktadır. Bunun nedeni büyük oranda, Antik Yunan'ın iki önemli düşünürü olma sıfatını fazlasıyla hak eden *Platon* ve *Aristoteles*'in sistemik bir şekilde inşa ettikleri düşünce yapısının özgünlüğüne dayanır.

Günümüzün *politikaya* dair kavramsal çerçevesinin –tamamen olmasa da- Antik Yunan'dan miras kaldığını söylemek yanlış olmaz. Bu kavramsal çerçeve, tarihsel seyri içerisinde bir çok uğrakta dönüşüme uğramış ve görünür hâle geldikleri tarihsel koşullarla birlikte farklı anlamları da ifade etmiştir. Ancak, Antik Yunan düşüncesinin kuruculuğu halihazırda süregelmektedir. Martin Heidegger bu durumu izah ederken, bugünün felsefesinin çoğunlukla, Antik Yunan'ın *güvenli olmayan* kavramsallığıyla sürdüğünü söylemektedir. (Kisiel ve Sheehan, 2007:168) Bu kavramsallık güvenli değildir; çünkü Antik Yunan düşüncesi, aynı zamanda, bugünün düşünce *krizini* de temellendirmektedir.

Jacques Derrida'ya (2006) göre, felsefe tarihinin Antik Yunan düşüncesiyle ilişkisi, basitçe, Batı-merkezci bir belirlenimi ya da tarihselciliğin etkisini ifade etmez. Öyle ki, örneğin, “Platon'un Husserl'in gözünde, telos'u hâlâ karanlıkta uyumakta olan felsefî bir aklın ve görevin kurucusu olması; Heidegger için ise varlık düşüncesinin unutulduğu ve felsefe olarak belirlendiği anı işaretliyor olması, bu fark ancak Yunanlı olan bir ortak

kökün nihayetinde belirleyicidir". (Derrida, 2006:65) Antik Yunan düşüncesinin kuruculuğu, günümüzün çağdaş düşünürleri/politika teorisyenleri tarafından eleştirilse de, kaçınması oldukça güç bir mesele olarak karşımızda durmaktadır. Bununla beraber, Antik Yunan düşüncesinin hangi hususlarda kurucu sayılabileceğini anlamak önemlidir.

Antik Yunan düşüncesinin kurucu vasfı, yalnızca kavramsal çerçeveyi belirlemekle ortaya çıkmaz; aynı zamanda, dünyayı algılama ve içinde bulunduğumuz koşulları *düşünme* biçimimizi de belirler. Aristoteles'in bu minvalde ele alınması gerekliliği de, Antik Yunan düşüncesinin *kurucu* vasfını açığa çıkaran bazı noktalara temas etmeyi gerektirmektedir.

O halde, bu çalışma için önem arz eden bir diğer husus, Aristoteles düşüncesinin hangi düşünsel bağlamda ele alınacağı meselesidir. Raffaello Sanzio tarafından 16. yüzyılda resmedilmiş ünlü *Atina Okulu* tablosunda Platon ve Aristoteles hararetli bir tartışma içerisinde tasvir edilir. Resmin tam ortasında, Platon bir eliyle gökyüzünü işaret ederken, Aristoteles yeri göstermektedir. Burada resmedilen kişilerin Platon ve Aristoteles olduğu kesindir; çünkü, yukarıyı gösteren Platon'un elinde *Timaeus*, Aristoteles'in elinde ise *Nikomakhos'a Etik* isimli kitapları taşıdıkları görülür. Platon ve Aristoteles'in çevrelerinde; yazan, konuşan, insanları seyreden veya yalnızca durup düşünen onlarca kişi bulunmaktadır. (Haas, 2012:9) Bu eserde öne çıkan tüm ayrıntılar, Raffaello'nun 16. yüzyıl Rönesans tecrübesi içinden, Antik Yunan düşünce geleneğini nasıl yorumladığına dair ipuçları barındırmaktadır.

Bu tasvirde, Antik Yunan düşünce geleneğinin klasik bir okuması karşımıza çıkar. Bu yoruma göre, Platon'un gökyüzünü işaret etmesi *idealar öğretisini* sembolize etmektedir. Platon'un tartışmakta olduğu Aristoteles ise; yeri göstererek, Platon'un *idea* öğretisinin eleştirisini barındıran, bu bağlamda somut olana yönelmiş ve dünyanın pratik minvaliyle ilgili olan düşüncelerin ifadesi olarak resmedilmektedir. Özetle, bu klasik okuma Platon ile özdeşleştirilen idealizm ile realizmle özdeşleştirilen Aristoteles'in Platon eleştirisi arasındaki farkı gözetmektedir. (Brun, 2008:23).

Klasik Antik Yunan yorumu bugünün dünyası için de oldukça büyük önem ve kökensellik arz eden argümanlar üzerine kuruludur. Raffaello'nun eserinde Platon'un

Timaeus'u, Aristoteles'in ise *Nikomakhos'a Etik* kitabını taşıyor olması, yerinde bir tespit olarak karşımıza çıkar. Zira, *Timaeus* metni; Platon'un orta çağ teolojisini ve modern düşüncenin temel Platoncu argümanlarını özetle ve aynı zamanda özsel bir biçimde ele aldığı temel bir metindir *Timeus*'ta (1997a) *idealar öğretisinin*, yani *ideanesne* ayrımıyla temellenen evren görüşünün yanı sıra, buna paralel bir bağlamda *episteme* (kesin bilgi) ve *doxa* (sanı/kanı) ayrımıyla birlikte bilginin elde edilişi, ruh-beden ayrımı, ruhun ve bedenin bölümleri, zaman meselesi, nedensellik, evrenin işleyişinde *logos* (akıl) unsurunun konumlanması, bilgelik ve erdem ilişkisi gibi Platon düşüncesinin en temel yapı taşları aktarılmaktadır. Bu anlamda *Timaeus*, hem Antik Yunan'ın Platoncu çehresini anlamak, hem de Platon'un Ortaçağ'da ve modern dönemde süregelen tarihsel izinin başlangıcı olmakla önem arz eder.

Bununla birlikte, *Atina Okulu* eserinde, Platon'un *Timaeus*'una karşılık olarak Aristoteles'in –*Metafizik*, *Fizik*, *Organon* gibi derin ve hacimli eserlerinin yerine- *Nikomakhos'a Etik* metninin konulmuş olması bir diğer önemli tespitin göstergesidir. Bu bağlamda, klasik Antik Yunan okumasına uygun olarak, Platon'un idealist sistematığının karşısında, Aristoteles'in *pratik* araştırması konumlandırılmıştır. Zira, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* metni, tam da bu metinde tanımlandığı gibi *pratik* olanın ve pratik olanların en üstünde yer alan *politikanın* araştırılmasını (*NE*, I, 1094^a12-1094^b15) amaçlamaktadır.¹ Bu anlamda *etik* –ve *politika*- araştırması, “nedir” sorusunu sormaz, daha ziyade; meselelere “nasıl” sorusu üzerinden yaklaşır. Platon'un erdemini neliğini araştırmasına karşın, Aristoteles'in nasıl erdemli olunacağını ele alması, iki düşünürün araştırma nesnelerindeki farkın da bir örneğidir.

¹ Çalışma boyunca, Aristoteles metinlerine ait referanslarda, Immanuel Bekker'in standartlaşmış referans sistemi kullanılmaktadır. Sistemin, metin içi atıflarda kullanılan biçimi sırayla, *eserin kısaltması*, *kitap/bölüm numarası/harf*, *sayfa numarası*, *sütun harfi* ve *satır aralıklarını gösteren numaralar* şeklindedir. Atıflarda kullanılacak temel kaynak, Jonathan Barnes'ın (1997) iki cilt halinde yayınlanan *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation Cilt I-II* kitabıdır. Metinlerden yapılan doğrudan alıntılar için Türkçe çevirilerden yararlanılmıştır. Çalışmada kullanılan Aristoteles metinlerinin kısaltmaları şu şekildedir: *Atinalıların Devleti-Constitution of Athens (CA)*; *Eudemos'a Etik-Eudemean Ethics (EE)*; *Nikomakhos'a Etik-Nicomachean Ethics (NE)*; *Gökyüzü Üzerine-On the Heavens (OH)*; *Politika-Politics (P)*; *Fizik-Physics (Ph)*; *Kategoriler-Categories (C)*, *Poetika-Poetics (Po)*; *Retorik-Rhetoric (R)*; *Ruh Üzerine-On the Soul (DA)*; *İkinci Çözümlemeler-Posterior Analytics (PA)*; *Metafizik-Metaphysics (M)*. Çalışmada kaynak olarak kullanılan Barnes'ın kitabında, *Atinalıların Devleti (Constitution of Athens)* metninde, yalnızca *eserin kısaltması* ve *paragraf numarası* verilmiştir. Bu nedenle, metin içi referanslarda da yalnızca bu iki unsur kullanılarak atıfta bulunulacaktır.

Elbette, Aristoteles'in yalnızca *pratik* vasıfları öne çıkan bir düşünce sistematığı ortaya koyduğunu söylemek mümkün değildir. *Metafizik*, *fizik* ve *mantık* üzerine yazdığı metinlerdeki *teorik* bağlamın yanı sıra, etik metinlerinde de “ne'lik” sorusuna yönelik vurgulara sıkça rastlanılmaktadır. Örneğin, *Nikomakhos'a Etik* metninde asıl amaç *nasıl* sorusunun cevaplanması olsa da; temelde Aristoteles, insan *ruhunun* nasıl işlediğini görmek için, *insanın* (ruhun) ne olduğunu da bilmek gerektiği tespitinden hareket etmektedir. Dolayısıyla, Raphello'nun eserinde resmedilen, Antik Yunan'ı Platon ve Aristoteles'in birbirleriyle çatışan ve uzlaşmaz iki geleneğin temsilcileri –ve ilk devindiricileri- olarak yorumlayan ve iki düşünürün argümanlarındaki irtibatın silikleşmesine neden olan klasik okumanın eleştirilmesi gereken yanı da tam olarak bu noktada su yüzüne çıkmaktadır.

Antik Yunan'ın klasik yorumu dışında farklı minvallerin ön plana çıkarıldığı farklı yorumlar da mevcuttur. Ortaçağın teolojik düşüncesine yön veren bir filozof olarak ele alınan Aristoteles'in yorumlanması; Aristoteles'in *pratik* alana dair araştırmalarına dikkat çekmekten ziyade, genellikle, Aristoteles'in evreni ve insanı hiyerarşik ve statik bir yapı olarak gösterdiği tespitine dayanır. Aristoteles'in *Metafizik*'te ele aldığı şekliyle *ilk devindiriciye* (M, Λ, 1074^b15-175^a11) atfedilen mükemmellik/tamamlanmışlık ve her şeyin başlatıcısı olma özellikleri, bahsi geçen teolojik irtibat meselesini açığa çıkarmaktadır. Böylece, *Metafizik* araştırmasının konusu olan *ilk devindirici* meselesi, Aristoteles'te *politikanın* değişken olan ve çokluk içerisinde pratik karar alma ile bağlantılı olan muhtevasını dönüşüme uğratarak, bunu, Ortaçağ'da ihtiyaç duyulan dinsel otoritenin meşruiyetini kuracak şekle büründürmektedir.

Çalışmanın içeriğinde sıklıkla yararlanılan isimlerden birisi, Aristoteles'i *ontolojik* bağlamda yorumlayan Heidegger'dir. Heidegger, düşünceye ve felsefeye ontolojik bir vasıfla yaklaşarak, Platon'dan beri süregelen *metafizik felsefe* geleneğini eleştiriye tâbi tutmaktadır. Metinlerinde Aristoteles'in kavramlarını sıklıkla zikreden Heidegger, aynı zamanda, Aristoteles'i ayrıntılı bir şekilde eleştirmektedir. Zira, Aristoteles de, *metafizik* geleneğin baş sorumlularından birisi olarak, *varlığın unutulmuşluğunun* ve modern

dünyanın *krizinin*² temellerini inşa edenlerdendir. Özellikle, madde ve form ayrımıyla şekillenen düşünce, aynı zamanda varlığın *mevcudiyette* var olmakla bağlı hale gelmesi gibi temel argümanlar, bu tespitin temel kaynaklarındandır. (Brun, 2008:27) Bununla birlikte, Heidegger'in Aristoteles yorumu tamamen olumsuz da değildir. Örneğin, Aristoteles'in Heidegger tarafından övgüye değer bulunan *metafiziksel* argümanı, *hakikatin* varlıkla irtibatlı değerlendirilmesidir. Aristoteles'in araştırmasındaki *ontolojik* kaygılar, Heidegger'e göre felsefenin asıl işi olması gereken *Varlık* sorusuna da kaynaklık edebilmektedir. Sonuç olarak, Aristoteles'i okumanın bir başka örneği de Heideggeryen ontolojik okuma olarak ifade edilebilir.

Aristoteles'in Platon eleştirileri, onun *phronēsis* ve *politika* irtibatını anlamak açısından önemlidir. Platon'da görülen *idea-nesne* ayrımı ile birlikte, teorik ve pratik araştırma alanları da tamamen ayrılmaktadır. Bu nedenle, *teorik* bir araştırmanın *akılla* kavranacak *idealara* dair olması beklenir. Ancak, Aristoteles'in etik ve politika metinleri, pratik bilimler olarak Platoncu *ideaların* ulaşılmaz dünyasından tamamen ayrıdır. Aristoteles'in Platon eleştirisi, klasik yorumda görüldüğü gibi, *kesin* bir anti-teorik yaklaşımı ifade etmez. Zira, Aristoteles'te *sophia*³ (teorik bilgelik) ile *phronēsis*⁴ (pratik bilgelik) farklı alanları işaret etse de, birbirinden tamamen kopmuş değildir; aralarında sürekli bir irtibat olmalıdır.

Bu noktalardan hareketle çalışmada, ilk olarak, Aristoteles'in *phronēsis* ile *politika* bağlantısını yorumlamak için, öncelikle Antik Yunan dünyasına özgü bir tecrübe olan *polis* ve *polisle* yurttaşlar arasındaki *özgün* bütünlük ele alınmaktadır. Aynı zamanda, *polislerin* tarihsel olarak nasıl ortaya çıktığı, hangi yapılarla şekillenerek kendine özgü karakterini kazandığı değerlendirilecektir. Birinci bölümün sonunda, *polisin* dönemsel

² Heidegger'in Aristoteles'le irtibatlı olan argümanları çalışmanın farklı bölümlerinde değerlendirilmektedir.

³ *Sophia* kavramı, *bilgelik* ya da *-phronēsis*ten ayrımını belirtecek biçimde- *teorik bilgelik* olarak kullanılabilir.

⁴ *Phronēsis* kavramının Türkçe'ye çevirisi birkaç biçimde yapılmaktadır. En yaygın kullanımı, *aklı başındalık* olarak çevrilmesidir. (Bkz. Saffet Babür çevirileri). İkinci yaygın kullanımı, İngilizce metinlerde kullanılan şekliyle, yani *practical wisdom* kavramının karşılığı olarak *pratik bilgelik* olarak çevrilmesidir. Bu iki temel karşılığın ötesinde, kavramın tarihsel seyrinde farklı uğraklarda edindiği anlamları çağrıştıracak biçimde *ihtiyatlılık* olarak da çevrilebilmektedir. Bu çalışmada, *phronēsis* kavramı tüm bu anlamları karşılayacak şekilde, olduğu gibi bırakılarak kullanılacaktır.

koşullar içinde ve tarihsel gelişmeler ışığında ortaya çıkan anlamının, Aristoteles düşüncesi açısından yüklendiği muhteva incelenecektir. *Presokratik* dönemin *evreni* açıklama çabası ön plandadır. Özellikle *sofistler* dışında kalan okulların *pratik* konulara olan ilgisi oldukça azdır. Bu dönemin en önemli araştırma nesnesi ise *arkhe* (ilke) meselesi olmuştur. Bununla birlikte, Platon ve Aristoteles'in sert eleştirilerine maruz kalan *sofistler* yüzlerini pratik alana çevirmiştir. Pratikteki araştırmalarının temelinde bilgiye duydukları şüphe yatmaktadır. Bu nedenle evrenin bilgisini edinmekle ilgilenmeyip *politika*, *retorik*, üstün gelmeyi amaçlayan *diyalektik* gibi alanları konu edinmişlerdir. Bu tartışmalar; Sokrates ve Platon'un da eleştirel etkisiyle, Aristoteles'in düşüncelerini de belirgin kılan –kaynaklık eden ve eleştiri konusu haline getiren- ve Aristoteles'in öncelik attığı temel meseleleri görünür hale getirmektedir. Bu nedenle, çalışmanın ilk bölümünde Aristoteles'in geçmişten aldığı mirası görmek, aynı zamanda düşüncelerini kurgularken başvurduğu *eleştirilerin* temellerini anlamak adına *presokratik* dönemin filozofları ve okulları ile Sokrates ve Platon'un argümanları da değerlendirilmektedir. Böylece, Aristotelyen düşüncenin ortaya çıktığı tarihsel koşullarla birlikte, düşünsel koşullar da görülecektir.

Aristoteles'in pratik araştırmaları, teorik araştırmalarından tamamen ayrı ele alınamaz. Yaptığı bilimler sınıflamasında *teoretik* ve *pratik* bilimleri ayrı alanlar olarak belirlese de, Aristoteles'in özellikle metafizik ve fizik konusundaki argümanlarının, *etik* ve *politika* meselelerine yaklaşımını temellendirdiğini söylemek mümkündür. Bu nedenle, tezin ikinci bölümünde *politikanın metafizik* temelleri üzerinde durulmaktadır. Metafizik araştırmasında, modern düşünürlerde karşımıza çıkan *Batı felsefe geleneği* eleştirisinin temel argümanları da ortaya çıkmaktadır. Aristoteles'te *metafizik bilmedir*; bilme ise *ilk nedenlerin* ve *ilk ilkelerin* bilinmesini gerektirmektedir. Bu nedenle Aristoteles'in metafizik araştırması, hem bilgelik araştırmasıdır, hem de fizik araştırmasıyla bağlantılıdır. Özellikle, *ousia* (töz/varlık/varolma) meselesi bu tartışmalarda oldukça önemlidir. Bununla birlikte madde-form kavramlarının hem *ousia* bağlamında hem de *potansiyelite-aktüalite* minvalinde ele alınması, metafizik ile politika irtibatıyla da ilgili olarak değerlendirilebilir. Hem biçim hem tür anlamına gelen *eidosun* kilit bir rol oynadığı söylenebilir. *Mevcudiyetin* temelleri olan bu bağlantılarla birlikte, *zorunluluk*, *talih*, *oluş* gibi meseleleri ele almak adına *devinim* ve *zaman*

konuları da değerlendirilmelidir. Metafizik ile *politika* (dolayısıyla *phronēsis*) irtibatının en açık olduğu husus ise *ontolojik fark* başlığında değerlendirilecek olan *insan*, *zoē*, *bios*, *ruh*, *noūs* gibi kavramlarla irtibatı üzerinden ortaya konulmuştur. Bu bölümde aynı zamanda, *phronēsis*in, en güçlü irtibatları olarak ifade edilebilecek birtakım kavramlar çerçevesi içinde görünür hale gelmesi amaçlanmaktadır.

Çalışmanın son bölümde ise, Aristoteles'te *phronēsis*in izi sürülecek, önceki bölümlerin tartışmaları ışığında doğrudan etik ve politika bağlamı gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu bölüm, Aristoteles'in *politeiaya* yüklediği, *polis*in *phronēsis*le yoğrulduğu yönetim olma vasfıyla temellenmektedir. Aynı zamanda *phronēsis*in, yaşamın kişisel tecrübesinde *tercih* veya *karar* ile belirlenen ve *erdemli yaşam* ile ulaşılabilecek bir *eudaimonia* (mutluluk) yolu olarak nasıl işlediği de önem arz eder. Dolayısıyla, *phronētik* yaşamın yolunu ören *iyi*, *erdem*, *adalet*, *dostluk* gibi pratik ile teorik olanın birliğiyle irtibatlı hususlar da ele alınmalıdır. Son olarak, tüm bu bağlantıların ışığında, *politikanın* –*politeianın* ya da *polis*in- ortak yaşam vasfıyla, Antik Yunan'daki *polis-yurttaş* birlikteliğinin nasıl varolduğu ve bunun *phronēsis*le nasıl temellendiği hususu açıklığa kavuşturulmuş olacaktır.

Çalışma boyunca, öncelikli olarak Aristoteles'e ait birincil kaynaklar takip edilmiştir. Ancak, özellikle çalışmanın ilk bölümünde, tarihsel ve düşünsel *epokhal* çerçevenin irdelenmesi hususunda ikincil kaynaklar ön plana alınmış, Aristoteles'in bu *epokhal*itedeki şahsi ilgisinin ve konumunun gösterilmesi için, yine birincil kaynaklara başvurulmuştur. Aristoteles düşüncesinde *phronēsis* ile irtibatlı etik ve politikanın bahsi geçen metodoloji ve bakış açısı ile okunması, Aristoteles'i bir bütün olarak okumanın yanı sıra, metinlerinde belli noktalara odaklanmayı gerektirmektedir. Aristoteles'in etik metinleri *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia* olmak üzere üç tanedir. Bu üç metin içinde temel teşkil eden *Nikomakhos'a Etik* metni olmakla birlikte, *Eudemos'a Etik* metni büyük oranda *Nikomakhos'a Etik* ile benzerlik göstermektedir. Bu nedenle, çalışmada temel etik metni olarak *Nikomakhos'a Etik* takip edilmiş, zaman zaman *Eudemos'a Etik'e* başvurulmuştur. *Magna Moralia* metni ise, Aristoteles'in kaleminden çıkıp çıkmadığı şüpheli olduğu için bu çalışmada kullanılmamıştır. Çalışmanın odak noktası, *phronēsis* mefhumu ile etik ve politika bağlantısıdır; bu

bağlantının ortaya çıkarılabilmesi için temel teşkil eden odaklar, Aristoteles'in Nikomakhos'a Etik metninin VI. kitabı (bölümü) ve X. kitabı ile başta I. kitap olmak üzere *Politika* adlı metnidir.

Bugünün koşullarından tamamen sıyrılarak tarihsel bir okuma yapmak mümkün değildir. Zira, her araştırmacı, içinde bulunduğu kendi-dünyasının tecrübesiyle geçmiş yorumlayabilir. Bu mesele, hem kişinin ontolojik mekânzamansallığıyla hem de teorik bir araştırmanın *metodolojisi*yle ilgilidir. Kişinin içinde bulunduğu dünyadaki kendi-tecrübesinin farkında olmak suretiyle, geçmiş o dönemin tecrübesinin *görünür* unsurları üzerinden *yorumlaması* gerekmektedir. Bu nedenle, çalışmanın içeriğinde Aristoteles'i yorumlarken, tarihin ve bugünün irtibatının zorunluluğu altında, kişisel *ilginin* odaklandığı mesele olarak; *politikanın pratik alanla irtibatı*, *phronēsis* kavramının *günlük yaşamdaki tercih ve karar* minvali ve *politikadaki yasa yapma* ve – *polis*in mutluluğu yönünde- *karar verme* bağlamı ele alınacaktır. Böylece, *phronēsis*in sahip olduğu ikili anlamlarla birlikte, *pratik felsefe* ya da *yaşam felsefesi* olarak ifade edilebilecek bir alanı nasıl temellendirdiğinin gösterilmesi amaçlanmaktadır.

Bu minvalde değerlendirildiğinde, bu çalışmada kullanılacak yöntemin *epokhal* bir dönemselliği kapsayan, aynı zamanda Heideggerci *hermeneutik fenomenoloji* yaklaşımının temele alındığı bir yöntem izlendiğini söylemek gerekmektedir. Yöntem ve bakış açısı bağlamında Heidegger'in Aristoteles yorumlaması önemli ölçüde ön planda olmaktadır. Bunun nedeni, dönemselliğin Siyasal Düşünce Tarihi çalışmalarında karşımıza çıktığı şekilden farklı olarak, *epokhal* bir dönemselliği ifade etmesidir. Bu yaklaşıma göre, araştırmayı yapan kişinin kendi içinde bulunduğu mekânzamansallığı ile örülmüş olan *anlam dünyasından* bağımsız bir dönem okuması yapamayacağı, objektiflik iddiasında bulunan bir tarihsel çalışmanın mümkün olmadığı öngörülmektedir.

Heidegger'in Aristoteles okumasında önem arz eden bir diğer husus da, Aristoteles'i salt etik ve politika bağlamında okumanın yetersiz kalacağı, bunun yerine *ontolojik* argümanlarla birlikte etik ve politikayı ören *ontopolitik* yaklaşımın temel alınmasıdır. Bu sayede, çalışmada ortaya konmak istenen Aristoteles düşüncesinde *phronēsis*in kurucu unsur olduğu etik ve politika argümanları, aynı zamanda onun insana/ruha,

evrene, doğaya ve bilgiye/bilgeliğe dair ortaya koyduğu fizik ve metafizik argümanlarıyla birlikte değerlendirilebilmektedir.

Çalışmada, güncel politika teorisi tartışmalarında sıklıkla karşımıza çıkan *kriz*, *politik katılım*, *politik olan*, *egemenlik* gibi konulardaki araştırmaların köklerinde yer alan, bu tartışmalarda farklı biçimlerde *kökensel* bir konumda bulunan Aristoteles'in, bu bağlamda nasıl *köken* olarak konumlandığı ve bu konumun tüm bağlantılarının izi sürülecektir. Dolayısıyla, çalışma boyunca Aristoteles'teki kökler gösterilmeye çalışılacak, bunun yanı sıra güncel politika teorisindeki yansımalarına da yer yer değinilecektir. Bu bağlamda, ontopolitik Aristoteles okumasına kaynaklık eden Heidegger'in yanı sıra, politik katılım ve politik olanın anlamını yorumlamak için Hannah Arendt'ten, hermeneutik ile politikanın bir arada ele alındığı Paul Ricoeur ve Hans G. Gadamer'den, *insan* ve *yaşamın* ne anlama geldiği ve bu anlamın modern politika teorisinde *biyopolitika* ile ilişkisi minvalinde Giorgia Agamben ve Roberto Esposito'dan yararlanılmıştır. Bahsi geçen isimler ve argümanlar, hem Aristoteles'in belirli bir çerçeve içinde okunmasını sağlayacak, hem de Aristoteles okumasını Siyasal Düşünceler Tarihi biçiminden çıkararak, *epokhal* dönemseliği içinde *hermeneutik fenomenoloji* yaklaşımıyla değerlendirilen ve bu anlamda *politika teorisi* alanıyla sürekli irtibatlı kalan bir tür *Siyasal Düşünce* okuması şekline dönüştürecektir. Bu şekilde, metodolojisi ve bakış açısı belirlenen çalışmanın Siyasal Düşünceler Tarihi çalışması olmadığı gibi, salt felsefi bir çalışma olmadığını da belirtmek gerekir. Bu çalışma daha ziyade, *politika teorisi* alanının belirlediği, felsefe ve siyasal düşünce argümanlarından beslenen *disiplinlerarası* bir çalışma olarak düşünülmelidir.

1. BÖLÜM

ARİSTOTELYEN *EPOKHĒ*: TARİHSEL VE KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde üzerinde durulması amaçlanan husus, tezin temel ereğine paralel olarak, *pratik eylemin kararı ve politika* bağlantısının Aristoteles'in düşünce sistematikindeki temellerini anlamamıza yardımcı olacak öncülleri yorumlamaktır. Bu amaç doğrultusunda ilk olarak, Aristoteles düşüncesine zemin hazırlayan ve felsefî, politik ve toplumsal yaşamda önem arz eden temel kavramlar ele alınacak, aynı zamanda, Aristoteles öncesi düşünsel dünyanın, çeşitli ekoller altında ismi zikredilen filozoflarca nasıl resmedildiği, bu filozofların ne tür konularla mütalaa ettiği irdelenecektir. Böylece, Aristoteles'i kendinden önceki düşünsel dünyaya bağlayan ve bu dünyadan ayıran yönleri ayrıştırılırken, bir taraftan da Antik Yunan'ın kendine özgü anlam dünyasının kapısı aralanmaya çalışılacak, böylece, Aristoteles felsefesinin temel alındığı bu metinde kullanılacak kavramların ve teorik bağlantıların çerçevesi çizilecektir.

Aristoteles'in düşünsel sistematikini Antik Yunan'ın *epokhē*si minvalinde ele alabilmek adına yapılacak ilk şey, öne çıkan kavramsal ve kurumsal hususların değerlendirmesi olacaktır. Bu doğrultuda ilk olarak Aristoteles ve öncesinde Antik Yunan dünyasında özellikle *polis* ve *politik kurumların* ne anlam ifade ettiği tarihsel gelişmeleri de içerecek biçimde değerlendirilecektir. Hemen ardından ise önce presokratiklerin, sonra Sokrates ve Platon'un felsefî argümanları değerlendirilecektir. Böylece Aristoteles felsefesini değerlendirirken, kurduğu sistemin ne tür bir zeminden doğduğu ve ne yönde farklılaştığı açıklığa kavuşturulmuş olacaktır.

Ancak, öncelikle bu araştırmadaki *epokhal* vasfın ne olduğuna kısaca değinmek yararlı olacaktır. *Epokhē*, düşünsel bir izleği fenomenolojik anlamda yorumlayabilmek adına başvurulan kilit bir kavramı ifade etmektedir. Bu kavram, Antik Yunan dünyasında *şüphecilikle* temellenmekle birlikte, Stoacıların kullanımında *askıya almak* biçiminde kullanılmıştır. İlk kullanımı, *Pyrrhoncular* tarafından, *doğruyu araştırmak için durmak* anlamındadır. Durmanın nedeni ise, farklı felsefî yaklaşımlar arasındaki

uyuşmazlıkların varlığıdır. O halde kelimenin ilk anlamı, kesin doğrudan şüphe duymak ve bu nedenle *durmak* olarak ifade edilebilir. Aynı zamanda, Stoacılar da benzer bir anlamla, durmanın veya askıya almanın bir biçimi olarak *yargılamayı durdurmak* şeklinde yorumlanmaktadır. (Depraz, 2014:276) Dolayısıyla, *epokhē*nin birincil anlamı, *doğru iddiasını* askıya alarak kesinlikten ve yargılamadan sakınmak anlamını haizdir. O halde, temel olarak *epocheyi* kesin bir karara varmamak ve karara varmadan evvel yargılardan arınmış olmak şeklinde yorumlamak mümkündür. *Epokhē*nin fenomenolojik kullanımı Husserl ile öne çıkmaktadır. Husserl'in *epokhē*yi ele alması, aynı zamanda *fenomenoloji*, *aşkınsallık*, *etik* gibi unsurlarla irtibatlıdır. Bu kullanımda, tüm inançlarını askıya alan *izleyicinin* dünyanın objeleri karşısında eylemeden ve bir herhangi bir alâka göstermeksizin duruşu söz konusudur. Husserl, doğrudan *Kartezyen* şüpheciliğin, yani zihni yanıltan önyargılardan arınarak araştırma anlamına gelen ve şüphe edilemeyene ulaşmaya çalışan bakış açısına da dayanmaktadır. (Depraz, 2014:277) Husserl'in amacı, şüphe etmenin barındırdığı olumsuzlukları ortadan kaldırarak açık bir biçimde bilgiye ulaşmayı mümkün kılmak için tekniğini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda, içinde yaşanılan dünyanın kişiden bağımsız bir şekilde var olduğunu ifade eden *doğal tavır almayı*, *dünyadaki varlığı ayraç içine almayla* elde edilebilen *transzendental indirgeme* ile değişime uğratmaktır. Ayraç içine alma, dünyanın varlığıyla ilgili *yargı vermekten geri durma*, yani *epokhē* ile gerçekleşmektedir. Ayraç içine alma sonrasında kalan *fenomenolojik kalıntı*, araştırmanın konusu olacak yeni bir alan anlamına gelmektedir. (Husserl, 2015) Dolayısıyla, Husserl'in fenomenolojik metodunda görülen *epokhē*, dünyanın yorumlanabilmesi adına araştırmacının yargılara sahip olmasına neden olan unsurları ayraç içine almak suretiyle kesinliğe ve açıklığa ulaşmayı mümkün kılmaktadır. O halde, kelimenin Antik dönemden gelen anlamlarını barındırılmakla birlikte, felsefenin işleyişine dair metodolojik bir unsur olarak kullanılmıştır.

*Epokhē*nin anlamını kuran unsurların başında *yargısızlık* veya *karar vermeme* gelmekle birlikte, bu anlamı tamamlayan bir diğer nokta *zamansal* ve *mekânsal* değildir. Heidegger'in fenomenolojisinde *epokhē*nin önemi de bu noktayla oldukça bağlantılıdır. Onun fenomenolojik yorumlaması, Husserl'in *epokhē* anlayışını *Varlık* araştırması minvalinde dönüştürmesiyle ortaya çıkmaktadır. Heidegger'in *Varlık ve Zaman* (2011)

metninde, bir *Dasein* (orada olmaklık) araştırması olan *fenomenolojiyi* “...varolanların varlığının bilimi” (38), yani ontoloji olarak tanımlamaktadır. Felsefe ise, “... *Dasein*’ın hermenötiğini başlangıç noktası alan evrensel fenomenolojik ontoloji” (39) olarak tanımlanmıştır. Hemeneutikle, yani tarihsellikte bağlantılı olan fenomenoloji, insanın her zaman geçmiş, şimdi ve geleceğin üzerine yayılan insan temelinde ele alınmaktadır. (Schrag, 2006:210) Bu, araştırma konusu olan Varlığın kendi tarihselliği içinde *açığa-çıkmasını* ifade etmektedir.

Dolayısıyla araştırma, ele alınan unsurun tarihsel bir hermeneutik yorumunu, görünür hale gelme koşullarıyla ele almalıdır. Bu, basitçe dönemin kendi içinde değerlendirmesi değildir; aynı zamanda araştırmacının kendi zamansallığını da göz önünde bulundurması anlamına gelmektedir. Yani, tarihsel bir araştırma, aynı zamanda konu edinilen tarihsel dönemlerin, *şimdide* yorumlanmasını ifade etmektedir. Bu çalışmada da *epokhēnin* tarihselliği ve dönemsel görünür olma biçimlerini ele alma minvali kullanılacaktır; böylece, Aristotelyen düşüncenin kendisini nasıl görünür kıldığı bugünün zamansallığının kaçınılmaz oluşu göz ardı edilmeksizin yorumlanmaya çalışılacaktır.

Aristoteles’in düşüncelerini belirli bir çerçevede irdelemek ve sisteminin temel kavramlarını belirli bir sınırlamayla okuyabilmek adına başvurulması gereken *epokhalite* yaklaşımı, öncelikli olarak Aristoteles’in kullandığı ve bu çalışma açısından önem arz eden temel –ve çatı- kavramların anlamını *açığa* çıkarmayı gerektirmektedir. Bu sürecin temeline ise, çalışmanın irdelemek istediği çatı kavram olan *Politika*’nın etimolojik kökeni ve bu çatının en temel kolunu olan *phronēsisin mekâmı* olarak ifade edebileceğimiz *polis* kavramını koymak yerinde olur. Bu minvalde, Aristoteles döneminde –ve elbette Aristoteles’e kadar süregelen gelişmeler açısından- *polis* ve *politika* kavramlarının nasıl değerlendirildiğine bakmak ilk adım olmalıdır. Akabinde, Aristotelyen *epokhēnin* düşünsel çerçevesini belirleyebilmek adına, presokratiklerin ve Platon’un argümanlarına değinilecektir. Bu sayede, hem tarihsel ve kurumsal hem de kavramsal ve düşünsel *epokhal* dönemsellik *açığa* çıkarılmaya çalışılacaktır.

1.1. ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNDE *POLİS* VE YURTTAŞLIK

Antik Yunan dünyası, günümüz devlet ve/veya yönetim anlayışlarının vazgeçilemez olarak kökeninde yer almaktadır. Antik Yunan'ın kuruculuğu, günümüzde hem teorik argümanlarda hem de güncel politikanın dilinde görünmeye devam etmektedir. Ancak, her ne kadar kökensel olarak Antik Yunan'dan beri süregelen bakış açısını takip etmek mümkün olsa da, *polis*in varolduğu dönemlerdeki nevi şahsına münhasır muhtevası, ancak o dönemi *epokhal* vasıflarıyla değerlendirerek anlaşılır olabilmektedir. Çünkü, bahsi geçen süreklilik, modern teorilerde yalnızca *sahiplenme* olarak karşımıza çıkmamaktadır. Bu süreklilik, bugünün politik krizlerini çözmek adına başvuru kökleri olarak değerlendirilebilirken, diğer yandan tam da krizlere neden olan kökleri olarak da *eleştirel* bir tutumun muhatabı olabilmektedir. Her halükârda kurucu rolünün ve binyıllardır süren muazzam etkisinin devam ettiği aşikâr olan Antik Yunan temellerini, yalnızca sahiplenmek veya yalnızca eleştirmek amacıyla değil, ikili etkisinin nasıl bir ortamda ortaya çıktığını görmek adına takip etmek gerekmektedir.

Aristoteles düşüncesinde, *polis* ve politika arasındaki kopmaz bağ, aynı zamanda *polisi* oluşturan *yurttaşlık* mefhumuyla birlikte değerlendirmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Zira, Aristoteles'te etik ve politika, aynı çerçevenin farklı iki düzlemini oluşturan ve birbirini tamamlayan bir bütün olarak değerlendirilmektedir. Bu tamamlanma, ev içi yaşamın zorunluluk alanında başlayan ve insanın *tür* olarak sahip olduğu potansiyel özelliklerinin *polisteki* politik yaşam vasfıyla amacına ulaşması sürecini ifade etmektedir. Kişinin bireysel düzlemdeki *etikle* irtibatlı eylem vasıfları, tamamlanmaya varmak için *polise* ve dolayısıyla *politikanın* yönlendiriciliğiyle düzenlenmiş olmayı gerektirmektedir. Bu nedenle, Aristoteles'in argümanlarında temel referans olarak önünde duran Atina *polis*inin yasa yapıcıları ile bu *poliste* uygulanmış olan farklı *politei*aların (politik rejimlerin/anayasaların) tarihsel bir okuması, aynı zamanda Aristoteles için *polis* ve yurttaşlık meselelerinin neden önemli olduğunu görmek faydalı olacaktır. Bu sayede, Aristotelyen *epokhē*nin tarihsel bağlamda kurumsal çerçevesini görmek önemlidir.

1.1.1. Polis, Yasa Yapıcılar ve Politik Rejimler

Polis kavramı, genel olarak *şehir-devleti*, ya da *kent-devleti* olarak kullanılmaktadır. Bununla beraber, *devleti* karşılayan bir kavram olmanın yanı sıra, onu var eden *topluluğun* kendine özgü yapısını içeren bir anlamı da barındırmaktadır. Antik Yunan coğrafyasında varlığını sürdürmüş çok sayıda *polis*, kendi sınırları dahilinde birbirinden farklı yasalar altında yönetilmiştir. *Polislerin* farklılıkları, temel olarak *anayasalarının*, yani *rejimlerinin* farklılığından kaynaklanmaktadır. Ancak, anayasa farklılığı, aynı zamanda yönetimin işleyiş tarzını, politikaya katılımın kurumsal yapılarını ve *polisin* yurttaşlarının *yaşam tarzlarını* da belirlemektedir. (Wolff, 2014:802) *Polislerdeki* farklılıklar ve buna bağlı varlığını sürdürmüş olan farklı yönetim anlayışları Aristoteles özelinde ele alındığında, bir yandan değişen dünyanın *çokluk* vasfı üzerinden *metafizik* alanıyla, diğer yandan *politikanın* bu çokluktaki *karar alma* ile olan irtibatı nedeniyle doğrudan *etik* ve *politikayla* ilgili olarak okunabilmektedir.

Antik Yunan dünyasında *polis* ve politik rejimler iç içe geçmiştir. Her ne kadar politik rejim tartışması genel itibarıyla günümüz demokrasi tartışmalarıyla bağlantılı da olsa, esas olan *polisin* her türden politik sistem için bir tamamlanma ve bireylerin kendilerini var etme mekânı olmasıdır. Antik Yunan'da *polisler* farklı politik rejimlerle yönetilmelerine rağmen, *polis* içinde yurttaş olarak bireyleşmek ve yurttaşlar olarak *bir olmak* bakımından ortaklık söz konusudur. Kişiler *polis* içerisindeki yurttaşlık statüleriyle birlikte var olabilmektedirler. Bu yalnızca politik sisteme –temsil yoluyla- katılmayı değil, bir amaca sahip olarak yaşama vasfını bu mekânda tanımlamayı ifade etmektedir. Nitekim; “modern demokrasilerde ancak temsil yoluyla var olabilen siyasal insan, poliste canlı kanlı bir biçimde, temsil edilemeyen olarak hazır ve nazırdır.” (Yalçınkaya, 2014:21) Bu anlamda, bahsi geçen tanımla *polis* kendine özgü bir muhtevayı barındırmakta, *polisin* ne yalnızca devlet olarak ne de bir toprak parçası olarak tanımlanmasına imkân vermektedir.

Polis içerisinde yurttaş olmak, birtakım önemli temel nitelikleri haiz olmayı ifade etmektedir. yurttaşlık yurttaşlığın tanımlanması, öncelikli olarak *eleutheria* (özgürlük) kriterine bağlıdır. Bu özgürlük tanımı *polisin* kendine has tarihsel tecrübesi açısından oldukça önemlidir. Öyleki, Latince'de *libertasa* dönüşen özgürlük, yine *eleutheriadan*

daha kısıtlı bir muhtevayla değerlendirilmiş, Antik dünyanın Ortadoğu ya da Asya kültürlerinde herhangi bir karşılığı var olmamıştır. (Wood, 2013:41-42) Bu özgürlük, hem birey düzeyinde efendiye ait olmamayı ifade eden, hem de *polis*in bağımsızlığını niteleyen bir özgürlüktür. Antik Yunan'ın bireyi ile *polis*i arasındaki ilişki, tekilerin birlikteliğinden daha güçlü bir ilişkidir. Bireyin yaşamındaki tüm süreçler ve sahip olduğu tüm özellikler, tüm yurttaşlarını kapsayan ve bundan daha fazlası olan bir *birlik* olarak *polis* için de geçerlidir. Aristoteles'in *etik* ve *politika* argümanlarını aynı düzlemde sistematikleştirmesi de bu anlayışın bir örneğidir.

Antik Yunan'da *polis* ile *yurttaş* bir bütündür. Bu bütünlük, modern devletlerde *ulus* kimliğiyle var olan toplumların bütünlüğünden farklıdır. Modern devletlerin *birey* ile *devlet* ikiliğinde şekillenen *bütünlüğü*, Antik Yunan *polis*lerindeki *bütünlükten* farklıdır. *Polis*lerde bireylerin *özgürlüğünü* temin etmek amacını haiz olan bir devletten değil, bireyin ancak *polis* birliğinin bir parçası olarak özgür olabileceği bir yapıdan bahsetmek daha uygun olmaktadır. (Wolff, 2014:801) Burada yurttaşlar ile *toplumun* –ya da *ulusun-* ve devletin ilişkisi değil, yurttaşların *varoluşunun* tamamlanışı olan bir bütünlük anlamında, *doğal* bir sürecin en üst düzlemi olarak *polis* söz konusudur. Atina yurttaşları için ev düzlemi, yani *oikos*, bir zorunluluk alanı olan temel yaşam mekânıdır. Burada insanın yaşaması için gerekli olan, biyolojik bir canlı olarak sahip olduğu gereksinimleri karşılanmaktadır. Ancak bir yurttaşın, *belli bir amaca sahip olarak yaşamasını* sağlayan mekân, *özgürlük* düzlemine çıktığı *polistir*.

Antik Yunan *polis*leri, *polis* öncesi dönemin devletlerinden, Mykene gibi krallıklardan oldukça farklıdır. *Polis*, yöneten-yönetilen ilişkisi temelinde inşa edilmiş bir yapılanma olsa da, bu kişilerin *hiyerarşik* bir politik yapılanma içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Aksine, *poliste*ki politik ilişkiler, *yurttaşlar* arasındadır. Dolayısıyla, *yurttaşlar*, hükmetme veya yönetmeyle değil, konuşma ve politik çıkarlar çekişmesi ile *polise* katılım sağlamaktadır. (Wood, 2013:29) Modern dönemin *politika* ve *demokrasi* tartışmalarını da etkileyen bu yaklaşım, *polis*lerdeki haliyle tekrar deneyimlenememiş, her halükârda Antik Yunan'ın özgün bir tecrübesi olmuştur.

Antik Yunan'da önemli bir eğitim kurumu olan *gymnazyoum*un etimolojik kökeni, *çiplaklık* ile ilgilidir. Bu çiplaklık, üç Yunanca terimle ifade eden eşitliğin ve açıklığın

ifadesidir: *İsonomia*, *isegoria* ve *isokratia*. *İsonomia*, yasa önünde yurttaşların eşit olmasını ve yasanın açıklığını ifade etmektedir. *İsegoria*, sözde varlığını ortaya koyan doğruluktur; yurttaşların *polise* dair söz söylemekte sahip olduğu eşitliği ve bu sözün açıklığını ifade eder. *İsokratia* ise, *polisle* ilgili *eylemler*de ve alınacak sorumluluklarla kendisini gösteren politikaya katılımındaki eşitliği ifade eder. *Polisin* kalbi olarak nitelendirilebilecek *agora*, bu üç kavramın karşılığı olan *yasanın*, *sözün* ve *gücün* kamusal bir nitelik kazandığı, *poliste* dolaşıma girdiği alandır. *Polisin* yurttaşlarına çocukluktan itibaren verdiği eğitim, bu nedenle açıklığın ve eşitliğin ifadesi olarak *gymnazyum*da başlamaktadır. (Yalçinkaya, 2014: 46) *Poliste* en önemli kriterlerden birisi olan *söz söyleme* imkânı, *politikaya katılımın* temel vasfı olarak düşünülebilir. Bu anlamda, Antik Yunan'da en belirleyici rejimler olan *demokrasi* ve *oligarşi*, bahsi geçen söz söyleme hakkının yurttaşlar arasında nasıl paylaştırıldığıyla ilgilidir. (Wolff, 2014:801) *Polisin* yalnızca *şehir/kent-devleti* olarak tanımlanamaması, söz söyleme hakkıyla temellenen *iktidar* paylaşımının getirdiği farklılıklarla birlikte ele alınmalıdır. Bu minvalde daha sonra açıklanacak olan *politeia* kavramının barındırdığı *anayasa* ya da *rejim* anlamıyla birlikte açıklığa kavuşacaktır.

Atina *polisinde*, yurttaş olarak *bireyin* varoluşu aynı zamanda *polis*in varoluşunu gerektirmektedir. Bu iki unsur, bir zorunluluk olarak değil, varlığı gereğince birbirini tamamlamaktadır. Politikanın ve bireylerin varlığının *mekânı* olarak *polis*, birtakım tarihsel süreçlerin etkisiyle bu duruma gelmiştir. Bu noktada *polis*lerin özgün muhtevasını anlamak adına, Atina *polisine* odaklanmak suretiyle, yasa yapıcıların etkileri üzerinde durmak yararlı olacaktır. Böylece, tarihsel koşulları anlamaya daha çok yaklaşırken, *phronēsis*in yasa yapıcılar bağlamında *karar* vasfının Aristoteles için neden önemli olduğu da daha çok anlaşılacaktır.

Antik Yunan'da var olmuş çeşitli *polis*lerde birbirinden farklı politik sistemler olsa da, tarihsel ve kavramsal açıdan ortak özellikler barındırmaktadır. *Polis*, bir şehir veya bir devlet olmaktan ziyade, insan yaşayışının en yüksek sınırınıdır. Sadece somut bir birlikteliği değil, bireylerin -yaşamın temel amacı olarak- *birlik* olduğu ve kendilerini tamamladıkları bir mekândır. *Polis*ler ekonomik merkezler haline gelmesiyle birlikte önemli ölçüde gelişmişlerdir. Dönemin *politik* tecrübesi ve ekonomik gelişmişlik

sayesinde, bütün bir batı geleneğini kökten etkileyecek olan *politika teorisi* argümanları da gelişme imkânı bulmuştur. (Wood, 2013:29) Politika teorilerinin ortaya çıkışı, dönemsel koşullardan tamamen bağımsız olarak değerlendirilemez. Düşüncenin tarihsel seyri, dönemin *epokhal* vasıflarını göz önünde tutarak değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Antik Yunan'ın *epokhēs*inde karşımıza çıkan yaşam tecrübesi, bahsi geçen ortamın mekânsal imkânıyla irtibatlı düşünülmelidir.⁵

*Polis*lerin ortaya çıkışı ve Antik Yunan dünyasındaki önemi açıktır. Aristoteles'in kullandığı kavramların içeriğini de oldukça etkileyen bu anlayış, kişilerin yaşamlarını nasıl sürdürmesi gerektiğinden vatandaşlığın tanımlanmasına, siyasal katılım sistemlerinden ekonomik üretime ve nüfus politikalarına kadar bir çok toplumsal, düşünsel ve politik hususu da etkilemiştir. Bu noktada, Aristoteles'in argümanlarını netleştirebilmek adına, yaşamının büyük bir kısmını geçirdiği ancak vatandaşı olmaması nedeniyle bir tür yabancı statüsünde kaldığı Atina kentinin politik değişimlerine ve yasa yapıcıların etkilerine değinmek yararlı olacaktır.

Atina *polis*inde yaşanan rejim değişiklikleri, toplum içinde farklı kesimlerin zaman zaman yaşadığı çıkar çatışmalarıyla ortaya çıkmıştır. Bu süreçlerde, politikaya yön veren yasa yapıcıların tutumları, koşullara göre belirledikleri yeni kurullarla rejimlerin niteliğini belirlemiştir. Önemli yasa yapıcılardan biri *Drakon*'dur. *Drakon*, *Kylon*'un tiranlık girişiminde bulunması üzerine, yasa yapması için görevlendirilmiştir. Tarihte *Drakon Yasaları* olarak bilinen bu düzenlemeler oldukça sert cezaları içermektedir. *Drakon Yasaları*'nın tarihsel mânâda önem arz eden yönü, Antik Yunan'da bu döneme

⁵ Bunun yanı sıra, dönemin dinsel inanışları, *myhtoslar* ve çeşitli kültler de *polis*lerin gündelik ve politik yaşamlarını etkilemiştir. Aristokrasinin güçlenmiş olması ve bir iktidar gücü olarak kurumsallaşmasında bu *myhtosların* ve dinsel bağların etkisi büyüktür. Örneğin, *pyrtaneion* adı verilen ve Solon'a kadar tüm *arkhonların* ikâmet ettiği devlet konağında sürekli yanmakta olan ateşin sembolik bir anlamı vardır. Bu ateş, *polis* varoluşunun simgesidir. Başka bir toprak üzerinde yeni bir *polis* kurulacağı vakit bu ateşten götürülür ve ateşin o topraklarda yanmaya başlamasıyla yeni *polis* de yaşamaya başlamış demektir. Yeni oluşumun ortaya çıkması, *kaostan* çıkarak *kozmosa* dönüşmenin, düzensizlikten kurulan düzenin ifadesidir. Antik Yunan *polis*lerinde her aile, en küçük yaşam birlikteliği olması nedeniyle önemlidir. Bu nedenle her evin ocağında yanan ateş kutsaldır. Bahsi geçen *pyrtaneion* ateşi, aile ve *polis* arasındaki ilişkiyi göstermektedir. Aileyi simgeleyen evin içindeki ateşler kutsaldır, ancak *polisi* simgeleyen, hepsinin üzerinde ve hepsini ortaklaştıran ateş çok daha önemlidir. (Yalçınkaya, 2014:26-27) Aristoteles özelinde baktığımızda, -ilerde ele alınacak olan- *oikos* ile *polis* irtibatını anlamak açısından *pyrtaneion myhtosu* önemli bir örnek olarak akılda tutulmalıdır.

kadar geçerli olan ve kutsallığıyla işlevini yerine getiren Tanrısal yasaların, yani *thesmoinin* yerini, insan eliyle ortaya konmuş ve açıkça belirtilmiş yasaların, *nomoinin* almasıdır. Böylece, yasaların meşruluk kaynağı seküler bir muhtevayla biçimlendirilmiştir. Drakon yasalarının *nomoiye* dayanıyor olması, onun her halükârda daha iyi olduğu anlamına gelmemekle birlikte, Aristotelyen bakışla yorumlanacak olursa, *phronēsisin* karar vasfını öne çıkaran bir örnek olarak değerlendirilebilir. Çünkü, Drakon’la birlikte *nomoinin* öne çıkması, yasa yapıcıların değişen koşullarda, güncel pratiklerle ilgili *sorumluluk* olarak *karar* verebilmesinin tamamen *yasaya* bırakılması anlamına gelmektedir. Buradaki yasa da yine *yasa yapıcının* elinden çıkan yasalar olmakla *phronētik* bir vasfı barındırmaktadır. Ancak, Drakon’un düzenlemeleri kölelik sistemini kuvvetlendirmiştir. Çünkü az sayıda vatandaşın elindeki mülkiyetin işletilmesi için önemli bir kurum haline gelmiş *borç köleliği* körüklenmiş ve Atina’nın iç işleyişinden kaynaklanan huzursuzluklar artmıştır. Bunun sonucunda ise *demos* (halk) isyan etmiş ve düzen tekrar bozulmuştur. (CA, IV) Drakon’un katı yasaları ve sonucunda ortaya çıkan karmaşa ortamı, *politikanın* Aristotelyen yorumu açısından önemli bir örnek olarak düşünülebilir. Onun için önemli olan, kişileri yasa ile kötülükten caydırmanın yanı sıra, onlara erdemli eylemleri *alışkanlık* olarak kazandırmaktır. (Badéüs, 1993:122) Aristoteles’in *politikayı*, kişileri –hem eğitim hem de yasalar yardımıyla- *erdemli yaşama yönlendirecek* bir düzlemde konumlandırması göz önünde tutulursa, Drakon’un katı cezalar içeren yasalarının pratik anlamda *bilgece* olduğu söylenemez.

Drakon’un ardından tekrar ortaya çıkan karışıklığı dindirmek için ise, Aristoteles’in *phronimos* olan yasa yapıcılardan biri olarak gördüğü ve büyük bir önem atfettiği, farklı kesimlerin arasındaki çatışmayı sonlandıracak bir *uzlaştırıcı* olarak görülen *Solon* görev almıştır. O, ortaya çıkmış olan iç karışıklığı dindirmek için seçilmiş bir *uzlaştırıcıdır*. Ona göre, yaşanan problemlerin temel sebebi, zenginlerin kibri olmuştur. (CA, V) Wood’un (2013) ifadesiyle; “Solon’un motivasyonu ne olursa olsun, bizim için önemli olan, onun isyankâr köylülüğü nasıl yatıştırmaya çalıştığıdır.” (45) Solon’un Aristoteles düşüncesinde önemli bir yere sahip olmasının temel sebebi, Aristoteles’in ‘*polis*in iyiliği adına karar alma’ ve ‘*ortayı bulma* yönünde yönetme’ özelliklerini *politikanın* temel unsurları olarak görmesidir. Çünkü Solon, zenginlerin ve yoksulların arasında,

yani orta sınıfta yer alan bir Atina vatandaşıdır. Yaptığı yasalar da, yine, hem ekonomik hem de etik açıdan *orta olmayı* pekiştirmeye yönelik, farklı kesimleri *uzlaştırma* amacına sahip yasalar olmuştur. Aristoteles, bu konuda Solon'un tavrını övmekte, kendi bireysel gücünü iktidara taşımak yerinde *polis*in esenliği adına yasalar yapmasını yüceltmektedir: "...o iki kesime de mesafeli durdu ve içlerinden birini hoşnut kılıp tiran olabileceksen, ülkesini kurtarmak uğruna en iyi yasaları yaparak iki kesimin de düşmanlığını kazanmayı yeğledi." (CA, XI) Böylece, Solon'un yenilikleriyle birlikte Atina'da etkisi süregelen eski geleneksel bağlara dayalı *politik* ilişkiler iyice zayıflayarak, *yurttaşlığın polis tecrübesindeki* muhtevası güçlenmiştir.

Atina *polis*inde etkili yasa yapıcılardan *Kleisthenes*, *polis* ve politika arasındaki kopmaz bağı ve bu bağı teşkil eden *yurttaşlık* mefhumunu bir nebze farklılaştırmıştır. *Kleisthenes*'in düzenlemeleriyle yurttaşların politikaya katılma kriteri, bağlı buldukları kabile ve soy bağları olmaktan çıkarılmıştır. Bunun yerine, *Kleisthenes* *polis*i *demelere* (yerlere/bölgelere) ayırarak, yurttaşların aidiyetlerini bu *demelere* göre belirlemiştir. Bu zamana dek kişiler bağlı oldukları soya veya kabileye göre katılım gösterirken, artık bağlı buldukları *demenin* adıyla katılım göstermeye başlamıştır. Kurulan bu düzen, savaşlarda kazanılan başarıları da beraberinde getirmiştir. Atina, güçlendikçe diğer *polis*lerden yüksek vergiler almaya başlamış, halk kent merkezlerine yerleşmiş ve bu vergilerle geçinmeye başlamıştır. Ancak, tekrar iç karışıklıklar ortaya çıkmış, halkın *yasalara tâbiyeti* zayıflamıştır. Bu durum, Atina *polis*inin düzenini sürdürebilmesindeki en önemli unsur olan *yasaya göre yönetilme* anlayışını bozmuş, ortaya *demagoglar* çıkmasına neden olmuştur. Bir diğer önemli yasa yapıcı olan Perikles'in koyduğu kuralla, annesi ve babası Atina yurttaşı olmayanlara yurttaşlık verilmesi yasaklanmıştır. Akabinde Preikles *polis*in başına geçmiş ve bu dönemde politik rejim *demokrasi* lehine işlemiştir. (CA, XXII) Atina'nın bu dönemdeki deneyimleri, Aristoteles'in *polis*in nasıl uygulanabilir ve devamlılık arz eden bir şekilde yönetilebilir olacağına dair fikirlerinde etkilidir. Özellikle, diğer *polis*lerle ilişkilerin minimum düzeyde tutulmasına duyduğu inanç, bu tecrübeye paralellik arz eder.

Görüldüğü gibi, Antik Yunan dünyasında *polis* oldukça özgün bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemin özgün *polis*leri arasında özel bir öneme sahip Atina *polis*i,

hâlihazırda kullanılmaya devam edilen demokrasi kavramının, aynı zamanda da *politik katılım*, yurttaşlık, anayasa gibi tartışmaların odağı olmaktadır. *Polis*, ne Ortaçağ'da ne de modern dönemde karşılaştığımız devlet yapılanmasıyla ve dolayısıyla da devlete ve yurttaşa dair teorilerle birebir paralellik göstermemektedir. Bununla birlikte, *polis*in özgünlüğü, Antik Yunan kökleriyle değerlendirmeye çalışılan politikaya dair bugünkü bakış açımızda hâlâ oldukça etkilidir. Bu etki, zaman zaman bugünün koşullarındaki problematik veçhelerin çözümlenebilmesi adına kaynak olarak kullanılırken, zaman zaman da problemlerin temellerinde yer alan kavramsal köken olması nedeniyle eleştirilmektedir. Aristoteles, bahsi geçen dönemde varlığını sürdürmüş onlarca *polisi* incelemiş olmasına rağmen, en çok muhatap olduğu Atina *polis*inin tarihsel ve kavramsal çerçevesinden oldukça etkilenmiştir. Özellikle, yasa yapıcıların önemine sıklıkla dikkat çeken Aristoteles, yasa yapıcılar minvalinde *phronēsis*in etkisi ile yasalarla belirlenen düzenin yarattığı değişimlere odaklanmak suretiyle etik ve politika argümanlarını oluşturmuştur.

1.1.2. Aristoteles'te Politika ve Yurttaşlık

Polis, Antik Yunan dünyasında, bireysel varoluşun ve politikanın mekânı olarak, tarihin yalnızca bu dönemine ait olan kendine özgü bir tecrübedir. Aristoteles'in ontolojiye, epistemolojiye, etik ve politikaya dair görüşlerinde de bu nevi şahsına münhasır *polis* tecrübesinin etkisi olmakla birlikte; bu özgün tecrübe, bütün bir batı düşüncesinin de hafızasında temel bir yer edinmiştir. Özellikle Atina *polis*inin sürekli değişen, bir rejimden diğerine evrilen ve farklı kesimlerin yaşam taleplerinin birbirleriyle çatıştığı hareketli ve değişken tarihsel evreleri, Aristoteles'in düşünceleri üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bireyin politik bir hayvan olarak barındırdığı potansiyel, politikayla birlikte *poliste* ortaya çıkmaktadır.

Bu noktada bir parantez açarak, Aristoteles'in *Politika* metninde insanı tanımlamak için kullandığı *politikon zōon* (politik hayvan) (*P*, I, 1253^a2-7) ifadesinin ne anlama geldiğine göz atmak yararlı olacaktır. Zira, *politik hayvan* ifadesi, etimolojik kökeni üzerinden değerlendirildiğinde, Aristoteles'in *polis*, *politika* ve *yurttaş* arasındaki irtibatı tarif etme biçimine dair önemli ipuçları yakalamak mümkündür. *Politik hayvan*,

Aristoteles'in *polis*in bir parçası olarak gördüğü insanı tarif etme biçimidir; aynı zamanda *bios politikos*la irtibatlıdır.

Antik Yunan'da *yaşamı* ifade eden iki terim kullanılmaktadır: *Zoē* ve *Bios*. *Yaşamak* anlamına gelen *zôô* ve *yaşam* anlamına gelen *zoē*den türemiş olan *zoiôn* terimi, genellikle hayvanı, insanı, yıldızları ve tanrıları, bazen de bitkileri kapsayan bir anlamda kullanılmıştır. (Depraz, 2014:34) Agamben'in ifadesiyle (2013) *zoē*, *yaşam* (living) değil, *yaşama* veya *canlılık* anlamına gelmektedir. Buna karşın *bios*, *yaşam* (life) anlamını karşılamaktaydı. Bu haliyle *bios*; "bir birey ya da grubun bir özelliği olan yaşam(a) biçimine (hayat tarzına) işaret ediyordu." (9) Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* metninde bahsettiği üç yaşam tarzı olan *bios apolaustikos* (haz yaşamı), *bios politikos* (*politika yaşamı*) ve *bios theoretikos* (teoria yaşamını) *zoē* terimi ile değil de *bios* ile ifade etmiş olması, *bios*un sahip olduğu belli bir tarzda sürdürülen yaşamı tanımlamasından kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, *Metafizik* metninde Tanrı'nın da canlı bir varlık olduğunu ifade etmek için *zoē* terimini kullanarak, Tanrı'yı *zoē ariste kai aidios* (daha soylu ve ölümsüz bir hayat) şeklinde tanımlamaktadır. (Agamben, 2013:10) Esposito da *bios politikos*u tanımlarken, *zoē*yi *biyolojik kapasite* anlamına gelen *tenuta* olarak; *bios*u ise *nitelikli yaşam* ya da *yaşam formu* olarak tanımlamaktadır.⁶ (Esposito, 2008:14) Özetle, *zoē* ve *bios*un en temel anlamda birbirinden ayrılışı, *yaşamın* basitçe bir canlılık hâli mi, yoksa belli bir çerçeve içerisinde sürdürülen amaçlı bir yaşam olarak mı tanımlanıyor olmasına göre gerçekleşmektedir.

Aristoteles düşüncesinde (ve genel olarak Antik Yunan düşüncesinde) *zoē*, *politik* düzlemin, yani *polis*in alanından dışlanmıştı. Onun yeri, *polis*in oluşmasında en temel birim olarak tanımlanan *oikos* (ev) alanıdır. (Agamben, 2013:10) Aristoteles'in *polisi* doğal bir süreç içerisinde gelişen organik bir minvalde ele alması, *zoē* ve *bios*un arasındaki farkı ve geçişkenliği gösterir şeklinde yorumlanabilir. Devletin ve toplumun

⁶ Esposito'nun *zoē-bios* ayrımına dair görüşleri, güncel *biopolitika-bioiktidar* tartışmalarında farklı bir noktayı vurgulamaktadır. Onun vurgusu, *zoē*nin bugün yalın bir *yaşam* ifadesi olmadığı, *teknoloji* ile birlikte *politika*nın müdahale alanının yaşamın yalın anlamına da etki etmesiyle, yaşamın kendinden başka bir bir yaşam haline geldiği, bu nedenle de *zoē* ve *bios*un *techney*le birlikte değerlendirilmesi gerekliliğidir. (Esposito, 2008:15)

doğal oluşumu, içerdikleri farklı parçaların birbirlerini gerektiriyor olmasını ifade etmektedir. Doğal olarak kurulan birlikler, öncelikle *aile* ile başlamaktadır. Ailelerin bir araya gelmesi ile köyler/kasabalar ortaya çıkar. Bu aşamada yönetim, genellikle krallık/monarşi yönetimidir. Köyün/kasabanın en yaşlı üyesi yönetici görevini üstlenerek, aileler arası birlikteliğin yürütülmesini sağlamaktadır. Bu aşamadan sonra ise kent devleti/*polis* ortaya çıkmaktadır. *Polis*le birlikte, insanların temel gereksinimi ve birliktelik nedeni olan *yaşama* amacı, *iyi yaşama* amacına dönüşmektedir. Nihai amaç, hem iyi olana ulaşmak, hem de kendi kendine yetmek amacıdır. (P, I, 1252^b28-1253^a2) Aristoteles'in *polis* oluşumuna dair bu organik yaklaşımı, her aşamanın bir üst birlikteliği gerektirmesiyle *poliste tamamlanmaya* ulaşılmasını ifade etmektedir. O halde, insanın *zorunlu ihtiyaçlar* alanı olan evdeki *yaşamı* ile *tamamlanmayla* nihayete varan ve kişiyi *en yaşama* amacına ulaştıran *polis* yaşamı, *zoē* ve *biosun* farkıyla ilişkilidir denilebilir.

Zoē ve *bios* arasındaki irtibatın açığa çıkmasıyla birlikte, politik yaşamdaki insanın *politikon zōon* olarak tanımlanması bir çelişki gibi görünmektedir. Ancak, bu durumun bir çelişki olmamasının nedenleri mevcuttur.

...buradaki kullanımda (Attika Yunancasında *bionia* fiilinin şimdiki zamanda pratikte asla kullanılmaması bir yana), “siyasal”, tam anlamıyla canlı varlığın bir sıfatı değil; *zōon* cinsini belirleyen özgül farklardan biriydi. (Zaten aynı eserin az ilerideki bir bölümünde, insanların siyaseti öteki canlı varlıklarinkinden ayrılıyor ve bu siyasetin, dile bağlı bir siyasallık [*policità*] eki sayesinde, sadece haz ve acıdan değil aynı zamanda da iyi ve kötünden ve adaletli ve adaletsizden oluşan bir topluluk üzerine oturduğu söyleniyordu. (Agamben, 2013:11)

Zoē olarak yaşam, bir *türün*, yani *eidosun* ifadesidir. *Zoē*, bireysel yaşamı tanımlamamaktadır. Bu anlamda, *ölümsüzlüğü* haiz olan *zoē*den çıkan *bios* ile insan *politik* yaşama katılmış olabilmektedir. (Arendt, 2012: 63) Aristoteles'in *politik hayvanı* tarif ederken *bios* yerine *zoē*yi tercih etmesi, bitki ve hayvanlar gibi bir yaşayan olan insanın diğer canlılarla ortak olan özelliklerinden ayrılan yanına, yani *politikliğine*

yapılan bir vurguyu ifade etmektedir. Yani, *zōon* türün kendine has özelliğini ifade etmekte ve insanın *doğal* olarak *politik* olma imkânını haiz olmasını göstermektedir.⁷

Bu anlamda, Aristoteles'te insanın *politikon zōon* olması, onun birtakım hayvanlarla ortak olan *sosyal* bir hayvan olma özelliğinden daha çok potansiyeli haiz oluşunu ifade etmektedir. Çünkü, ona göre insan sosyal olmasının yanı sıra, diğer yurttaşlarla birlikte özgürce *karar verebilmesi* ve bu sayede *mutluluğu* elde edebilmesi nedeniyle daha üstün bir konumda yer almaktadır. (Wolff, 2014:802) Böylece insan, *amaçlı* bir yaşamın, *yurttaşlar* olarak verilen kararlar sayesinde, *ortak yaşamın* mutluluğa yönelmesini sağlayabilen canlı olarak tanımlanmış olmaktadır.

Bir önceki kısımda ele alınan tarihsel gelişmelerin önem arz eden ilişkisi, *politik rejimlerin*, *polis*in iyi durumda olması açısından değerlendirilmesi gerektiğidir. Özellikle Drakon, Solon ve Perikles gibi *yasa yapıcıların* konumu, *phronēsis* kavramının *politika* ile bağıını anlamak açısından önemlidir.⁸ Edinilen tarihsel tecrübelerle birlikte, yasa koyucuların *phronimos* (*phronēsis*i haiz olan kişi) olmasının, yaşam amacı olarak *eudaimonia* (mutluluk) ile bağıını görmek kolaylaşmaktadır. Aristoteles'in *pratiğe dair* araştırmalarının temelinde, tarihsel tecrübelerin etkisi büyüktür.

Politikanın *polis* yurttaşlarını iyi yaşama yönlendiren bir pratik alanı olarak ele alınması, aynı zamanda *politik rejimleri* ve yasa yapıcıların niteliklerini önemli kılmaktadır. Aristoteles'e göre devlet adamının görevi, tüm enerjisini *yönetmeye* harcaması değildir. Çünkü, devlet adamının amacı *egemenlik kurmak* değil, *herkes için adaleti* tesis etmektir. Bu nedenle, diğer devletlerle savaş halinde olmak veya toprak genişletmek gibi amaçlar doğru değildir. *Yasa koyucular*, kentlin ve insanların iyi yaşamdan ve *eudaimoniadan* pay alarak yaşayabilecekleri bir düşüncüyü

⁷ Agamben'in *zoē* ve *bios* okuması,-Esposito'nun okumasını çağrıştıran biçimde- moderniteyle gelen değişimin eleştirisine uzanır. Ona göre, modern dönemin belirleyici unsuru, doğal bir imkânın ifadesi olan *zoē*nin, *polis*in politik alanına girmesidir. Bu şekilde *çıplak yaşam* politikleştirilmiştir. (Agamben, 2013:13)

⁸ *Phronēsis* ile *politikanın* irtibatı ilerleyen bölümlerde ayrıntılandırılacaktır. Burada, yalnızca Aristoteles'in *polis* ve *politika* bağlamında *politik rejimleri* ve yasa yapıcıların *phronetik* vasfını öne çıkarışını göstermekle yetinilecektir.

yerleştirmelidir. (P, VII, 1325^a18-1325^a33) Daha evvel bahsedildiği üzere, Aristoteles'in Solon'un *tiran* olabilme ihtimalini reddedip, kalıcı yasalarla *polis*in *ortak yarar*ını sağlamlaştırma çabasını övmesi buna bir örnek olarak gösterilebilir.

Polis ve yurttaş ilişkisi, *phronēsis*in *tecrübeyle* irtibatına dayanan bir biçimle kurulmalıdır. Öyle ki, Aristoteles'e göre; “vatandaş, yönetici, iyi insan gibi nitelendirilen insanların benzer özelliklere sahip olması gerektiğine inanmaktayız. Bu nedenle bu insanların daha iyi insanlar olmalarını sağlamak, bunun nasıl yapılacağını belirlemek, iyi yaşamın amacının ne olduğuna karar vermek iyi bir yasa yapıcının çok önemli bir ödevidir.” (P, VII, 1333^a12-17) Aristoteles'e göre bu ödevi sağlayacak olan yöneticiler *yaşlılar* olmalıdır. Çünkü yaş, *phronēsis*e sahip olmak açısından önemli bir nitelik. Yaşlılar, gençlere göre daha çok tecrübeye sahip olmaları nedeniyle, *politikanın* değişken pratik yaşama dair karar alma, yani *boulesis* ile (düşünüp-taşınarak) *prohairesis* (tercihte bulunma) sürecini daha yerinde uygulayabilmektedir.

Aristoteles, yurttaşların *iyi yaşam* amacına yönelmiş hayat sürmeleri için gerekli koşulları sağlayacak olan *politik rejimleri* ayrıntılı bir biçimde incelemektedir. Politik rejimler, farklı *anayasaların* uygulanmasıyla ortaya çıkan yönetimleri ifade etmektedir. Aristoteles'te anayasaların uygulanışı, farklı koşullarda yaşayan toplumlar için farklı şekillerde olabilmektedir. (P, IV, 1289^b28-1290^a13) Buna göre, Platon'un *ideal devlet* arayışından farklı olarak Aristoteles, *phronēsis*le irtibatlı bir *yönetim* anlayışını temele almasıyla, *çokluk* içindeki yaşamın farklı görüntülerine uygun rejimlerin varlığını olumsuzlamamaktadır. Bununla birlikte Aristoteles, tarihsel örnekleri üzerinden incelediği farklı anayasaların yönetim biçimlerini karşılaştırmış ve *ortak yarar* temelinde birtakım ayrımlar yaparak *eudaimonia* amacına en uygun olma potansiyelini taşıyan anayasanın ne olması gerektiğini tartışmıştır.

Polis, Antik Yunan'da *devlet* veya *toplum* olarak değil, kendine özgü bir *politik topluluk* olarak tecrübe edilmiştir. *Polis*in özgün tecrübesi, Aristoteles'te anayasa ve rejim tartışması *politeia* kavramında görünür bir çehreye bürünmekte ve bu kavramın etrafında şekillenmektedir. Antik Yunan dünyasında *politeia*, hem *anayasa* hem de *rejim* anlamına gelecek şekilde kullanılmıştır. Aynı kökten türeyen *politês*, yurttaşların *polis*in parçası olmasını ifade etmektedir. Bununla birlikte, *politeianın* anayasa veya

rejim olarak anlamı, yurttaşların birer birey olarak değil *bir* olarak tanımlandığı ve *polis*in bu birliğin bireylerin toplamından daha yüksek bir anlama karşılık geldiğini göstermektedir. Antik Yunan'ın *polis*leri, kendi kurallarının belirlendiği birer *politeiaya* göre yönetilmektedir. Bu, *politeianın* *anayasa* anlamına karşılık gelir ve *demokrasi* ya da *oligarşi* gibi farklı rejimler altında yönetilmeyi ifade eder. Bahsi geçen anayasalar, rejimin türüne göre farklı kuralları barındırmaktadır. Kurallar, *polis*in *politik* süreçlerini, seçim sistemlerini ve kurumlarını biçimlendirir. (Wolff, 2014:801) Dolayısıyla, *politeia*, *polis*in özgün politik tecrübesini biçimlendiren ve onun kendine has *politik topluluk* olma minvalini belirleyen kaynak olarak tanımlanabilir.

Politeia, bir yandan *yurttaşların* biraradallığıyla kendilerini *polise* ait kılmalarını öznel bir bağlılığı, diğer yandan *polis*in kolektif müktedirliğini tanımlayan *rejimin* ve yönetim anlayışının işleyişini belirleyen *anayasa* yada *yönetim biçimi* anlamında nesnel bir örgütlenmeyi ifade etmektedir. (Wolff, 2014:802) Aristoteles özelinde *politeianın* anlamına baktığımızda, bu iki anlamı da bir şekilde içerecek şekilde kullandığını görürüz. Aristoteles, *Politika* metninde *anayasaların doğru biçimleri* ile bunların *sapmış biçimlerini*, yönetenin ya da yönetenlerin *ortak yararı* gözetip gözetmemesine göre ayırmaktadır.⁹ İyi anayasalarda yöneten(ler) kendi çıkarlarını değil, *polis*in – dolayısıyla tüm yurttaşların- ortak yararını gözetirler. Yöneten(ler)in odağını ortak yarardan kendi çıkarlarına çevirmesi, anayasaların *sapmış* olması anlamına gelir ve *rejim* değişikliği ortaya çıkar. (P, III, 1279^a2-1279^a23) Aristoteles, bu metinde hem *politeia* terimini hem farklı biçimlerde adlandırılan anayasa çeşitlerini ifade etmek için, hem de iyi anayasalardan biri olan ve dolayısıyla *ortak yararı* gözetilen çoğunluğun yönetimini ifade etmek için kullanmaktadır. İkinci anlamıyla *politeia*, aynı zamanda *anayasal yönetim* şeklinde de çevrilmektedir.

O halde, Aristoteles'in *politeiayı* kelimenin genel kullanımındaki iki anlamı da içerecek şekilde kullandığını söylemek mümkündür. Zira Aristoteles, *Politika* metninde bir

⁹ İyi anayasalar, tek kişinin yönetimiye *krallık/monarşi*, azınlık bir grubun yönetimiye *aristokrasi*, çoğunluğun yönetimiye *anayasal yönetim/politeia* olarak adlandırılır. İyi anayasaların *sapmış* biçimleri ise, tek kişinin yönetimi *tiranlık*, azınlık bir grubun yönetimi *oligarşi* ve çoğunluğun yönetimi *demokrasi*dir. Bu konudan, bu bölümde yalnızca *politeianın* anlamını açığa çıkarmak için bahsedilmekte olup, tezin son bölümünde ayrıntılarıyla ele alınacaktır.

yönetim biçimi olarak *politeia* (anayasal yönetim) yönetimini *demokrasi* ve *oligarşinin* uygulanabilir iyi yanlarından oluşan karma bir yönetim olarak somut bir biçimde ele almaktadır. Bu yönetim, aynı zamanda Aristoteles'in *phronēsis*le irtibatlı *politikayı en yüksek iyi* olan *eudaimonia* amacına yönlendirecek uygun yönetim biçimidir. *Eudaimoniayı* sağlamak adına *karar verici* olan *politika*, hem yönetimin örgütleniş biçimiyle, hem de yurttaşların *erdemli yaşamla* birlikte *polis* düzleminde *tamamlanmışlığı* elde edişiyile ilgili bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. PRESOKRATİKLERDEN PLATON'A: ERDEM VE BİLGELİK

Aristoteles'in argümanları, kaçınılmaz bir şekilde, yaşadığı dönemin kavramsal ve kurumsal çerçevesinden etkilenmiştir. Bu bölümde ele alınacak presokratiklerin ve Platon'un düşünceleri, Aristoteles'in *epokhal* okunmasına katkıda bulunacak kavramsal araştırmanın çerçevesini belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu kavramsal çerçeve, öncelikli olarak presokratiklerin tartışmalarında öne çıkan araştırma konularının etkilerini soruşturarak başlayacaktır. Bu minvalde, bir tarafta *doğa felsefecileri* olarak adlandırılan ve araştırma konularını pratik alandan ziyade değişmez olanın bilgisi olarak belirleyen filozofların ve bu filozofların dahil olduğu çeşitli okulların ele alınması öncelikli olmaktadır. Bununla birlikte, *sofistlerle* birlikte değişen araştırma alanı, Aristoteles'in pratik alana dair argümanlarının temele alındığı bu çalışma açısından daha açık bir etkiye sahiptir. Presokratiklerin ardından, kuşkusuz Aristoteles üzerinde en büyük etkiye sahip ve Antik Yunan dünyasının sistematik felsefe geleneğinin oluşmasında etkili diğer isim olan Platon –ve Platon'un hocası ve diyaloglarının baş karakteri Sokrates- ele alınacaktır. Böylece, Aristoteles'in *epokhal* anlamda ne tür bir kavramsal çerçevelenmenin içinde argümanlarını oluşturduğu, hangi tartışmalardan esinlenip hangilerini eleştirerek sistematüğini inşa ettiği ortaya çıkarılmaya çalışılacaktır.

1.2.1. Presokratikler ve Aristoteles

Antik Yunan dünyası, felsefi düşüncelerin odaya çıkmasından evvel birtakım *mythos*lara dünyayı anlamlandırmaya çalışmıştır. Zamanla bu düşünüşün yerini, doğayı anlamaya

çalışan, -kısmen- daha sistemli argümanlarla ortaya konan felsefi düşünceler almıştır. (Şenel, 2011:131-132) Öyle ki, İonia'dan başlayarak yüzyıllar boyunca farklı düşünce okulları ortaya çıkmış, doğanın işleyişini anlama çabasından bireylerin ve toplumların yaşamının nasıl düzenleneceğini araştıran gündelik yaşam konularına kadar bir çok alanda farklı düşünsel üretimler gerçekleştirilmiştir.

Sokrates öncesi felsefenin geneli için kullanılan *presokratikler* ifadesi, birbirinden farklı argümanlara ve çeşitli bakış açılarına sahip olsa da, eğildikleri konular ve bu konuları değerlendirme biçimleri açısından var olan bir birlikteliği ifade etmektedir. *Presokratik* dönemin öne çıkan özelliği, öncelikli olarak *doğa felsefesi* üzerine yoğunlaşmış olmalarıdır. Bu filozoflar görünüş ile gerçekliğin arasında fark olduğunu düşünmektedirler. Buna göre, görünüşlerin gerisinde keyfi bir gelişigüzellik değil, bir düzen mevcuttur. Amaçları, bu kapalı sistemin ortaya konabilmesidir. Bu nedenle başvurdukları yöntem ise, görünüşte var olan çokluğun ardındaki düzenin dayanağını, yani *arkhesini*¹⁰ (varlıkların kendisinden doğduğu ilk maddeyi) araştırmaktır. Presokratik dönemin temel araştırmasının birlik-çokluk, gerçek-görünüş, kalıcılık-değişim gibi karşıtlıklar üzerinden yürütüldüğünü söylemek mümkündür. Sofistlere gelene dek bahsi geçen konulara yoğunlaşılan bu dönemde *İoniahlılar*, *Eleahlılar*, *Pythagorasçılar* gibi farklı ekoller mevcuttur. (Cevizci 2015:37-38)

Felsefenin iki başlangıcı olmuştur: biri Anaksimandros ile, öbürü Pythagoras ile başlamıştır. Anaksimandros Thales'in Öğrencisiydi. Pherekydes de Pythagoras'a hocalık yapmıştı. Anaksimandros'un felsefesine İyon felsefesi denirdi, çünkü Anaksimandros'un hocası İyonyalı Thales idi; Thales Miletos doğumludur. Pythagoras ile başlayan felsefe de İtalya felsefesidir, çünkü Pythagoras İtalya'da uzun süre felsefe yapmıştır. (Laertios, 2015:12)

İoania'lı filozofların en temel karakteristiği pratik alana dair araştırmayı değil, evrenin değişmez doğrularının, bu anlamda *epistemenin* araştırılmasını öne çıkarmalarıdır. Öyle ki; "Hellenlerle Hellen olmayan halkın yanyana yaşayışının ayrı kuvette bir fikir yarattığı ve ruha pek ayrı bir canlılık verdiği bu yerde insan daha İ.s.ö. 6. yüzyılda ilk

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik* metninde *arkhe* kavramını, *bir şeyin kendisinden hareketle devinilen ilk kısmı ya da kendisinden başlayabileceğimiz ilk kısmı, bir şeyin kendisinden meydana geldiği ilk şey, bir şeyin içinde var olmayan ancak onu meydana getirmiş olan şey* gibi birkaç anlamıyla birlikte tanımlamaktadır. (M, Δ, 1012^b34-1013^a23)

olarak, pratik yarar için değil de, sadece doğru uğrunda sorularla boğuşmuştur. Bu ise bilimsel çabanın gerçek belirtisidir.” (Kranz, 1994:27) Felsefe tarihinin başlangıcına yerleştirilen doğa filozofları *Thales*, *Anaksimandros* ve *Anaksimenes* bu ortamda yetişmiş filozoflardır.

Aristoteles’e göre Thales, doğa felsefesinin başlangıcında yer alan kişidir. (Kranz, 1994:27) Thales düşüncesinin önemli bir sorusu, *neyin gerçekten var olduğu* sorusudur. Görünüş ve gerçeklik ayrımı ile birlik ve çokluk ayrımı temelinde düşünen Thales, sürekli değişim halindeki fenomenlerin gerçekliğin kaynağı olamayacağını söylemektedir. Ona göre, düzensizliğin ardında yatan düzenin başlangıcı ve her şeyin oluşturucusu olan *arkhe* sudur. (Cevizci, 2015:39) Thales’in, Antik Yunan dünyasında öne çıkmasını sağlayan özelliği, ilk defa *arkhe* sorunsalını dile getiren filozof olmasıdır. Bu soruşturma, değişen dünya ile bu değişkenlerin arkasındaki gerçek birliğin arasındaki ayrımla temellendirilir. (Arslan, 2006a:91-92) Thales’in argümanları, Antik Yunan dünyasının daha sonra gelen büyük filozoflarının düşüncelerinde önemli bir yer edinmiş, bu köprü sayesinde yüzyıllar boyunca birbirini etkileyen düşünsel seyirde önemli bir kıvılcım olmuştur.

Thales’in *arkhe* soruşturması, onun takipçileri olan Anaksimandros ve Anaksimenes’in de temel nesnesi olmuştur. Thales’in *su* olarak tanımladığı *arkhe*, Anaksimandros’ta *aperion* (sınırsız) olarak ifade edilmektedir. *Aperion*’un sınırsızlığı, hem zaman hem de yer anlamında bir sınırsızlığı ifade eder. Dolayısıyla, Anaksimandros, *aperiona arkhe* vasfı yüklemekle, daha sonra –Aristoteles’te de- metafizik alanının temel unsurlarından biri olan *substantia* (töz) kavramına yakın bir açıklamayı ortaya koymuştur. Ayrıca, “... inceden inceye bölümlendirilmiş düzenli güzel bir yapı olarak dünya düşüncesi...” (Kranz, 1995:31) fikrini karşılayan *kosmos* terimini *universum*, yani *dünya bütünü* için ilk kullanan kişidir. Anaksimendres ise *arkhe* vasfına sahip temel unsurun *aer* (hava) olduğunu söylemektedir. Öyle ki, ona göre insan ruhu da havadan müteşekkildir. “Anaksimenes’in dünya görüşü de böylece, doğallıkla materyalist ve natüralist bir anlamda, bütün bütün monistçe-pantheistçe bir dünya görüşüdür.” (Kranz, 1994:34) O halde, Anaksimenes’in de *bilimsel* araştırmanın temelinde yer alan bir düşünür olduğu ve dünyayı *bütüncül* bir bakışla ele aldığını söylemek mümkündür.

Doğa filozoflarının *arkhe* soruşturması, Herakleitos ile birlikte değişik bir argümanla tanışmıştır. Herakleitos'u ayıran özellik, ona gelene dek var olan *birlik* düşüncesinin aksine, kendisinin *karşıtlara*, *çelişkilere* ve *çatışmalara* odaklanmasıdır. Herakleitos'un düşünce tarihine yaptığı katkı bu anlayışla oluşan *diyalektik* argümanlarına kaynaklık etmesidir. Aynı zamanda, her şeyin *oluş* halinde ve sürekli değişerek var olmasının arkasındaki bir sabitlikten de bahsetmektedir; bu sabitlik *logos* olarak tanımlanır. Herakleitos'un *arkhe* sorusuna cevabı *ateşe* benzer olan *logos* olarak verilebilir. Örneğin, kişinin içindeki ateşin *ruh* olduğunu, ölümlerle birlikte bu ateşin *logos* ateşine döneceğini söylemektedir. (Kranz, 1994:57) Ancak, bu dönemin diğer filozoflarında da görüldüğü gibi, Herakleitos da *pratik* bir araştırmanın değil, *evrenin* işleyişine yönelik araştırmaları devam ettirmiştir ve *arkhenin* ne olduğu sorusunun cevabını aramıştır.

İonialı filozofların görüşleri genel itibarıyla *arkhe* problemine odaklanmış, birlik ve çokluk, karşıtlıklar gibi bazı temel noktalardan hareket ederek evrenin işleyişini açıklamaya çalışmışlardır. Antik Yunan dünyasına ilham kaynağı olan bir diğer önemli ekolü ise, *Pythagoras*'ın argümanlarıyla şekillenmiş ve onun öğrencileri tarafından geliştirilen argümanlarla birlikte güçlü bir düşünce ekolü haline almış olan okuldur.

İonialılar'ın salt felsefi merakla, bir teori etkinliği olarak araştırma yapmalarına karşın, Pythagorasçılar –bir anlamda- *pratik amaçlarla uğraşmışlardır*. Bu yönde amaçları, bilgiye sahip olmanın *arınma* yoluna yaptığı katkı nedeniyle *bilmektir*. Bu sayede evrenle bir olmak suretiyle, yaşamın sahte gelip geçiciliği karşısında kendi tamamlanmalarını gerçekleştirmektedir. Bu anlamda felsefe, *bir yaşama biçimi* haline gelmektedir. Ayrıca, Pythagorasçılar için *madde* her şeyin kendisinden meydana geldiği bir ilke olarak ele alınmaz; bunun yerine *arkhe* araştırmasının kaynağına *sayıları* (matematiği) almak gerekmektedir. Bu argümanlarıyla Pythagorasçılar batı felsefe geleneği içerisinde Platon'dan Kartezyen düşünceye uzanan matematiksel kavrama anlayışının başlangıcında yer almaktadırlar. (Cevizci, 2015:42-43) Bu özelliklerle değerlendirildiğinde *Pythagorasçılar*'ın İonia düşüncesinden kısmen kopuş anlamına geldiğini söylemek mümkündür. Pythagoras, evrende bir *uyum* olduğunu düşünmektedir. Bu uyum, sayıların uyumuyla paralellik arz eden bir görüntüyü önümüze serer. (Kranz, 1994:45) Pythagorasçılar'ın önemi, bir yandan matematiksel

kavrama anlayışını temellendirirken, diğer yandan *pratik* yaşama uygun teorik araştıma yönteminin önünü açmış olmalarıdır.

Elea Okulu'nun kurucusu olan *Parmenides*, düşüncelerini anti-Herakleitosçu bir çizgide inşa etmiştir. Herakleitos'un sürekli oluş ve değişim argümanını eleştiren Parmenides'e göre, eğer sürekli bir halden diğerine geçiş söz konusuysa, üzerine söylenecek bir söz de olmayacaktır. Ona göre bir halden diğerine geçiş için gerekli olan *boşluk*, evrende bulunmamaktadır. O halde *her şey birdir, tektir*. Parmenides'in, daha sonra Platon'un *doxa* (yanılsama) ve *episteme* (bilgi) arasındaki ilişkiye dair ifade ettiği düşüncelerine de kaynaklık edecek olan *aletheia* (gerçek) ve *doxa* (sanı) ayrımı oldukça önemlidir. Ona göre gerçek yalnızca akılla kavranabilmektedir. (Yalçınkaya, 2014:61-62). Kranz'ın (1994) ifadesiyle: "...doğruyu yalnız akıl verir, ve bu akıl meydana-gelmeyi, değişmeyi, hareketi, yani var-olan bir şeyin (daha) var-olmayan bir şey haline geçmesini ve bunun tersini kavrayamaz, var-olmayan diye bir şeyin olduğunu düpedüz yadsımak zorundadır." (76) Bu bağlamda; değişim halinde olduğunu düşündüğümüz şeyler, yalnızca yanılsamalardan ibarettir. O, her şeyin sürekli oluş halinde olması fikrini eleştirerek, Platon'un *İdealar Öğretisi*'ne katkıda bulunmuş, böylece batı dünyasının düşünsel yolculuğuna da bu anlamda katkı yapmıştır. (Arslan, 2006a:240) Parmenides felsefesinin daha sonraki dönemlerde önemli olmasının en büyük nedeni, anti-Herakleitosçu bir anlayışla geliştirdiği argümanlarla, Platoncu idea-nesne ayrımıyla şekillenen düşünce geleneğine yaptığı katkıdır.

Parmenides, *var-olma* ile *düşünmenin* aynı olduğunu söyler. Kişinin tüm yargıları, bir tür var-olmanın, sabit bir gerçeğin ortaya çıkışı anlamına gelmektedir. Mantık ve matematik gibi alanlarda ortaya konan önermeler buna örnek olarak düşünülebilir. Bu anlamda *Herakleitos*'un karşıtlılar üzerinden kurduğu oluş anlayışının eleştirisi verilerek, Platoncu bir *idea* fikrinin temelleri atılmıştır. Öyle ki, idea evreni ve nesnel/görünümler evreni ayırımına oldukça benzer görüşler de ortaya koymuştur. Bu ayırım, Parmenides'te çözülemeyecek bir mesafeyi ifade etmektedir. (Kranz, 1994:77) Parmenides, *presokratik* düşünce dünyası içerisinde, Platon dolayımıyla birlikte düşünüldüğünde, batı düşünce geleneğinin en etkili kaynaklarından biri olarak görülebilir.

Ancak, bazı filozofların, *arkhe* araştırmalarına paralellik arz edecek şekilde, etik ve politikaya yönelik argümanları da dile getirdiğini belirtmek gerekmektedir. Örneğin, Demokritos, insanların gereksiz arzuların peşinden koşmasını yanlış bulmaktadır. Kötülüğe yönelen insanın, bunu kendi akılsızlığı ve düşüncesizliği ile gerçekleştirdiğini söylemektedir. İnsanın yapması gereken şey ise, *beden* yerine *ruha* odaklanmak ve mutluluğun kaynağı olan ruha ihtimam göstermektir. İnsanın mutlu olması, hazzı dünyevi olmayan şeylerde aramakla mümkündür. Bu da, *ahlakî* kaynaktan ileri gelen mutluluğu ifade eder. Böylece, hazların kendi ruhundan gelmesine alışan insan, daha kalıcı ve güçlü bir mutluluk elde etmiş olacaktır. (Kranz, 1994:172-180) Aynı zamanda, Aristoteles'in etik argümanlarına benzer şekilde, *aşırılık* ve *eksiklikten* uzak durmayı, böylece ruhta büyük değişimlerin yaşanmasından sakınmayı önermektedir. Ancak, Demokritos'un etiğı, bir tür *çilecilik* izleri de taşımaktadır. Dünyevî olandan uzak durmak, zahmetlere katlanmaktan çekinmemek, kötülükler karşısında daha kötü ihtimalleri düşünerek mutlu olmak gibi düşünceler ortaya koymuştur. Adaleti de *gerekeni yapmak* olarak tanımlayan Demokritos, Aristoteles'te *erdemler bütünü* olarak tanımlanan adaletin *karakter erdemlerine* özgü *phornetik vasfi* çağrıştırmaktadır.

Görüldüğü üzere, presokratiklerin buraya kadar değerlendirilen düşünce ekollerinin yöneldiğı araştırma konuları, genel itibariyle evrenin işleyişine dair bir açıklama arayışından kaynaklanmaktadır. Bu argümanlar özetle *arkhe* arayışı ile birlik ve çokluk meselesi dahilinde oluş hâlinin açıklanması üzerine kurulmuştur. Farklı ekollerin bu arayışlara verdiği cevaplar farklı olsa da, yönelinen konu açısından ortaklık bulunduğu ifade edilebilir. Elbette, topluma ve politik sisteme dair çeşitli düşünceler de ortaya çıkmıştır. Ancak bu düşünceler, genel itibariyle, yalnızca evrene dair geliştirdikleri anlayışların birer uzantısı olarak var olmuşlardır.

Antik Yunan dünyasının büyük filozofları olan Platon ve Aristoteles düşüncesinde bahsi geçen felsefe okullarının etkisi oldukça fazladır. Ancak, her iki filozof için de ortak bir eleştiri konusu olan *Sofistler*, şimdiye dek ele alınan filozoflardan keskin bir şekilde ayrılmakta, Aristoteles üzerindeki etkileri de bu minvalde değişmektedir. Sofistleri diğerlerinden ayrı kılan en temel unsur, araştırma konularını evrenin işleyişı olarak değil, *insan* olarak seçmeleridir.

Sofistler, düşünce üzerine düşünmeye yönelerek ve bilginin öğretilbilir olmasından yola çıkmış, para karşılığı retorik ve politika gibi alanlara dair öğretmenlik yapmışlardır. Dolayısıyla, bilginin ve erdemnin, politikaya dair bilgeliğin doğuştan gelen özelliklere bağlı olmadığını savunmuşlardır. (Şenel, 2011:140) Bu anlayış, Aristotelyen bakışta, pratik yaşamın *phronēsis*le bağına ilişkin olarak düşünülebilir.

Antik Yunan dünyasında, sofistlerin bu görüşlerini ortaya çıkaran çeşitli ekonomik ve politik gelişmeler yaşanmıştır. Bu gelişmelerin başlıcaları, yaşanan savaşların akabinde, özellikle Atina *polis*i içinde aristokrasinin gücünün zayıflaması, bunun yerine daha da güçlenen ticaret erbabının yeni bir felsefî dünya görüşüyle desteklenme ihtiyacıdır. Daha önce bahsedilen doğa filozoflarının argümanlarının evrenin işleyişine ve doğanın açıklanmasına yönelmiş olası nedeniyle bu ihtiyaçları karşılayamaması da, sofistlerin pratik konulardaki açığı kapatmak için bir fırsat olmuştur. Çünkü sofistler, politik sisteme yeni dahil olan kesimleri retorik, söylev ve politika gibi alanlarda eğitmekteydiler. (Cevizci, 2015:64-65)

Tek tek insana değer verilmesi, hâkim olan dinin, devletin, geçerlikte olan hukukun bağlarından kurtarılması, her türlü 'konvention'un (*nomos*) yerine <doğanın> (*physis*) konulması, sofistlerin öğretilerinde bir baştan öteki başa uzanan temel düşünce işte bu idi. (Kranz, 1994:191)

Protogoras ve Gorgias, ilk dönem sofistler olarak adlandırılan gurubun öne çıkan isimleridir. Sofistler denildiğinde akla gelen isim olan Protogoras, aynı zamanda *sofistlerin babası* olarak da anılmaktadır. Protogoras, politik yaşama imkân veren iki unsuru *adalet ve utanma*¹¹ olarak belirtir. Felsefesinin temel amacı *politikadır*. Ona

¹¹ Protogoras'ın *adalet ve utanma* üzerine sunduğu bu argüman, *Protogoras* ya da *Epimetheus-Prometheus mythosu* olarak anılmaktadır. Bu mythosa göre, Tanrılar, hayvanları ve insanları yarattıktan sonra, bu canlıların yaşamda tutunmaları adına birtakım yetilerle donatılmasını isterler ve bu görevi Epimetheus ve Prometheus adlı iki kardeş Tanrı'ya verirler. Epimetheus, canlılara yetilerini dağıtır; kimilerine keskin dişler, kimilerine hız, kimilerine de iri gövdeler verir. En sonunda karşısında oldukça zayıf ve güçsüz bir halde *insan* gelir. Bu canlının hayatta kalma şansı oldukça azdır. Bu noktada Prometheus devreye girer ve tanrılardan bazı zanaâtlerin bilgisini ve ateşi çalarak insanı bunlarla yetkin kılar. Yaptığı bu eylem, Prometheus'un bir dağa çivilenerek, her gün, vahşi kuşlar tarafından ciğerlerinin tekrar tekrar parçalanmasıyla cezalandırılmasına neden olacaktır. İnsan, elde ettiği zanaâtlerin bilgisiyle hayatta kalmayı başarır. Ancak, belli bir süre sonra insanlar birbirleriyle savaşmaya, üstünlük kurma mücadelesine girişirler. Zeus, bu duruma müdahale ederek, Hermes aracılığıyla insana iki yeti daha gönderir: *dike* (doğruluk/adalet) duygusuyla, *aidos* (utanma/edep). Bu yetiler, yalnızca bazı insanlara değil, insanlığın tümüne bahşedilmiştir. Bunlar sayesinde insan, *polis*lerde düzeni tesis edecek ve kendi aralarındaki savaşı durduracaktır. (Yalçınkaya, 2014:71)

göre, tüm insanlar politikaya katılma potansiyeline sahiptir, ancak öğrenilmesi gereken şey politikanın aktüelitesi, yani eylemidir. Çünkü, sofistlerin düşüncesinde ortak bir yan olarak ortaya çıkan özellik, *doğrunun göreceli* olmasıdır. Bu açıdan, Kranz'ın (1994) ifadesiyle; “bütün şeylerin ölçüsü insandır, var-olanların var olduğu, var olmıyanların var olmadıkları için... Herbir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için öyle... üşüyen için rüzgâr soğuk, üşümeyen için soğuk değildir.” (Kranz, 1994:194) Bu nedenle politikanın tek bir doğru yöntemi ya da tek bir doğru politik sistemden bahsedilemez. O halde, her *polis* için geçerli olan bir doğrudan değil, farklı *polis*ler için geçerli olan farklı doğrulardan söz etmek mümkündür. Bu düşünce, sofistlik felsefe anlayışının temel argümanlarından birisini oluşturur. Politika, farklı koşullarda, bu koşulların gerektirdiği şekilde uygulanmalıdır. Pratik farklılıkların varlığı ise, bir şekilde öğretilabilir olmaya içkin bir özelliktir. Aristoteles'in *etik* ve *politikada* kurguladığı *pratik* alanda da benzer bir anlayış söz konusudur. Örneğin, *politeiaların* çokluğu, her *polis*in kendine uygun olan yasayla yönetilmesinin gereğidir.

Protogoras *mythos*undan çıkarılabilecek çeşitli hususlar vardır. Öncelikle, bahsi geçen yetilerin herkese verilmiş olması nedeniyle, Atina *polis*inde karşımıza çıkan vatandaş-*metoikos* gibi ayrımlar anlamsızdır. Ayrıca, *polis*in kendine özgü üst sınır olarak sahip olduğu kutsallık da, yerini *polis*in insanlar için var olduğu düşüncesine bırakmalıdır. Dolayısıyla amaç *polis*in selâmeti değil, onu oluşturan insanların bekası olmalıdır. Bu anlayıştan çıkarılabilecek sonuç ise, *polisi* oluşturan insanlar için gerekli olduğu takdirde yasalar ve genel kurallar değiştirilebilir olmasıdır. Yasaların konumuna dair gelişen bu anlayış, bir diğer önemli sofist olan *Hippias* tarafından ayrıntılandırılmıştır. Ona göre, tüm insanlar, *nomos* (yasa) bakımından değil ama *physis* (doğa) bakımından birbirine benzerdir. İnsan yapımı olan yasalar, insanlar arasında –yurttaş/*metoikos* ayrımında olduğu gibi- birtakım ayrımlar öngörmüş olsa da, doğa açısından bu ayrımların hiçbir geçerliliği yoktur. Böylece, bir anlamda kozmopolitizm düşüncesi de desteklenmiş olmaktadır. Gorgias'ın düşüncesinde ise bu kozmopolitizm, *panhelenizm* düşüncesi düzleminde önem kazanmıştır. Çünkü, sofistlerin yaşadığı dönem, Pers savaşlarıyla parçalanmış ve kendi aralarında çekişmeler yaşayan *polis*lerin var olduğu bir dönemdir. O nedenle, bu çekişmelerin sona ermesi adına, *polis*lerin birliğini savunmaları akla uygun görünmektedir. (Yalçınkaya, 2014:71-72) Görüldüğü gibi,

önceki dönemlerden farklı olan bu yaklaşımda, araştırmının motivasyonu hemen hemen tam anlamıyla pratik kaygılardır. Bu nedenle, etik ve politika alanıyla irtibatlı bir biçimde okunmaları gerekmektedir.

Sofistlerin görüşleri, daha önceki filozofların görüşleriyle hem araştırma konusu bakımından, hem de *doğruluğun göreceli olması* düşünceleri nedeniyle keskin bir biçimde ayrılmaktadır. Bununla beraber, birinci kuşak sofistlerin genel itibariyle bu göreceliliğe rağmen, pratik bir şekilde uygun olabilecek *doğrunun* arayışında olduklarını söylemek mümkündür. Bu kuşak içinde, görecelilik anlayışını en uç noktaya taşıyan isim *Gorgias* olmuştur. Öyle ki, ona göre; “...hiçbir şey var olamaz, olsa dahi bunu bilmemiz mümkün değildir, bilmek mümkün olsa da bir başkasına aktarılamayacaktır.” (Arslan, 2006b:47) *Gorgias*’ın bu argümanı hem varlığın varolabilme potansiyeline, hem bilmenin ve düşünmenin imkânına, hem de dilin gerçeklikle olan ilişkisine dair eleştirileri barındırmaktadır.

İkinci kuşak sofistler ise ilgilerini din ve ahlâk, politikanın ve yasaların işlevi, *physis* (doğal yasa) - uyuşmsal olan *nomos* (yasa) ayrımı gibi konulara yöneltmişlerdir. Bu konularda öne sürdükleri radikal görüşleri nedeniyle oldukça fazla tepki çekmişlerdir. (Arslan, 2006b:57) Özellikle doğal-uyuşmsal yasa ayrımına dair görüşleri birinci kuşak sofistlerden geliyor olsa da, sonuçları itibariyle oldukça farklıdır. Bu görüşlere, bilginin ve doğruluğun göreceliliği düşüncesinin daha da radikalleşen bir şekilde eklenmesiyle birlikte, her şeyin *erkler* üzerinden okunmaya müsait hâle gelmiş bir bütün ortaya çıkmaktadır.

Sofistleri bir genel olarak değerlendirdiğimizde ise, kendilerinden önceki felsefe okullarından farklı olarak bazı özellikleri öne çıkmaktadır. Bunların başında, kendilerini *öğretmenler* olarak görmeleri ve ontolojiden ziyade etik ve politika alanlarında eğitim vermeleri gelmektedir. Bu düşünce, erdemin, etik eylemin ve politikanın doğuştan gelen bir özellik olarak değil, öğretilbilir şeyler olarak ele alınmasını getirmiştir. Öne çıkan diğer bir özellik ise, *physis* (doğa) – *nomos* (uyuşmsal yasa) karşıtlığında uyuşmsal yasaya dikkat çekerek, yasaların Tanrısal kökenlerinden ziyade bir sözleşmeyle ve insan elinden çıkararak oluşmuş kurallar olduğunu ortaya koymalarıdır. Ölçütlerini *insan* olarak belirleyen sofistler, ampirik bir yaklaşımı da benimsemişlerdir. (Cevizci, 2015:69-70)

Özellikle Platon ve Aristoteles felsefesinde, modern düşünceye de sirayet eden bir tartışma olarak, *rasyonel* düşüncenin karşısında *realist* argümanları araştırma konusu yapmaları oldukça önemlidir. Bu minvalde, doğa felsefesi geleneği içinde *epistemeye* atfedilen başat rol karşısında, *doxanın* da önemli olduğu sonucuna varan, fenomenler dünyasının içinde anlamı arama yönünde felsefelerini geliştirmişlerdir.

Sonuç itibariyle, presokratikler olarak bir başlık altında toplamak oldukça zordur. Ancak, kabaca iki farklı döneme ayırarak; sofistlerden önce gelen ve özellikle doğayla, varlıkla ve evrenin işleyişiyle ilgilenen felsefe okullarının dönemi ile konularını evrenin işleyişinden retorik, etik ve politika gibi *pratik* alanlara kaydırmış olan sofistlerin dönemi olarak ayırmak mümkündür. Aristoteles'in argümanlarını pratik minvaline odaklanmak suretiyle ele almayı amaçlayan bu çalışma açısından presokratiklerin hem *arkhe* temelli doğa araştırması, hem de pratik alanın işlevine dair araştırmalar oldukça önemlidir. Bu önem, bir yandan Aristoteles'in *metafizik* ve *fizik* araştırmaları ile etik ve politikanın kavramsal temellerini oluşturması açısından, diğer yandan ise doğrudan etik ve politikadaki *değişkenliğin* ve kesinlikten bahsetmenin oldukça zor olduğu düşüncesinin ortaya çıkması bağlamında önem arz eder.

1.2.2. Platon: Aristotelyen İyinin Kaynakları

Bir önceki bölümde ele alınan presokratik dönemin akabinde, Sokrates felsefesinin etkisinde ortaya çıkan küçük okullar bulunmaktadır. Ancak, presokratiklerle, Sokrates sonrası Yunan düşünce geleneğini birbirinden ayıran temel ayrım, Antik Yunan'ın iki büyük filozofu olan *Platon* ve *Aristoteles*'in *sistematik felsefe* dönemini başlatmış olmasıdır. Platon felsefesinin ortaya çıkmasında en büyük etki kuşkusuz hocası Sokrates'e aittir. Platon, felsefî argümanlarını kurgularken, hocası Sokrates'i diyaloglarının büyük bir kısmında başrole yerleştirir. Bu nedenle, Platon'un öğretilerine değinmeden önce Sokrates'in felsefesine kısaca göz atmak gerekmektedir. Platon'un bilgi kuramı ve *idealar öğretisi* için, Sokrates'in pratik durumlara değil *tümele* ilişkin araştırma tavrının büyük etkisi olduğunu söylemek mümkündür.

Sokrates felsefesinin en önemli ve temel kavramlarından biri *aretē* (erdem) kavramıdır. Ona göre erdem, bilgiyle özdeşdir. Örneğin, bir ayakkabıcının erdeme sahip olması,

ürettiği ya da onardığı ayakkabıya ilişkin bilgisine bağlıdır. Bu anlamda erdem, etik eylemde bulunmadan farklı olarak, sahip olunan bilgiyle ölçülmektedir; yani erdem, konu ne olursa olsun, o alanda bir *ehliyete* sahip olmak anlamına gelmektedir. Bu ehliyete sahip olmayı gerektiren bilgi öncelikli olarak *ereksel bilgi* olmakla birlikte, bu ereğe ulaştıracak araçların bilgisine sahip olmayı da kapsamaktadır. Bir zanaâtle ilgili olarak erdem tanımı böyle yapılabilirken, erdemli bir yaşama sahip olmanın bilgisini haiz olmak için, insanın yaşama ereğini bulmak gerekmektedir. (Guthrie, 1999:78-79) Ancak Sokrates'in felsefesi, erdem ve bilginin birliğine dayanmakla birlikte, bilgeliğin neliğine dair pratik arayışları yanıtsız bırakmaktadır.

Bu tavır, kendisinin her durumda bilge olmadığını ifade etmesi ve sahip olduğu tek bilgeliğin ise bilgisizliğin farkında olması düşüncesine dayanmaktadır. (Plato, 1997d:21-22)¹² Çünkü, Sokrates'e göre bilgeliğin en önemli ön-koşulu, bilgisizliğin farkında olmaktır. Ancak Sokrates'in bilgisizlik vurgusu, sofistlerin öne sürdüğü *bilginin imkânsızlığı* argümanından farklıdır. Sokrates, bilginin imkânıyla birlikte erdem, yani bilgi edinmenin peşinden gidilebileceğini düşünmektedir. Böylece, herkesin öncelikle bilgisiz olduğunu açığa çıkarmak ve bilgelik yolunda ilerlemek adına bilginin peşinden beraberce yol almak onun en temel yönelimi olmuştur. (Guthrie, 1999:80) Bu amaca ulaşmak içinse kişi öncelikle kendini tanımalıdır. Bu yönde, insanın ereğinin *mutluluk* olduğunu düşünen Sokrates, eğer insanların bu ereğe ulaşmak yönünde erdem/bilgi sahibi olursa, mutsuz olamayacağını ifade etmektedir. Bu nokta, Aristoteles'in erdem ve *bilgelik* ile ilgili bağlantılarının tam tersi bir cephede yer almaktadır. Erdem ve bilgi sahibi olmak, *mutluluğun* tek başına garantisi olamaz. Çünkü mutluluk, aynı zamanda *pratik* yaşamla bağlantılı bir unsurdur.

Sokrates, Atina *polisinde* insanların bilgisizliğine vurgu yaparken, bir anlamda erdeme yönelmemelerini, *episteme* (bilgi) arayışında olmak yerine *doxalara* (yanılsamalara) yönelmiş olmalarını eleştirmektedir. (Yalçınkaya, 2014: 82) Ona göre, Atina'da herkesin dilinden düşürmediği ahlâk, cesaret, ölçülülük gibi kavramlar, aslında kullanan kişilerce ne olduğu bilinmeyen kavramlar haline gelmiştir. İnsanların birbirlerini

¹² Platon referanslarındaki numaralar paragraflar numaralarını göstermektedir.

kandırmak için veya tamamen bilgisizlikten kaynaklı olarak anlaşılamaması, hem toplumsal, hem de ahlâksal açıdan problemlerin doğmasına neden olacaktır. Bu nedenle, Sokrates'e göre, erdem ve bilgi birbiriyle özdeşken, erdemsizlik ve kötülük de bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. (Guthrie, 1999:81-82) Yine, Sokrates'te Aristotelyen düşüncenin eleştirdiği bir husus dile getirilmiştir. Bilgi ile erdemlilik ya da kötülük bağıntısı kaçınılmaz olsa da, *bilgiye* sahip birisi de *kötülük* eylemini seçebilir.

Sokrates'in bilgi kuramının yöntemi, tümevarımsal bir anlayışla temellenmiştir. Atina'da, insanlarla girdiği diyaloglarda uyguladığı yöntem de bu anlayışından ileri gelmektedir. Bu diyaloglar, *doğurtma* olarak ifade edilen, karşısındaki kişinin esasında bilgiye kendi bildikleriyle tümevararak ulaşabileceği düşüncesini barındıran bir yöntemle temellenir. Örneğin, Platon'un *Meno* adlı diyalogunda Sokrates, Meno'nun genç kölelerinden birine geometri problemi çözdürmektedir. Bunu yaparken, kölenin sahip olduğu *doxaları* ona hatırlatmak suretiyle tümevarımsal doğurtma yöntemi kullanır. (Plato, 1997b: 82-84). Böylece, Platon için de önem arz eden, bilginin *tümelle* ilişkisine dair argümanlar, Meno diyalogunda Sokrates'in ağzından temellenmektedir.

Sokrates için önemli olan, tekil durumlarda karşımıza çıkan tek tek erdemler değil, bir *tümel olarak erdem*dir. Erdemin ne olduğunu tanımlayabilmek için, öncelikle erdeme dair farklı araştırmalarda edinilen örnekleri toplamak gerekir. Daha sonra da bu örneklerin hepsine birden erdem diyebilmemizi sağlayan *ortak nitelikleri* belirlemek suretiyle, erdemi erdem yapan öze ulaşarak böylece bir tanımlamaya varılabilecektir. (Guthrie, 1999:82) Sokrates'in *tümel*lerin bilgisini, gerçek bilgi olarak düşünmesi, Platon ve Aristoteles'in bilgi kuramları için de oldukça önemli bir noktadır.

Sokrates'in bilgi kuramı ve tümevarımsal yöntemini politik düzen için ele aldığımızda, tek teklerin değil tümelin bilgisini temele koyması nedeniyle, tek tek *polisleri* ya da bir polis içindeki tek tek yasaların değil, bir tümel olarak *yasa* ve *polis* kavramlarının önem taşıdığını söyleyebiliriz. Aynı zamanda, bilginin ve erdemin bu denli önemli olması, onun politik sistemi *erdemlilerin* yani *bilgelerin* yönetiminde kurgulamasını da beraberinde getirmiştir. (Yalçınkaya, 2014:86-87) Bilgelerin yönetimindeki bir *polis*, Sokrates'in, bilgiye sahip olanın kötüyü seçemeyeceği görüşüne paralel olarak, iyi yönetilmekten başka bir ihtimali taşımayacaktır.

1.2.2.1. İdea ve Form

Platon'un epistemolojisi, bütün bir batı düşünce geleneğini derinden etkilemiştir. Bilgiye dair ortaya koyduğu argümanlar, aynı zamanda *İdealar Öğretisi* olarak da bilinen kuramsal yaklaşımıyla gerek Hristiyan teolojik düşünce geleneğinin, gerekse de modern düşünce geleneğinin temellerini oluşturmakta oldukça etkili olmuştur.

Daha önce bahsedildiği gibi, Sokrates'in bilgi anlayışı, bilgeliğin dayanak olarak alması gereken *bilginin* ne olduğu sorusunda tıkanmaktadır. Bilgeliğin nasıl ortaya çıkacağı, erdemle hemen hemen bir anlamda kurularak açıklanmakla birlikte, bilgisizliğin kabulünden sonraki aşama cevapsız kalmaktadır. Bu noktada Sokrates, kendisinin bilge olmadığını, yalnızca bilgisizliğinin farkında olmak anlamında bilgeliğe sahip olduğunu söyleyerek susmayı tercih etmektedir. Sokrates'in ünlü "*bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir*" (Plato, 1997d:21-22) söylemi de bu yaklaşımının bir sonucudur. Platon ise, bu tıkanmayı derinleştirerek epistemolojisini kurgulamaya başlamaktadır. Platon'un sistematik bir şekilde kurguladığı epistemolojisi, bilgiyi değişmez bir tümel olarak ele alarak, pratikte var olan yaşamın sınırlarını bu tümelle sınırlandırmaya dayanır. Aynı zamanda epistemolojik argümanları, *polise* ve dolayısıyla politikaya ilişkin düşüncelerine de temel teşkil etmektedir.

Platon'un *gerçek* olanın neliği üzerine daha önce yürütülen tartışmalardan etkilendiği en önemli isimlerden biri, presokratik filozoflardan olan *Parmenides*'tir. Daha önce ifade edildiği gibi, Parmenides, Herakleitos'un *oluş* fikrini eleştirmiştir. Ona göre, eğer Herakleitos'un söylediği gibi her şey sürekli bir *oluş* ve *değişme* halinde olsaydı, gerçeğin bilgisine ulaşmamız imkânsız olurdu. O halde, gerçeğin bilgisini edinmemiz, ancak duyularımızın ötesinde var olan bir *sabitlikle* mümkün olabilmektedir. Bilginin varlığı, sürekli değişen nesnelere kaynaklanmamaktadır; çünkü bilgi, ebedî ve değişmez olmak zorundadır. Platon'un epistemolojisine yön veren temel ayrım olan *idea-nesne* ayrımının kaynağının Parmenides'te temellendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. (Guthrie, 1999:93-94) İdea-nesne ayrımı, aynı zamanda batı düşünce geleneğinde derin bir etki de bırakmıştır.

Ona göre *idea*¹³ değişmez bir özü ifade eder ve *entity*lerin (var olanların) ilk örneği olarak tanımlanır. Buna göre, örneğin, “...atları yalnızca bir hayvan türünün üyeleri olarak görmekle kalmayız, ancak aynı zamanda bize ‘at’ terimini kullanma ve tanımlama olanağı veren bir kavrama sahip oluruz, çünkü özdeksel olmayan dünyada, varlığından özdeksel dünyadaki bireysel atların yetkinlikten yoksun bir biçimde ve geçici olarak pay aldıkları, saltık bir at ideali bulunmaktadır.” (Guthrie, 1999:96) Platon’un değişmez ve ezeli-ebedî olan, gündelik nesnelere ulaşılamaz mükemmel *biçimi* olarak tanımladığı *idea*, bu anlamda, Antik Yunan dünyasının temel kavramlarından olan *eidos*¹⁴ (biçim-tür) kavramına karşılık gelmektedir.

Bu anlamda *idealar*, öznenen bağımsız olarak var olmakta, aynı zamanda da *nesnelere* *tür adlarının* karşılığı olma özelliğini taşımaktadır. Bir tür içerisinde nesnelere tamamının ortaklığını taşıyan ve böylece onların *özünü* teşkil eden *idea*, aynı zamanda o nesnelere hiçbirisiyle aynı değildir; çünkü nesnelere hiçbir zaman tam olarak *ideaların* formunda bulunamayacaktır. Tümellerin ve değişmez olan *ideaların* bilgisi olarak *episteme* (bilgi) ve gelip geçici olan *fenomenler* (nesnelere/görünümler) dünyasının bilgisi olarak *doxanın* kaynakları birbirinden ayrıdır. Bu ayrım, bahsi geçen *idealar dünyası* ile *nesnelere dünyası* arasındaki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Platon, iki farklı dünyayı, *mağara alegorisi* ile açıklar:

Benzetmeye göre, ışığa açılan uzun bir girişi olan bir yeraltı mağarasının en dibinde insanlar, çocukluklarından beri, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş olarak hareketsiz bir şekilde oturmakta ve yalnızca önlerini görebilmektedirler. Onların arkasında, yüksekte bir yerde bir ateş yanmakta ve ateşle bu insanlar ya da mahkûmlar arasındaki yolda küçük bir duvar ya da perde bulunmaktadır. Duvar ya da perdenin arkasında ise konuşan, ellerinde türlü türlü araçlar, taştan ya da tahtadan yapılmış insana, hayvana ve daha başka şeylere benzer kuklalar taşıyan insanlar geçmektedir. Mağaranın dibinde oturan mahkûmlar yalnızca, ateşin aydınlığıyla perdeden duvara vuran gölgeleri görebilmektedirler. Ellerinden, ayaklarından ve boyunlarından zincire vurulmuş, hiçbir şekilde kıvıdamayan bu mahkûmlar mağaranın duvarındaki gölgeleri duvara gölgesi vuran nesnelere karıştırmakta, perdenin arkasından yankılanan

¹³ İdea, “Antik Yunan felsefesinde, ve özellikle de Platon’da, ezeli-ebedî doğa, ya da öz, doğru ve kesin bilginin nesnesi, Tanrı’nın zihnindeki içerik; duyularımızla algıladığımız şeylerin, nesnelere yetkin ilk örneği anlamına gelen terim.” (Cevizci, 2000:484)

¹⁴ Eidos; “Platon’un görüşler dünyasının üstünde ayrı bir dünya meydana getiren akılla anlaşılabilir İdealar ya da Formlar için kullandığı Yunanca terim.” (Cevizci, 2000:307)

seslerin duvardaki gölgelerden geldiğine inanmaktadırlar. Bu mahkûmların sahip oldukları bilgi, onların gözleriyle ve kulaklarıyla kazandıkları duyusal bilgidir ve bu görsel bilgi duvardaki gölgelerin yani görünüşlerin bilgisidir. (Cevizci, 2015:87)

Mağara içerisindeki mahkûmlardan bir tanesi serbest bırakıldığında, önce gölgeleri var eden ateşi, daha sonra da bu gölgeyi yaratan *gerçek* nesnelere göreceklerdir. Sonunda ise, nesnelere taşıyan insanların farkına varacaktır. Böylece, aşamalı olarak *gerçeğin* bilgisini edinen insan, her aşamada bir öncekinin bir *yanılsama* olduğunu idrak edecektir. Bu insan, doğrudan kaynağa, yani güneşe yüzünü döndüğünde ise, önce gözleri kamaşarak görmekte zorlanacak, nihayetinde her şeyi apaçık görebilecektir. Gerçeğin açık seçik bilgisini idrak eden insan, tekrar mağaraya döndüğünde, mağaradakilerle bir karşıtlık içerisine düşecek, onları gerçeğe ikna edemeyecek, hatta belki de öldürülecektir. Platon'un bu alegoriyle vardığı sonuç, nesnelere dünyasının bir sınırı olduğu yönündedir. Ona göre, bu sınır *iyi ideası* olarak tanımlanmalıdır. *İyi ideasının* varlığını kavrayabilmenin yolu, nesnelere dünyasında var olan tüm *iyilerin* bu *ideadan* kaynaklandığını anlamaktır. Kişinin geldiği bu nokta *bilgeliktir*. (Gadamer, 1986:27-28) Böylece, Platon'un iki ayrı *varlık alanı* öngördüğü söylenebilir.

Nedensellik açısından baktığımızda, bu iki varlık alanı *ideaların* varlığı ile *nesnelere* ya da fenomenlerin varlık alanı arasında, yukarıdan aşağıya doğru bir nedenselliğin olduğu görünmektedir. Bu iki varlık alanından ileri gelen *bilişler* de farklıdır. *İdealar* düzleminin ezeli-ebedî ve değişmez bilgisi, yalnızca akıl yoluyla edinilebilen *epistemedir*. Nesnelere dünyasının bilgisi ise, *ideaların* kötü birer kopyası olmaları ve *değişmeye* maruz kalmaları nedeniyle *kanaat* ya da *yanılsama* anlamına gelen *doxayı* haiz olabilir. İnsanın *doxa* karşısında edinebileceği bir bilgi söz konusu olamaz, o ancak kanaat ya da inanç olabilmektedir. (Cevizci, 2015:95-96) Dolayısıyla, Platon'a göre bilmenin yolu, değişkenlik ve çokluk ihtiva eden pratik alandan kaynaklanamamaktadır.

Platon'a göre *ideaların* bilgisine ulaşmamızın temel unsuru *anımsama*dır. Antik Yunan düşüncesinin genelinde –ve düşünce tarihinin hemen hemen tamamında- var olan ruh-beden ayrımı, Platon'da da mevcuttur. Ruh, temel olarak bilen, düşünen kısımken, beden duyularıyla nesneyi algılar. Bu ayrım, Platon'daki *idea-nesne* ya da *görünüş* ayrımına paralellik arz eden bir ayrımdır. Platon'a göre güvenmemiz gereken ve *epistemeyi* haiz olan bilginin kaynağı, insanın ruhudur. Ruh, *idealar* gibi, ezeli-ebedî,

bölünmez ve değişmezdir. Bu nedenle, bu dünyaya –yani *fenomenlerin arasına*– katılmadan evvel, *idealarla* birlikte. Bu yüzden insan, gördüğü nesnelere birlikte –ve aklını kullanarak- hâlihazırda sahip olduğu *ideaların* bilgisini *anımsar*. Bu bir öğrenme sürecinden ziyade, bu dünyada bir beden içerisine girmeden önce var olan ancak unutulmuş bilginin tekrar hatırlanmasıdır. (Cevizci, 2015:100) Özetle söylenecek olursa, Platon’un ontolojik ve epistemolojik argümanları, iki farklı varlık alanına ve bunları karşılayan bilgi hiyerarşisine dayanır. Bu anlamda, Platon, geçiciliğin ve değişimin dünyasıyla, *epistemenin* kaynağı olan *idealar* dünyasını birbirinden ayırmak suretiyle, tek teklerin değil tümellerin, yani *eidosun* bilgisini öncelemektedir.¹⁵

1.2.2.2. Etik ve Politika

Platon’un etik ve politikaya yaklaşımı, ontolojik ve epistemolojik yaklaşımının birer uzantısıdır. Sokrates’te var olan erdem-bilgi özdeşliğine dayalı yaşam anlayışı, Platon’da *ideaların* bilgisine sahip olan insanın, bu türden bir yaşamı sürdürebileceği bir *polis* içerisinde mümkündür.

Platon’un etik anlayışı da *idealar öğretisinde* temellenmektedir. Kişinin, nesnelere dünyasının yanıltıcı vasfı nedeniyle, etik anlamda hataya düşmesi oldukça kolaydır. Bu nedenle, *ideaların* bilgisine, yani *epistemeye* sahip olan bireylerin, nesnelere *idealar* arasındaki farkı kavraması, pratik anlamda etiğe dayanan bir yaşam sürülmesiyle aynı analama gelmektedir. Platon’un *sofistler* karşısında takındığı sert eleştirel tutumun önemli bir yanı, bilginin görecelileştirilmesiyle birlikte *iyi* bir yaşam potansiyelini

¹⁵ Platon’un *idealar öğretisi*, modern zamanın düşünme vasfında derin bir etkiye sahiptir. Gündelik yaşamımızda, farkına varmadan kullandığımız kavramlar, Platon’cu bir tavrın ürünleridir. Gündelik yaşamda sürekli başvurduğumuz *genellemeler*, esasında birer tümel ismi olarak ifade edilebilir. Bu, modern düşüncenin eleştirilerinde oldukça önemli bir yer tutan *tümellerle sabitleme* yorumu, aynı olmayanların (nesnelere), aynılaştırılarak *şimdiye* getirilmesini gerektirir. Nietzsche, bu eleştiriye *yaprak* metaforuyla açıklar. Ona göre, her kavram bir eşitlemenin sonucunda ortaya çıkmaktadır. “Örneğin, bir yaprağı ele alalım. Her yaprak, ne kadar az olursa olsun, diğerlerinden farklıdır. Bundan çıkan sonuç şudur ki yaprak kavramı ancak bu farklılıkların gözardı edilmesi yoluyla oluşabilir... Yani, *yaprak* kavramı yaprakların gerçekliğinin yanlışlanmasıdır. Ona göre, kavram ilk olarak, gerçekliğe onun hiç bilmediği bir varlık atfeder-bu örnekte, yaprak kavramı ve formunu, genelde *yaprağı*.” (Megill, 2008:88) Nietzsche’nin eleştirisi, Platon’dan beri süregelen batı felsefesi geleneğinin *eidosu* atfettiği *idea* vasfının eleştirisidir.

muğlaklaştırmış olmaları nedeniyledir. Bu noktada Platon, Sokrates'in erdem-bilgi özdeşliği anlayışını takip etmektedir. Öncelikle, insan ruhunun üç parçalı olduğunu söyler. Bu üç bölüm; maddî arzuların peşinden koşan *iştahsal* bölüm, kişinin eylem içerisinde bulunmasıyla ilgili olan *yürekli* (tinsel) bölüm ve değerinin ve amacının farkında olarak ölçüp biçebilme edimini sağlayan *ussal* bölüm olarak tanımlanmaktadır. Bu üç bölümden ussal olan ile iştahsal olan arasında yoğun bir gerilim yaşanmaktadır. Bazı insanlar iştahlarının peşinden giderken, bazılarında yüreklilik baskındır. Kimilerinde ise ussal kısım baskındır. Ancak, her bölümün kendine özgün erdemlere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Örneğin, ussal bölümün sahip olduğu erdem bilme yetisidir, yürekli kısmın erdemi nam ve ün getirecek konulara cesaret edebilmektir, iştahlı bölümün erdemi ise ölçülü davranarak aşırıya kaçmamaktır. Bu üç bölümün bir arada uyum içerisinde işlevlerini yerine getirmesiyle birlikte, erdemlerin en üstünü olan *adalet* de sağlanmış olacaktır. Böylece bir bütün halinde, tüm bölümlerin kendine has işlevlerini yerine getirmesiyle birlikte *mutluluk* amacına ulaşılmış olacaktır. (Cevizci, 2015:102-103) Böylece bilgi, ruh ve erdem ilişkisi, insanın etik olarak konumlandırılışını da açıklamaktadır. Platon'un ideal devlet kurgusu, bilgi kuramı ve etik anlayışı birlikte anlamlı hale gelmektedir.

Onun bilgi hiyerarşisinde en üste yerleştirdiği *iyi ideası*, bireyin iyiliğiyle birlikte toplumun iyiliğini de gerektirmektedir. Bu nedenle, *nesneler dünyası* içinde bulmamızın mümkün olmadığı, ancak *idealar dünyasına* ait olabilecek bir toplumsal sistem kurgulamıştır. *Devlet (Politeia)* (1997c) adlı metninde sunduğu bu sistemin işlevi, nesneler dünyasının farklı uygulamalara sahne olan çeşit çeşit *polislerin* politik sistemlerini ve devlet örgütlenmelerini, bu ideal devlete olabildiğince yaklaştırabilmesini sağlamak adına bir örnek teşkil etmesidir.

Platon'a göre *devlet* denilen yapı, doğal olarak vardır. Çünkü insanlar, doğaları itibariyle bir arada yaşamaktadırlar. Devleti ortaya çıkaran unsur, insanların bir arada yaşarken gereksindikleri *iş bölümüdür*. Öncelikli olarak, insanların temel yaşamsal gerekliliklerini karşılamalarını sağlayacak olan *zorunlu* meslekler ve zanaâtlar ortaya çıkmakla birlikte, insanların kendi doğalarına aykırı olarak para ekonomisini geliştirmiş olmaları ve lüks yaşam arzusuna kapılmaları nedeniyle *yozlaşma* ortaya çıkmıştır. Bu

koşullarda doğan huzursuzlukları gidermek, örgütlü bir güç olarak *askerlerin* ortaya çıkmasını gerektirmiştir. Ancak, Platon'a göre, askerlik mesleği de belli bir yetiye sahip olmayı gerektiren bir meslektir. *Olmayı gereken devlet*, sağlam bir beden gibidir. Sağlam bir beden ise, her bir parçasıyla uyumlu hareket edebilen ve her organın kendi üstlendiği görevi tam olarak yerine getirebildiği bir bedendir. (Plato, 1997c:369-372) Platon'un politik sistem kurgusu, bir yandan insanların doğuştan getirdiği sabit özelliklerine, diğer yandan insanların bu özelliklere göre üstlenmesi gereken işlevlerini eksiksiz yerine getirmesine dayanmaktadır. Bu nedenle Platon, kendi içerisinde herhangi bir huzursuzluğa ve istikrarsızlığa mahâl vermeyecek, kapalı bir sistem oluşturmaya çalışmaktadır.

Platon, öncelikle, toplumun üç temel katmandan oluşması gerektiğini söyler; *üreticiler*, *koruyucular*, *yöneticiler*. Her bir grubun, kendine ait ve doğuştan gelen özelliklere sahip olduğunu ifade eden Platon, bu anlayışın toplumun her kesimine yerleştirilmesi adına yöneticilerin anlatması gereken bir *metaller mitos* tanımlamıştır. Buna göre, yöneticilerin doğasında *altın*, koruyucuların doğasında *gümüş* ve üreticilerin doğasında da *demir* ve *tunç* madenleri vardır. Her grup –bazı istisnalar olmakla birlikte- yine aynı madenle yoğrulmuş olan nesilleri üretecektir. Dolayısıyla, Platon'un bu kurgusunda, katmanlar arası geçişkenliğin yalnızca müstesna örneklerle sınırlı kaldığını ve bunun katı hiyerarşik bir toplum düzeni olduğunu söylemek mümkündür. (Şenel, 2011:158) Metaller mitos ile birlikte, bahsi geçen üç toplumsal grubun, ruhun üç bölümüne karşılık geldiği ve her birinin kendine ait erdemleri olduğu ifade edilmektedir.

Buna göre, üreticiler grubunun karşılık geldiği ruh bölümü *iştahsal* bölüm, erdemi ise *ölçülülük*tür. Koruyucular grubunun ruhtaki karşılığı *yürekli*lik (tinsel olan) bölüm, erdemi ise *cesarettir*. Son olarak, yöneticiler grubunun ruhtaki karşılığı *us*, erdemi ise *bilgeliktir*. Bu nedenle, Platon'a göre yönetici olmaya elverişli olan grup yalnızca *bilgeler*, yani filozoflardır. Ruhun bölümlerinin uyum içinde çalışmasıyla gelen sağlık gibi, toplumdaki üç grubun uyum içerisinde kendi erdemlerine uygun bir hayat sürmelerinin getirisi de *adalet* ve *doğruluk* erdemleri olacaktır. Bu erdemler, bireylerin ya da grupların erdemlerinden farklı olarak, tüm *polis*in erdemleridir. (Plato, 1997c:484-487) Platon'un politik kuramında *eğitim* hayati bir öneme sahiptir. Ona göre,

yöneticilerin içinden çıkacağı grup koruyuculardır. Bu nedenle, her grup kendi toplumsal işlevine göre oldukça yoğun –ve hemen hemen hayat boyu devam eden- bir eğitime tâbi tutulmalıdır.

Bununla birlikte, *polis*in yönetimi için de birtakım kurallara bağlılık esastır. Öncelikle, iyi bir *polis*in sürekliliği kendine yeterli bir sisteme (otarşik) sahip olmasıyla teşkil edilebilir. Bu nedenle, diğer *polis*lerle ticarî ilişkiler minimum seviyede tutulmalı, öte yandan *polis* içi huzursuzluklara karşı da koruyucular etkin bir rol oynamalıdır. Ona göre, zenginlik ve yoksulluk *polis*in istikrarı için tehlikelidir. Bu yüzden *özel mülkiyet polis*in yararına değildir. Özellikle koruyucular grubu için özel mülkiyet ve para ekonomisi tamamen yasak olmalıdır. (Plato, 1997c:390-392) Aristoteles'te görüleceği üzere, özel mülkiyet ve zenginlik tartışması Antik Yunan'ın politika argümanlarında önemli bir yer tutmaktadır.

Platon'un bir diğer önemli özelliği, *biopolitika*nın ilk örneği olarak tanımlanabilecek *nüfus politikalarını* ileri sürmesidir. *Polis*in sınırlarını ideal bir düzeyde tutmak ve yayılmacı politikalardan kaçınmak gerektiğini söyleyen Platon'a göre, ideal nüfus 1054 aileden oluşmalıdır. Böylece, toprakların bölüştürülmesi ve işbölümünün kolaylıkla yürütülebilmesi sağlanacaktır. Nüfusun sabit tutulması amacıyla, eğer artış olursa bazı insanlar *polis* dışına gönderilmeli, nüfus eksik kalırsa da dışarıdan *nüfus* ithal edilmelidir. Bununla birlikte Platon, aile yapısının nasıl örgütleneceğini de kurgulamıştır. Koruyucuların aile kurmasını sakıncalı gören Platon, aynı zamanda bireylerin *çocuk* yapmasına *polis*in karar vermesi gerektiğini söylemektedir. Cinsel ilişkilerin serbest olmasına rağmen, kimin kimle çocuk yapacağına *polis* karar vermelidir. Çünkü doğacak çocuklar yalnızca o çiftin değil, *polis*in çocukları olarak görülmektedir. (Plato, 1997c:457-461) Tüm bu nüfus ve aile politikaları, *polis*in her bireye vereceği bedensel ve sanatsal eğitim de göz önünde bulundurulduğunda *biopolitika* kavramıyla şekillenen güncel politika teorisinin temel argümanlarıyla bağlantılı olarak okunabilir.

Bu sistemde önem arz eden bir diğer husus *filozof-kral*ın vasfıdır. O, bir tiran olarak, keyfilikle yönetmeyecektir. Ancak, yine de yasalardan bağımsızdır, çünkü sahip olduğu bilgelik onu yasalardan daha üst bir düzeyde konumlandırmaktadır. Öyle ki, Platon'a

göre, iktidardaki filozof-kral başa gelir gelmez eski yasaları bir kenara bırakmalıdır. Çünkü, toplumun hafızasında yer eden bozuk düzen gücünü eski yasalardan almaktadır. Bu yüzden yönetme ehliyetini *epistemeye* sahip olmasından alan filozof-kral, eski düzene dair ne varsa silip atarak, toplumun ideal değerler yönünde biçimlendirilmesini sağlamakla mükelleftir. (Yalçınkaya, 2014:107-108) Eskinin tamamen ortadan kaldırılarak yeni değerlerle bir toplum oluşturma çabası, modern ulus-devletlerin inşa etme süreçlerine benzemektedir.

Platon'un *Devlet* adlı metninde kurguladığı politik yapılanma *ideal bir düzen* kurgusudur. Daha önce de belirtildiği gibi, ancak *idealar düzleminde* var olabilecek bu sistem, pratikte var olması mümkün olmayan bir düzeni tanımlar. Platon'a göre, yapılması gereken, nesnel dünyasında var olan politik sistemleri olabildiğince *ideal sisteme* yaklaştırabilmektir. Bununla birlikte, geç dönem metinlerinden biri olan *Yasalar (Politikos)* adlı metninde, *uygulanabilir olan ikinci en iyi devlet* yapılanmasını kaleme almıştır. Burada önemli olan, değişmez ve olabildiğince ideale yakın bir sistem kurmaktır. En iyi ikinci devlet de, ideal devlet kurgusuna oldukça benzemektedir. Benzer şekilde, her düzeyde yönetenler, ruhun ussal bölümü baskın olanlar olmalıdır; buna göre erkekler kadınları, babalar oğulları, soylular soylu olmayanları, yaşlılar gençleri, bilgeler cahilleri, servet sahibi olanlar yoksulları, efendiler de köleleri yönetmelidir. (Yalçınkaya, 2014:121) Platon'un en iyi ikinci devleti, monarşi, aristokrasi ve demokrasiden birtakım özelliklerin harmanlanması sonucu oluşacak *karma anayasaya* göre örgütlenmektedir. Böylece, toplumun her katmanının *polise* bağlı olacağı ve sürekliliğin sağlandığı bir sistem kurulabilecektir. (Şenel, 2011:172) Bahsi geçen, sürekliliği amaçlayan yönetim tahayyülünde *kurumsal* yapıların da önemli işlevi bulunmaktadır.

Platon bu metinde bir *yasa koyucular kurulu* öngörmektedir. Aynı zamanda *ekklesia* adı verilen ve halk ayaklanmalarının önüne geçme işlevi görecektir olan bir *halk meclisi* de öngörülmüştür. *Denetçiler kurulu* ise, her biri farklı bir alanla ilgili faaliyet gösterecek on iki nitelikli yurttaştan oluşan bir kuruldur. Platon'un öngördüğü en önemli kurum ise *gece konseyi* adı verilen kurumdur. İdeal devlet kurgusunda yer alan *filozof-kralın* hemen hemen tüm vasıflarını taşıyan bu *gece konseyi* olağanüstü yetkilerle

donatılmıştır. Konseyin üyeleri, tanrısal nitelikleri haiz, erdemli insanlardır. Konsey, herhangi bir sınır olmaksızın, her türlü konuda karar alma yetkisine sahiptir. Gece konseyinin karar aldığı bir konu olursa, diğer tüm politik kurumların işlevi durur ve bu kararlar uygulanır. (Plato, 1997e:961-963) Buradan da anlaşılacağı gibi, Platon'un *Devlet* metnindeki ideal devlet ile *Yasalar* metnindeki ikinci en iyi devlet arasında çok büyük farklar bulunmamaktadır. Bu anlamda, ikisi kurguda da uygulanması oldukça zor, *ütöpic* denilebilecek yapılar mevcuttur.

Platon'un *Yasalardaki* devlet ve toplum yapılanmasında *eğitim* ve *din* oldukça önemlidir. Çocukluktan itibaren verilen eğitimle, bireylerin *polise gönüllü itaati* sağlanmalıdır. Burada verilecek teorik, pratik, sanat ve bedenle ilgili eğitimler, bu bağlılığı güçlendirmek adına uygulanır. Benzer biçimde, dinsel argümanlarla bireylerin duygusal düzeyde *gönüllü itaati* garanti altına alınmalıdır. Dolayısıyla eğitim ve din birbirini tamamlayan iki unsur olarak *polis* olarak biraradalığın ve *polisin ideal iyile* bağlantısının somut itici güçleri olmaktadır. (Plato, 1997e:788-822) Bu mesele, modern ulus-devletlerin *kimlik* meselesiye birlikte ele alınabilir.

Genel itibariyle, Antik Yunan'da *polis* ve yurttaşlığın muhtevası, kendine özgü özellikleriyle *polis*in hangi koşullarda ortaya çıktığı, *presokratiklerin*, Sokrates'in ve Platon'un felsefi argümanları ele alınmıştır. Tüm bu bilgileri Aristoteles'in felsefesine giriş niteliğinde değerlendirmek, böylece Aristoteles'in içinde bulunduğu düşünsel, toplumsal ve politik dönemselliğin ona ne yönde etki ettiğini görmek içindir. Bu noktadan itibaren Aristoteles'in kendinden önceki düşünsel argümanlarla ilişkileriyle birlikte ontolojik ve epistemolojik yaklaşımlarını ayrıntılandırmak, metnin esas amacı olan *phronēsis* ve *politika* ilişkisini ortaya koymak adına elzemdir.

2. BÖLÜM

ARİSTOTELYEN POLİTİKANIN METODOLOJİK ÇERÇEVESİ: METAFİZİK VE *PHRONĒSİS*

Aristoteles düşüncesinde *phronēsis* etik ve politika ile bağlantılı olarak değerlendirilebilmesi, aynı zamanda *metafizikte* temellenen teorik argümanlarını da içeren bir araştırmayla mümkündür. Zira, Aristoteles'in pratiğe dair olan etik ve politika argümanları, değişmez olanın bilgisi olarak ifade edilebilecek *epistemed* ve buna bağlı bir bilgelik olan *sophiadan* tamamen ayrı ele alınamamaktadır. Metafizik alanı, ilk başta bilginin ve bilgeliğin nasıl elde edileceğini soruşturmaktadır. Ancak metafizik, *fizik* alanındaki argümanlardan beslenerek ilerlemektedir. Bu noktada, evrenin işleyişiyle ilgili olan ve presokratiklerde de temel bir tartışma nesnesi olma özelliğine sahip arke araştırmasıyla irtibatlı olarak okunabilecek *ousia* (töz/öz) mefhumunun değerlendirilmesi oldukça önemlidir. Bu değerlendirme, madde-form, tekil-tümel, potansiyel-aktüel gibi bir çok alt tartışmayı da içermektedir. Metafiziğin *politika* ile irtibatını kurmamızı sağlayacak ikinci nokta, birbirinden ayrı düşünülemez devinim ve zaman unsurlarının ele alınmasını gerektirmektedir. Nihayetinde, *ontolojik fark* başlığında doğrudan *politikanın* metafizik temellerine *insan* ve *varlık* minvalinde açıklama getirmek amaçlanmaktadır. Son olarak, bahsi geçen argümanların ışığında, *phronēsis* diğer bilgelik türleri ile arasındaki farklar değerlendirilerek, Aristoteles'in *etik* ve *politika* metinlerinde *phronēsis* nasıl konumlandığı ele alınacaktır.

2.1. METAFİZİK VE POLİTİKA

Aristoteles'i düşünce tarihinde önemli bir yere sahip ve modern döneme dek sürekli etkin bir figür olmasında, Sokrates ve Platon'a karşı takındığı eleştirel tavırla birlikte *pratiği* ön plana çıkarmış olması yatmaktadır. Elbette, tamamiyle olumsuzluğa dayalı ve değişkenliğin kökten hâle geldiği bir anlayıştan bahsetmek mümkün değildir. Ancak, *pratik* alana dair yarattığı etki, düşünce geleneğinin Platoncu idealizminin genellemeye ve soyutlamaya, böylece *sabitlemeye* yönelten eğilimini kırmaktadır. Gadamer'in (2009) ifadesiyle; "iyi ile ilgili sorgulamasında Sokrates ile Platon'un entelektüalizmini

paranteze aldığı için Aristoteles, metafizikten bağımsız bir disiplin olarak etik'in kurucusu olmuştur. O, Platoncu iyi idesini boş bir genelleme/genellik olarak eleştirir ve bunun yerine insanî eyleme göre iyi olanın ne olduğunu sorar.” (Gadamer, 2009:70) Aristoteles'in Platon'dan ayrılan özelliği, *pratik* araştırmayı, insanî olana dair bir araştırma olarak elzem görmesidir. Bununla birlikte, *metafizik* araştırması, hem *phronēsis*i çevreleyen kavramlar kümesinin -zaman zaman aynı doğrultuyu işaret ederek, zaman zaman farklı düzlemlerde olduğunu göstererek- temellerini kurması nedeniyle oldukça önemlidir. Zira, etiğin ve politikanın *pratik* olanı araştırmasına rağmen, bu alanın barındırdığı bir çok husus, -potansiyelite/aktüelite, *ousia*, tekil/tümel, madde/form, devinim/zaman, ruhun yapısı gibi- bir çok metafiziksel/fiziksel tartışmanın paralelinde ele alınmaktadır.

Metafizik kavramı, tarihsel seyri boyunca çeşitli yorumların etkisinde farklılaşarak günümüze ulaşmıştır. Esasında bu tarihsel seyir, Aristoteles'le birlikte başlamamaktadır. Çünkü, Aristoteles'in metinleri içerisinde *metafizik* adını verdiği bir metin bulunmaz. Genel bir tanımla, “Felsefenin, amacı varolanların gerçek doğasını belirlemek, varolanların anlamını, yapısını ve ilkelerini ortaya koymak olan temel disiplini.” (Cevizci, 2000:642) olarak ifade edilebilecek *metafizik* kavramı, bu konuların işlendiği metin derlenirken, *fizikten sonra gelen* anlamında *meta-fizik* olarak adlandırılması nedeniyle ortaya çıkmıştır. (Yücefer, 2014:10) Elbette, tarihsel seyrinde farklılıklara uğramış, Hristiyan ve İslâm felsefi düşünce geleneklerinde *fiziksel olanın üstündeki* olarak, yani fiziksel dünyanın ötesindeki *spiritüel* yanı ifade edecek biçimde kullanılmıştır. Modern dönemin *metafizik* kavramına yaklaşımı kimi zaman analitik Anglo-sakson geleneğinde olduğu gibi bu anlamı muhafaza ederek eleştirmiş, kimi zaman da Heidegger'de olduğu gibi *mevcudiyet* vasfının yüklendiği felsefe geleneği olarak tanımlanarak eleştiriye tâbi tutulmuştur.

Aristoteles'in *metafiziki* bir araştırma alanı olarak nasıl ele aldığı konusunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Çünkü, Aristoteles'in metinlerinde *metafizik* alanının farklı tanımları olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, *Metafizik* kitabının birinci bölümünde karşımıza çıkan tanımdır. Bu bölümde Aristoteles, *sophia* (teorik bilgelik), *episteme* (mutlak bilgi) ve *philosophia* kavramlarını öne çıkarmaktadır. Bunlar, en kapsayıcı ve

dolayısıyla en tümel olanı, yani *ilk nedenleri* ve *ilk ilkeleri* konu edinmektedir. Bu yüzden, *Metafizik* disiplini, bu kavramlar etrafında şekillenmektedir. İkinci tanım *Metafizik* kitabının Γ bölümünde karşımıza çıkan tanımdır. Buna göre metafizik, *varlık olarak varlığı* ve bu varlığa kendisi bakımından ait olan özellikleri araştıran bir bilim olarak tanımlanmaktadır. (*M*, Γ , 1003^a22-32) Son olarak, *E* bölümünde *metafizik*, *prote-philosophia* (ilk felsefe) şeklinde ifade edilmektedir. Burada, araştırma konusunu *varlığı varlık olarak değerlendirme* olarak tanımlayabileceğimiz metafizik, ilk felsefe olarak, teolojiyle irtibatlı bir şekilde, *fizik* ve *matematikten* ayrı ele alınan bir *teorik* bilim vasfıyla tanımlanmaktadır. “İlk felsefe hareketli ve maddi tözleri inceleyen fizikten de doğal cisimlerden soyutlama yoluyla elde edilmiş hareketsiz cisimleri inceleyen matematikten de farklı olarak hareketsiz ve maddesiz varlıkları, yani tanrısal olanı inceleyecek. Varlığın araştırılması olan ilk felsefe aslında “teolojik” felsefe.” (Yücefer, 2014:13) Böylece, karşımıza metafiziğin üç farklı çıktmaktadır: ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisi, varlık olarak varlığın bilimi, tanrısal olanı araştıran *teolojik* felsefe. (Yücefer, 2014:12-13) Böylece, *metafiziğin* araştırma nesnelерinin birbiriyle tamamen ayrışmayan, ancak yine de farklı alanlara gönderen hususlara ilişkin olduğunu söylemek mümkündür.

2.1.1. Mevcudiyet

Mevcudiyet kavramı, Antik Yunan’dan bugüne dek süregelen *metafizik* anlayışının sahip olduğu nitelikleri temelden vurgulayan bir kavramdır. Özellikle Platon’dan günümüze kadar ulaşmış bir anlayış olan, *bir varolanın Varlığı* ile onun *görünüşe gelmesinin* aynıymışçasına ele alınması ve bunun yarattığı geleneği vurgulamaktadır. Anlaşılacağı üzere, presokratik felsefede *mevcudiyet* meselesi daha farklı ele alınmıştır.

Platon’un *idea* öğretisi, Aristoteles’in *devinmeyen devindiricisi* örneklerinde olduğu gibi, aşkın varlıklar söz konusudur. Bu varlıkların *mevcudiyeti* onların sürekli ulaşılabilir ve *orada olmaları* anlamına gelmektedir. Presokratiklere baktığımızda, *mevcudiyetin* aynı zamanda *yoklukla* iç içe olduğu görülmektedir. (Dahlstrom, 2013:173) Oluş (*being*), Yunanlılarda *mevcudiyet* (*presence*), şimdide varolmak (*being in the present*) şeklinde anlaşılmalıdır. (Heidegger, 1997:23) Bu mesele, Heidegger’in

Metafizik Nedir? adlı çalışmasında konu edindiği *hiçlik* soruşturmasında şöyle dile getirilmiştir: “Antik metafizik, Hiçi Varolmayan anlamında, yani kendine biçim verememiş ve görünüşe (eidos) sahip bir Varolan haline gelmemiş, şekillenmemiş madde olarak anlar. Kendini biçimlendiren, kendini bir suret (görünü) halinde gösteren, vardır.” (Heidegger, 2009:42) Heidegger’in yorumu ile konuya baktığımızda, *mevcudiyetin* aynı zamanda *ontolojik fark* meselesiyle birlikte düşünülmesi oldukça açıklayıcı olacaktır.¹⁶

Aristoteles özelinde baktığımızda metafizik, Aristoteles’in *bilgiye* ulaşmanın imkânını sorgulaması üzerine inşa edilmiştir. İnsanın bilgiye nasıl ulaştığı sorusunu sorgulamak, aynı zamanda bilginin ne olduğu, varlıkla ilişkisi –dolayısıyla varlığın ne olduğu- ve kişiyi *bilgeliğe* ulaştıracak olan bilginin hangisi olduğu gibi soruları sormayı beraberinde getirmektedir. Genel bir ifadeyle söylemek gerekirse, Aristoteles’e göre; insanı *bilgeliğe* ulaştıracak olan yol, *ilk nedenlerin* bilgisine sahip olmaktır. (Zabcı, 2014:130)

Aristoteles’e göre “Tüm insanlar, doğaları gereği, bilmeyi arzularlar.” (M, A, 980^a22) Bu bilme arzusunun temel nedeni *duyumdur*. İnsanlarda ve hayvanlarda ortak olan durum, tüm canlılarda aynı sonuçla nihayetlenmez. Çünkü, bazı canlılar, diğerlerine göre daha *aklı başındadır* ve bu nedenle öğrenme potansiyelini daha çok haizdir. O nedenle, duyum sonrası *anımsama* da devreye girebilmektedir. *Anımsama*, duyumların tekrar etmesi halinde, artık duyumun edimsel olarak (aktüel) var olmasına gerek olmaksızın hatırlanmasını ifade etmektedir. Bu şekilde *öğrenme* oluşmaktadır.

Öyleyse diğer hayvanlar izlenimler ve anılarla yaşar ve deneyimden pek az pay alırken, insan ırkı ise zanaât ve akıl yürütmeye <yaşar>. İnsanların anımsamalarından deneyim meydana gelir, zira aynı şeye ilişkin pek çok anı bir deneyimin imkânını tamamlar. Öte yandan deneyimin bilim ve zanaâtle neredeyse aynı olduğu düşünülür, <halbuki> bilim ve zanaât insanların deneyimlerinden çıkar; nitekim Polos’un dosdoğru bir biçimde ifade ettiği üzere, deneyim zanaâti yaratır, deneyimsizlik rastlantıyı. (M, A, 980^b28-980^b25)

Aristoteles’in belirttiği gibi, *deneyimler zanaâti* oluşturmaktadır. Bu ikisinin arasındaki fark, şu şekilde ifade edilebilir: Deneyimler *tek teklerin* bilgisi anlamına gelirken, zanaât

¹⁶ Bkz. *Ontolojik Fark* başlığı.

bir *tümelin* bilgisini karşılamaktadır. O halde, kişinin *deneyime* sahip olması, doğrudan yapıp-etmeyle, eylem ve oluşla ilgilidir. Bir *uygulayıcı* ile *zanaâtkâr* arasındaki fark, *bilme* ile ortaya çıkmaktadır. Çünkü *uygulayıcı* olan kişi, bir işi yapan işçi gibi, yalnızca eylem halinde bulunmaktadır. Bunu yapabilmek için, eylemin *teorik* anlamda bilgisine sahip olması gerekmez. Ancak, *zanaâtkâr*, o işin *ilk nedenlerinin* bilgisine sahip olan kişiye verilen addır. Dolayısıyla, *zanaâtkâr* daha bilge olarak düşünülebilir. (M, A, 981^a13-981^b10) Bahsi geçen ayırım, kavramsal olarak *phronēsis* ile *techne* farkına ve bu kavramların *sophia* ile olan bağına vurgu yapmaktadır.

Aristoteles'e göre en iyi olan bilgi, ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilgisidir ve bu bilgi *tümel olanı* ve aynı zamanda *tümel olana tâbi olanları* bilmemizi sağlamaktadır. Bu nedenle, bilimlerin en üstünde yer alan, her tür eylemin hangi amaçlarla gerçekleştirildiğini bilmemizi sağlayan bilim olmalıdır. Ona göre, felsefenin başlangıcı *hayrettir*. İnsanın karşılaştığı herhangi bir durum karşısında duyduğu *hayret*, öncelikle ulaşabildiği –yani kendisine en bilinebilir görünen- konuları sorgulamasını başlatır. Böylece, karşılaştığı her açmazda daha genele (tümellere) yönelen araştırma, sonunda *bilmek için bilmek* istenilen, bu anlamda işe yarar bir *araç* olma vasfına değil, sadece bilinmenin konusu olan bilgiye yönelinir. Aristoteles, *bilmek için bilmek istenilen* bu türden bilgiyi, *tanrısal olanın bilgisi* olarak ifade eder. (M, A, 982^a4-983^a19) Tanrısal'a dair olan bilgi, aynı zamanda *bios theoretikos* olan yaşamın, *eudaimonia* amacını en çok mümkün kılan yaşam olmasını sağlamaktadır.

Aristoteles, *Metafizik* metninde, bilginin temel ilkelerinin ne olabileceğini araştırmaktadır. Bu araştırma, ilkelerin *tek tekler* mi yok *tümeller* mi olduğunu sorgulamasıyla devam eder. Çünkü, bir şey ilk nedenleriyle ve ilk ilkeleriyle kavramak anlamına gelen *bilme*, öncelikle bilinir olanın, daha sonra bize daha uzakta yer alanın araştırılmasıyla ortaya çıkar. Bu yöntem, bütünün bilinmesiyle, parçanın da bilgisine sahip olunacağı düşüncesine dayanmakta, bu nedenle önce *tümelin* bilgisine ulaşmayı, daha sonra tümelden tekillere doğru gitmeyi ifade eder. (Ph, I, 184^a22-184^b14) Tümelin bilgisine ulaşma yolları, farklı bilim alanlarının varlığını gerektirmektedir. Bu ayırımla birlikte, bir yandan *tümelin* bilgisine ulaşmanın sınıflandırması yapılırken, diğer yandan

tümelin bilgisi ve tekilin bilgisi arasındaki fark da ifade edilmiş olmaktadır. Diogenes Laertios, Aristoteles'in farklı bilimleri nasıl ele aldığını şöyle ifade etmektedir:

Felsefe, kuramsal (teorik) ve uygulamalı (pratik) olmak üzere iki bölümdür; uygulamalı felsefe ahlak ve politika alanlarını kapsar; politika da kabaca topluma ve aileye ilişkin diye tanımlanır; kuramsal felsefenin bölümleri fizik ve mantıktır; mantık kendi başına bir bilim değil, öteki bilim dallarının temel aracıdır. Aristoteles buna da ikna ve doğruluk olmak üzere açıkça iki amaç saptamıştır. Bunların her biri için de iki olanaktan yararlanmıştır: ikna için eytişim (diyalektik) ve hitabet, doğruluk için de çözümlenme ve felsefe; Aristoteles buluş, yargı ve kullanım alanlarında hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. (Laertios, 2015:219)

Ancak, günümüz Aristoteles okumalarında, bilimlere dair sınıflaması üç grup üzerinden ele alınmaktadır. Buna göre bilimler, *temaşa etmeye dayalı bilimler*, *yapıp-etmeyele ilgili bilimler* ve *yaratmaya dair olan bilimler* olarak sınıflandırılabilir. Temaşa etmeye dayalı bilimler *teorik bilimler* olarak da ifade edilebilmekle birlikte, konusu *tümeller* olan bilimlerdir. (Sev, 2014:51-52) Teorik bilimler de kendi içerisinde, *ilk felsefe* (*prote-philosophia*, metafizik veya teoloji), *fizik* ve *matematik* olmak üzere ayrılmaktadır. İlk felsefe, nesnesi en yüce olan araştırma alanıdır; o, ayrı bir varlığı olan ve aynı zamanda devinimsiz olanı araştırmaktadır. Bilimler, belli bir cins üzerine yoğunlaşırken, ilk felsefe *varlığı varlık olarak* ele almaktadır. Fizik biliminin nesnesi, hem *madde* hem de *formla* ilgili bilgiye sahip olmayı gerektiren, *devinimsiz olmayanın* araştırılmasıdır. Üçüncü teorik bilim olan matematik ise, hem *devinimsiz* hem de *maddesiz* olanlarla ilgilidir. Teorik bilimlerin amacı, *hakikati* elde etmektir. (Güzel, 2003:130-133) Dolayısıyla, Aristoteles'in *metafizik* araştırması –fiziğin araştırma alanıyla temellenmekle birlikte- *varlığın varlık olarak* araştırılmasını amaçlamaktadır.

Aristoteles'te *metafizik*, bilginin ne olduğuyla ve bilmenin nasıl mümkün olduğuyla ilgili bir soruşturma olmakla birlikte, bu soruşturma çeşitli ontolojik tanımları da gerektirmekte, argümanları bu ontolojik sorgulamanın üzerine inşa edilmektedir. Bu nedenle, bir bilginin *tümel* olmasının ne anlama geldiği, türler ve cinsler ile açıklanmalıdır.

Bir cins nedir? Pek çok nesne için eklenen belli ayrımlar yoluyla türlere ayrılan ve bölünen bir “genel” ve “ortak” şey. Cins neliği gereği türlere bağlıdır ve dolayısıyla türü kuran ayrımlara bağlıdır; kendi başına cins yoktur. Bir cins, sözcüğü kavram içinde düşünülte “canlı”dır. Bu cinsin türleri bitki, hayvan, insandır. Bunlar hakkında aynı tarzda, diyesim genellik içinde şöyle söylenebilir: bunlar “canlı”dırlar. Bir canlıya ait olan şey, insan olarak insanı, hayvan olarak

hayvanı, bitki olarak bitkiyi belirleyen şeyi henüz kendinde içermez. Cins buna benzer şeyleri de kendi içinde içeremez. Türü kuran ayırım zaten onda olsa, o, cins olmazdı. Sözgeşi türü kuran ayırım, insanı “canlı”nın bir türü kılan akılsallık, zaten “canlı” cinsinde bulunsa, o zaman bitki ile hayvana genel olarak “canlı” denemezdi. Bunu söylemeye kalksak, o zaman aynı gerekçeyle şöyle söylenebilmesi zorunlu olurdu: “bitki insandır”. Cinsin, cins olarak içlemi türü kuran ayırımın içleminden zorunlu olarak bağımsızdır, onu birlikte imlememesi zorunludur. (Heidegger, 2010:36)

Bununla birlikte, varolmanın neliğine dair sorgulamanın temelinde, Aristoteles’i kendisinden önceki filozoflardan ayrı kılan *hyle* (madde) ve *morphe* (biçim/form) ayırımına dair argümanlarını da ele almak gerekmektedir.

Aristoteles felsefesinde *eidōs* (form) olarak ifade edilen kavram, hem *biçimi*, hem de *türü* ifade etmektedir. Bu anlamda form, tek teklerden farklı olarak, bir tümeli tanımlamayı sağlamaktadır. Tek tekler olarak insanlar doğarlar, yaşarlar ve ölürlər; ancak bir tür olarak (yani form olarak) *insan* kavramı tek teklerden bağımsız olarak vardır. Ancak, Platon’un nesne ve *idea* arasında yaptığı ayırımdan farklı olarak, Aristoteles felsefesinde *madde* (nesne) ile *form* (biçim veya tür) birbirlerinden tamamen ayrı ele alınmamaktadır. Ona göre varlıklar hem *hyle* hem de *morphe/eidōs*tan oluşmaktadır. “... hem doğa gereği hem de sanatla oluşan, oluşturulan bütün nesnelere kendi başına biçim farklı, maddeyle karışmış biçim farklı.” (OH, I, 277^b30-278^a2) Formun var olabilmesi, tek teklerin maddesel varlığını da gerektirir. Çünkü, madde olmaksızın form biçimsiz ve tanımlanamazdır. (Zabcı, 2014:132) Bu yaklaşım, Aristoteles’in *hilomorfik* yorumlanışının, yani madde-form temelinde tamamlanmaya ulaşma bağlamıyla birlikte ele alınışının temel argümanı olmaktadır.

Aristoteles’e göre *madde*, *form* karşısında görelî bir konumdadır. Madde aynı olsa da, tek başına var olamamaktadır, çünkü her zaman *bir şeye göre* vardır. Örneğin, bir *demir*, o demiri üreten zanaâtkâr açısından tamamlanmış bir ürünken, demiri kullanarak bir ocak üretecek olan diğerk zanaâtkâr için araçsal bir madde konumundadır. Aristoteles’te *form*, farklı anlamların içerisinde yer almaktadır. Bir anlamda *form*, duysal dünyanın *biçimi* olarak ele alınabildiği gibi, bazen de düşünsel bir şey olarak da, yani bir şeyin içeriği olarak da düşünölmektedir. *Morphe* ve *eidōs* arasındaki fark, bu ayrıma dayanır; *morphe* duysal biçimi ifade ederken, *eidōs* düşünsel olandır. Aristoteles’te *formun* (maddenin formu olarak formun) temelini oluşturan kavram

morpheden ziyade *eidōs* olmaktadır. Bu anlamda *logos* (akıl, tanım) ve *to ti en einai* (öz, ne ise o olan) kavramları da *eidōs*la özdeş olarak kullanılabilir. (Ross, 2011:125-126) Bununla birlikte, hem *biçim* hem *tür* anlamına gelen *eidōs*, *cins* anlamına gelen *genos* kavramıyla oldukça benzerdir. Buna rağmen, iki kavram arasında, karşıladıkları düzlem açısından fark bulunmaktadır. Aristoteles, tür ve cinsi şöyle tanımlamaktadır:

Türce başka olan bir şey, bir şeyden belirli bir tarzda başka olandır ve bu tarzın her ikisine de ait olması gerekir; sözgeşi bir hayvan <bir diğerinden> türce başka olsa bile, her ikisi de <en nihayetinde> hayvandır. O halde türce başka olanların aynı cinsten olmaları zorunludur; zira ikisinde de aynı olduğu söylenen ve ilineksel olarak ‘fark’a sahip olmayan bu şeye, ister madde olarak ister başka bir biçimde, ‘cins’ diyorum. (M, I, 1058^a8-1058^a15)

Cinsin tanımlanışı farklı biçimlerde olabilmekle birlikte, Aristoteles *Metafizik* metninde birtakım tanımları dile getirmiştir. Ona göre *cins*, bir anlamda aynı türe sahip olanların ‘oluş’u sürekli olduğunda söz konusudur. Diğer bir anlamı, *ilk devindirici* olarak, kendisi aracılığıyla şeyleri var olmaya taşıyan şeydir. Örneğin, *Helenlerin ataları* ifadesi, bu anlamda bir cinsi ifade eder. Üçüncü anlamı, *soyutlama* ve *tümeli* adlandırma anlamındaki *cins* tanımıdır. Örneğin, bir matematik terimi olan *düzlem*, düz şekillerin cinsiyken, *katı* kavramı katı cisimlerin cinsi olmaktadır. Son olarak, *cins*, ifadelerde içkin olan şeyin *nedirinde* söylenen ilk şeydir. Bu da, üçüncü tanım olan tümelin ifade edilmesine benzer şekilde, bir şeyi o şey yapan olarak *nedir* sorusunun cevabıdır. (M, Δ, 1024^a29-1024^b17) Ayırıcı unsurun ne olduğu sorusu, aynı zamanda *ilke* olarak neyin kabul edilmesi gerektiğine dair bir araştırmayı da kapsar.

Aristoteles, *cinslerin* mi, yoksa *tek teklerin* mi bir *ilke* olarak kabul edilmesi gerektiği sorusunu sormaktadır. Bu soruyu takip eden husus, *tek teklerin ötesinde*, genel olarak bilgiyi edinebilmemizi sağlayan şeyin ne olduğu sorusudur. Bu anlamda, presokratik felsefede ve Platon’da önemli bir soru olan *bozuluşa* tâbi olanlarla *ebedî-ezelî olanlar* arasındaki farkın nereden kaynaklandığı meselesi öne çıkmaktadır.

Aristoteles’in *metafizik* araştırması, *varlık olarak varlık* araştırması şeklinde ifade edilmektedir. Dolayısıyla, bu araştırmanın en temel konusu da *varlığın ne olduğu* meselesidir. Bu anlamda, araştırmanın en önemli kavramı da, *töz* ya da *öz* kavramlarını

–veya her ikisini de- karşılayan *ousia* kavramıdır. *Ousia* kavramı, Antik Yunan’ın geneline bakıldığında birtakım farklı anlamı karşılayacak şekilde kullanılmaktadır. Buna göre: i) Değişmez varlık ve kalıcı gerçeklik anlamına gelmektedir. Bu anlamda *ousia*, değişken dünyanın arkasındaki değişmez dayanak olarak ifade edilebilir. ii) Aristoteles’in *mantık* argümanlarında, her türden kategorinin temelinde bulunan *birinci dereceden töz* anlamında kullanılmaktadır. iii) Öz anlamında da kullanılan *ousia*, bir şeyin kendine has doğasını, onun *ne ise o olmasını sağlayan* özünü ifade etmektedir. Bu kullanım, aynı zamanda tümel bir ifade olan *türün*, o *tür* olmasını sağlayan özü ya da *formu* anlamına gelmektedir. iv) Son olarak *ousia*, yokluğa karşıt olarak, yani varlık ya da varoluş anlamında da kullanılmaktadır. (Cevizci, 2000: 713) Madde ile form ilişkisi, bir yandan *ousia* ile, diğer yandan presokratik dönemin en önemli sorgulama konusu olan *arkhe* konusuyla bağlantılıdır.

Daha önce de belirtildiği gibi, Aristoteles’e göre bir şeyi *bilmek* demek, onun *ilk nedenlerini* ve *ilk ilkelerini* bilmek demektir. O halde, *arkhe* (ilk ilke) olarak temele alınması gerekenin ne olduğunu belirlemek elzemdir. Aristoteles’in *arkhe* soruşturması, *Fizik* adlı metninde, presokratiklerin eleştirileriyle birlikte yürütülmüştür. Öncelikle, Platon’un *idealar öğretisini* oldukça etkilemiş olan Parmenides’in *birlik* fikrini eleştirmektedir. Ona göre Parmenides, *eristik* akıl yürütme metodu nedeniyle hataya düşmekte, argümanlarını yalnızca iç tutarlılıkla değerlendirmektedir. (*Ph*, I, 186^a22-186^a32) Aristoteles’e göre, varolanlar *çokluk* olarak görülmelidir. Bir olma argümanı, kendi içerisinde her şeyin *bütünlük* arz ettiğini ve bu anlamda *sürekliliğe* sahip olduğu anlayışını taşımaktadır. Ancak Parmenides’in söylediği gibi her şeyin *birlik* içinde olduğunu savunmak, varolanların birbirinden farklı oluşunu göz ardı etmek anlamına gelecektir. Çünkü burada, birlik içerisinde, varolanların hem *nitelik* olarak hem de *nicelik* olarak çeşitli olmasına ters düşen bir vasıf bulunmaktadır. Aristoteles’e göre, varolanlar bir olarak alınırsa, iyi olmayanla iyi, insanla at aynı olacaktır. (*Ph*, I, 185^a21-185^b6) Aristoteles, bu durumu şu şekilde ifade eder:

Ama varolan tek şey imliyorsa ve bunun karşıtını imleyemiyorsa ‘varolmayan’ın hiç mi hiç olmayacak çıkarımı da yanlış, çünkü ‘varolmayan’ın mutlak anlamda değil, ama ‘varolmayan bir şey’ olarak varolmasına hiçbir engel yok. Yine ‘varolanın kendisi dışında başka bir şey olmayacaksa herşey bir olacaktır’ demek de anlamsız. Çünkü belli bir kavramsal varolma düşünmeden varolanın kendisi

nasıl düşünülebilir? Bu böyleyse, dediğimiz gibi, varolanların çok olmasına gerçekten bir engel yok. Demek bu anlamda varolanın bir olması olanaksız, bu açık.” (Ph, I, 187^a1-10)

Doğa felsefecileri *arkhe* olarak herhangi bir maddeyi (ateş, su, hava gibi) temel taşıyıcı olarak alıp, varolanların çokluğunu bu *arkhenin* etkileşimleriyle açıklamaktadır. Böylece *maddeyi bir, karşıtları* ise ayırıcı özellik ve biçim olarak kabul etmektedirler. Platon ise karşıtları *madde* olarak, *ideayı* ise *bir* olarak tanımlamaktadır. Anaksimendros, *arkheyi* karşıtların içkin olduğu bir *birlik* düşüncesiyle ele alırken, Empedokles de *kin* ve *dostluk karşıtlığı*ni ilke olarak alırken, birlik içindeki çokluğu temel almaktadır. Bu durumda, *sonsuz* bir değişim/dönüşüm söz konusu olmakta, ancak *var olmayandan varolma* söz konusu olmamaktadır.¹⁷ (Ph, I, 187^a13-26) Ancak Aristoteles’in sistematığında *sonsuz* olarak ele alınabilecek bir nokta öngörülemez. Çünkü ona göre, *sonsuz* olan bir şeyin ilkelerini bilmemiz mümkün olmayacaktır. *Birlik* fikri de benzer bir şekilde eleştiriye tâbi tutulmalıdır; çünkü birlik olması demek, bir atın parçalarından bir şişe yapılabilmesi gibi, her parçanın birbirine dönüşebilmesi demek olacaktır. Bu durumda, tek teklerin sonsuz döngüsü içinde herhangi bir bilme edimi de mümkün olmayacaktır. (Ph, I, 187^b7-13) Aristoteles, *Metafizik* metninde, presokratiklerin birlik ve çokluk argümanlarına yaklaşımını *arkhe* konusundaki anlayışlarını sorgulamak suretiyle, hem madde-biçim hem de tekil-tümel ayrımlarını *ousia* kavramı merkezinde ele almaktadır.

Aristoteles’in bu sorgulaması, esasında *ousianın* ne olduğunu ortaya koymak, böylece hiçbir şeye yüklenmeyen ancak her şeyin kendisine yüklendiği temelin ne olduğunu bulmak amacını gütmektedir. Ona göre ilkeler (*arkhe*):

... tümel iseler, *ousia* olmayacaklardır; nitekim ortak <terimler> bu-belirli-şeye değil ama şu-türden olana işaret eder, *ousia* ise bir bu-belirli-şey. ... Ama eğer tümel değil de, tek tekler gibiyse, bilinebilir olmayacaklar; nitekim her şeyin bilgisi tùmeldir. Dolayısıyla bunların herhangi bir bilgisi olacaksa, ilkelerden önde gelen, onlara tümel bir biçimde yüklenen başka ilkeler olacak. (M, B, 1002^b7-1002^b12)

Aristoteles’e göre *varlık*, her *varolanda* kendisini aynı şekilde göstermez. Varolanın farklı söylenme tarzlarından en aslî olanı *to ti esti* (nesne)dir. (M, Z, 1028^a9-13) Tüm

¹⁷ Bu husus, ileride ele alınacak *devinmeyen ilk devindirici* fikrinin gerekliliğine yapılan bir vurgu olarak okunabilir.

varolanlar içinde, gerçek ve tam olarak varlık –töz anlamında- *ousiadır*. Ona göre, nesnelere dünyasında gördüğümüz *tümeller*, kendi başlarına *tözler* değildir. Çokluk içerisinde fark ettiğimiz *ortaklıklara* dayanan -*eidōs* olarak- tümeller töz olamaz, çünkü tümeller tekilerden farklı birer *varlık* alanına sahip değildir. Benzer şekilde, *matematik* araştırmasına konu olan nesnelere de *töz* olamamaktadır. Bunun nedeni, nesnelere soyut olması değildir. Çünkü, Aristoteles'e göre duyuşal olmayan, *ilk hareket ettirici* olarak Tanrı, onun hareket ettirdiği *akıllar* (yani dairesel harekete sahip gezegenler) ve insan aklının *faal* kısmı gibi tözler de mevcuttur. (Ross, 2011:243-251)

Ousia, temelde *neliğin*, *tümelin*, *cinslerin* ve *taşıyıcının* *ousiası* olarak ifade edilmektedir. İlk olarak, *nelik* anlamında *ousiaya* baktığımızda, bu iki ifadenin oldukça yakın ilişkiye sahip olduğu görülmektedir. Çünkü *nelik* *tekildir* ve *kendi gereği olandır*. Bu anlamda, bir şeyin ne olduğunu karşılamaktadır. *Nelik*, bir şeyin tanımıdır. Ancak, tanım bir yandan *ousiaya* işaret ederken, diğer yandan ise *nitelik* ve *nicelik* gibi diğer kategorilere işaret etmektedir. Bu nedenle *nelik*, birincil anlamda *ousiaya*, ikincil anlamda ise *nasılın* ve *ne kadarın* *neliğinde* olduğu gibi, farklı kategorilere dairdir. Özetle söylenecek olursa, *tanım* bir anlamda *neliğin* ifadesiyken, *nelik* de yalın anlamda *ousiaya* ilişkindir. (M, Z, 1029^b10-1930^a17) Aristoteles'e göre *ousia* bir *yüklem* olarak ifade edilemez. Yani, herhangi bir şeye yüklenen, ya da bir şey tarafından eyleneğ değildir. *Ousia*, öznedir; kendi kendini açıklayandır. (Brun, 2008:102) Aristoteles'in bu ifadesi, *nelik* ve *tanımın* *ousiyaya* ilişkisini belirtirken, bir yandan da *tümellerin töz olamayacağı* düşüncesini ifade etmektedir. “Bilim genel, yaşam *tekildir*. Dolayısıyla, tümeller töz değildirler ve Aristoteles de Platon'u bunların tersini söylemiş olmakla eleştirir.” (Brun, 2008:103) Bununla birlikte, *tekil olan*, kendi *ousiasından* farklı olmayandır. Platon'un *idea öğretisine* bir eleştiri¹⁸ olarak da okunabilecek bu yorum,

¹⁸ Bu noktada, Aristoteles'in Platon'nun *iyi ideasında* nihayete eren *idea* anlayışını eleştirdiğini belirtmek gerekmektedir. Aristoteles'e göre *iyi*, hem *nelik*, hem *nitelik*, hem de *görelilik* bakımından dile getirilmektedir. Ancak, varlığın temel kategorilerinden olan *nelik* ve *nitelik*, *görelikten* önce gelen özelliklerdir. O halde, tüm bu kategorilerin üzerinde *ortak bir idea* olması da mümkün olamayacaktır. *İyi*, ortak bir geneli haiz olma imkânına sahip değildir. Bu anlamda, tek bir *iyiden* de bahsedilemez. Çünkü, Aristoteles'e göre, varolanlar kaç şekilde dile getirilebiliyorsa, *iyi* de o şekilde dile getirilebilir. Bu açıklama, *kategoriler* açısından dile getirilmiştir; öyleyse *iyi* de *nelik* bakımından (Tanrı ve us olarak), *nitelik* bakımından (erdemlerin niteliği olarak), *nicelik* bakımından (doğru ölçü olarak), *görelilik* olarak (yararlı olan olarak), *zaman* bakımından (uygun zaman olarak), *yer* bakımından (yaşanan çevre olarak) ve başka şekillerde dile getirilebilmektedir. Eğer *iyi*, Platon'un iddia ettiği gibi *tek* olsaydı, o halde tek bir

tek teklerle *ideanın* farklı olmadığını vurgulamaktadır. Örneğin, *iyi olan tek teklerle, iyi olmaklık* farklı şeyler değildir. “Bu akıl yürütmelerden tekil olanın kendisinin neliğiyle bir ve aynı olduğu (ama ilineksel anlamda değil) çıkar; çünkü tek olanı bilmek, neliği bilmektir; o halde ... çıkan, bu ikisinin bir olmasının zorunlu olduğudur.” (M, Z, 1031^b15-21) Dolayısıyla, tek teklerin bilgisi, Platoncu *idea* anlayışından ayrışan bir noktayı vurgulamakta, *ousianın* bir anlamda *tek teklerde* bulunduğunu göstermektedir.

Meydana gelen olarak ifade edilenler, yoktan var olma anlamında değil, bir durumdan başka bir duruma ya da bir maddeden başka bir maddeye dönüşmüş olanlardır. Aristoteles’e göre, bu anlamda *meydana gelen*, *madde* ve *formun* (biçimin) birliğini ifade etmektedir. Örneğin, bronz maddesinden bir küre yapıldığında, *biçim* olarak küre, bir *maddede* somutlaşmış olmaktadır. (M, Z, 1033^a24-1033^b19) “O halde açık ki biçimi bir ilk örnek olarak ele almak hiç de gerekli değildir ... Öte yandan bütün, <yani> şu tür biçimin şu et ve kemikte olması, Kallias ve Sokrates <gibidir>; <bu ikisi> maddeleri başka olduğundan başka, ama biçimce/türce aynıdır; nitekim biçim/tür bölünmezdir.” (M, Z, 1033^b20-1034^a8) Bu ifadeden anlaşılabilir ki, nelik tartışması, biçimin bölünmezliği ve maddenin biçimden bağımsız olarak var olamayacağı anlayışıyla temellenmektedir. Ancak, *ousianın* ne olduğu, yalnızca biçim ve maddenin bütünlüğüyle anlaşılır olmaktan uzaktır. Bu nedenle, *taşıyıcı* vasfına sahip madde ile onun *tümel* olarak ifadesi olan *biçimin* ötesinde, *ousia* olarak ifade edilen kavramı başka bir biçimde tarif etmek gerekmektedir.

Aristoteles, *ousianın* bir tümel olmadığını ifade etmektedir. Tek teklerin *ousia* olarak ele alınması bir anlamda doğrudur, çünkü *tekil* olanlar, kendileri ne ise odurlar: Sokrates’in genel bir ifade ile *insan* olarak değil de, *Sokrates* olarak var olması gibi. Ancak, bu anlamda *ousialar* için oluş ve bozuluş vardır, dolayısıyla bunların *tanımı* yoktur. Çünkü Aristoteles’e göre *başkaca olma imkânını* haiz olanlar için tanım değil ancak *kanı* olabilir. (M, Z, 1039^b20-1040^a7) Aristoteles, bir şeyin ne olduğunu sorduğumuzda, onun *neden* olduğunu sormak gerektiğini belirtmektedir. Bu ifade, *nelik* için aynı zamanda *nedenlerin* bulunması gerektiği anlamına gelmektedir. “O halde

kategori bakımından dile getirilebilir olması gerekirdi. Benzer şekilde, *iyiye* dair bilgiler de tek değildir. Dolayısıyla, tek bir *ideaya* göre şekillenen *iyiden* bahsetmek de yanlış olacaktır. (NE, I, 1196^a17-1196^b27)

aranan, maddeyi bir şey yapan nedendir, bu ise onu nesne <yapan> biçim, bu ise *ousia*.”¹⁹ (M, Z, 1041^b10-11) *Ousianın* iki farklı tanımına gönderme yapan bu açıklamayla birlikte, *tümel* ve *tekil* düzleminin bağıntısı ve *nelik* ile *neden* irtibatı da görünmektedir.

Dolayısıyla, bu noktadan itibaren, bir şeyin ne ise o olmasını sağlayan *nedenler* konusunu ele almak gerekmektedir. Ancak, öncelikle Aristoteles’in *Metafizik* metninin *Theta* bölümünde açıkladığı *üç varolma tarzına* değinmek yararlı olacaktır. Bu üç varolma tarzı; *dynamis* (imkân), *energeia* (etkinlik) ve *entelekheia* (tamamlanma) olmakla birlikte, *ousianın* karşılık geldiği durumları tanımlayan kavramlardır. Aristoteles’te *form* (biçim), her zaman maddeye önceldir. Ancak, madde bir tekil olarak *bilinemez* (tanımlanamaz) olması nedeniyle, onu bilinir hâle getiren unsur *form* olmaktadır. Çünkü, *form maddeyi* tanımlanabilir kılan unsurdur. (Mutlu, 2014:120)

Aristoteles’te varolan *dynamis*, *entelegkheia*, *energia* (:olanak halinde, kendi amacını kendi içinde taşıyarak, etkin halde) olur. Ayrıca kendileri *dynamis* ve *energeiai* olan şeyler (olanaklar ve etkinlikler) vardır. *Dynamis*, *entelegkheia* ve *energeia* varolma ise *hyle*, *eidos* ve *synolon*’un (maddenin; biçimlerin, türlerin, neliklerin; bütünlerin, cisimsel teklerin) varolma tarzlarıdır. (Kuçuradi, 2010:152)

Dynamis şu şekillerde tanımlanır: i) Devrimin veya değişimin bir başkasında olması anlamında, o varolandaki ilkesidir. Örneğin, mimarlık, inşa edilen evde bulunmayan bir imkân olarak tanımlanabilir. ii) Amaçlanan şeyin iyi bir biçimde veya tercih edilerek gerçekleştirilmesinin ilkesidir. Kişinin bir şeyi tercih etmeden yapması ya da onu istediği gibi yapamıyor olması durumunda, kişinin o şeyi yapma imkânını taşımadığı söylenir. Bu, bir tür imkân tanımı verir. iii) olduğu halden başka bir hale kolayca geçemeyenler için de imkân denilmektedir. Yani, hâlihazırda bulunduğu durumun kolayca değiştirilebilir olmaması hâlinde, bu imkânı haiz olduğu için öyle olduğu söylenmektedir. İmkân olarak tanımlanan *dynamis* kelimesi, kökensel olarak benzer kavramları anlamamızı da sağlamaktadır. Örneğin, *dynatan* kavramı, imkâna sahip

¹⁹ Bu paragrafta bahsedilen iki farklı *ousia* tanımı vardır. Bunlar *birincil ousia* ve *ikincil ousia* olarak isimlendirilen iki farklı tanımı karşılamaktadır. Buna göre, birincil *ousia* tek tekleri ifade eden *ousiadır*; ikincil *ousia* ise nesnelere cinslerini ve türlerini ifade eden, bir anlamda tümeler olarak *eidosa* karşılık gelen *ousiadır*. Bunun dışında *hypokeimenon* (dayanak/kendisi başka bir şeye yüklenmezken her şeyin ona yüklendiği şey) ve *to ti einai* (ne ise o olan) ayrımı da *ousianın* ikili ayrımını ifade etmektedir. Ancak bu ayrım, *ousianın bilinme* bakımından –sırasıyla- *madde* ve *forma* karşılık geldiği ayrımdır. (Kuçuradi, 2010:152)

olmayı, yani *mümkün* olmayı ifade eder. *Adynamia* kavramı ise, *dynamis*in karşıtı olumsuz bir türemiştir; imkândan yoksun olmayı ifade etmektedir. Ancak, bu bir şeyin imkânsız olduğu anlamına gelmemektedir. İmkânsız olmayı karşılayan terim ise *adynaton* kavramı olmaktadır. (*M*, Δ , 1019^a15-1020^a7) İmkânın farklı içerikleri, onun *etkinlikle* birlikte değerlendirilmesini gerekli kılar. Böylce, Aristoteles'te *politikayı* da etkileyen *imkân-etkinlik* bağıntısı anlaşılır hale gelecektir.

Aristoteles'e göre *imkânlar*, bazen akıldan bağımsız, bazen de akılla birlikte olabilmektedir. “Bu yüzden bütün zanaâtler ve *poietik* bilgi türleri imkânlardır; zira bunlar değişimlerin ve bir başkasında veya bir başkası olmak bakımından <aynı varolanda> ilkeleridir.” (*M*, H, 1045^a36-38) *Energeia* kavramı, özetle söylenecek olursa, imkân hâlinde olanın etkin hale geçmesini ifade eder. İmkân halinde olan *maddeyi* ifade etmekteyken, onun etkinlik durumuna geçmesi, *form* sayesinde mümkün olmaktadır. Bu anlamda *form*, amacın gerçekleşmesi tarzında, yani *entelekheia* tarzında varolmaktadır. Bu noktada önem arz eden husus, *ousianın* Platon için karşılığı *idea* iken, Aristoteles'teki karşılığının *energeia* olmasıdır. (Türkyılmaz, 2006:20) Ancak, Aristoteles'in *ousiaya* karşılık olarak sunduğu unsur bir tane değildir. Farklı tarzda *ousialar*, farklı tarzda *varolmalarla* irtibatlıdır.

Aristoteles'e göre, *taşıyıcı madde* olan *ousia*, *dynamis* halinde, duyumsanabilir olan *ousia* ise, *energeia* halindedir. Taşıyıcı olan *ousialar*, fark ile belirlenmektedir. Çünkü bunlar, zaman, yer, konum, etkilenim gibi çeşitli unsurlar bakımından ayrılabilir. “Maddelerin bir kısmı düşünülür bir kısmıysa duyumsanabilir, ifadenin de daima bir kısmı madde bir kısmıysa etkinliktir, sözgelişi daire düzlemsel bir şekildedir. Düşünülür ya da duyumsanabilir maddeye sahip olmayanların ise her biri doğrudan doğruya birdir, tıpkı bir varolan, bir bu-belirli-şey, bir nitelik, bir nicelik gibi.” (*M*, H, 1045^a30-34) Aristoteles, *en üst madde* ve *formun* aynı olduğunu, ancak bunlardan birinin *imkân* diğerinin ise *etkinlik* olarak var olduğunu ifade etmektedir. Bu noktada devreye giren bir diğer unsur ise, imkândan etkinliğe geçişi sağlayan *devindirici*dir. (*M*, H, 1045^a39-1045^b8) *Entelekheia* ise imkândan tamamen ayrıdır. “Devinim, tamamlanmanın kendisi <söz konusu> olduğunda ortaya çıkar –ne önce, ne de sonra. Dolayısıyla imkân halinde olanın, kendisi olmak bakımından değil ama devinebilir bir şey olmak bakımından, tamamlanma halinde etkin olması devinimdir.” (*M*, K, 1066^a20-26) Devindirici konusu,

Aristoteles'in hem *fizik* hem de –teoloji bağlamında- *metafizik* argümanları için en önemli meselelerden birisidir.

Mevcudiyet meselesinin Aristoteles'teki temelleri böylece ortaya çıkmaktadır. Mevcudiyetin anlamı, özellikle *ousia* kavramının tanımlanışı ve üstlendiği temel rol ile bağlıdır. Bununla birlikte, *madde* ve *form* arasındaki ilişki ve bunun *imkânın etkinliğe* dönüşmesindeki etkisi de tamamlayıcı bir değerlendirmedir.

2.1.2. Devinim ve Zaman

Aristoteles'te *bilmek*, *ilk nedenleri* ve *ilk ilkeleri* bilmektir. O halde, bilmek için araştırılması gereken nedenlerin neler olduğunu belirlemek gerekmektedir. Ancak, *neden* olarak ele alabileceğimiz unsurların ne olduğu önemlidir; çünkü nedenler birden fazladır. Aristoteles'e göre, *fizik* araştırması yapan bir doğabilimci, hem *to hou henekayı* (ereksel nedeni), yani *telosu* (amacı) bilmelidir, hem de bunlar için olan her şeyi, yani ereğe dair olanları bilmelidir. (*Ph*, II, 194^b16-23) Aristoteles'te *bilmek* her bir nesne için *dia tiyi* (ne içini) bilmek demektir.

Neden, i) bir şeyin maddesel olarak neden yapıldığını bildirebilir; bronzun, bronz bir heykelin nedeni olması gibi. ii) Bir diğer anlamda neden *eidosa* karşılık gelen nedendir. Biçim olarak neden, aynı zamanda bir nesnenin *paradeigması* (ilk örneği) olmakta, *ho logos ho tou ti en einai* (nesnenin ne olduğunun tanımı) ve bunun cinslerini ifade etmektedir. iii) Üçüncü anlamda neden, *değişmenin* ve *durağanlığın* ilk başlangıcı olarak, kaynağı ifade eden nedendir. iv) Son olarak, pratik bilimler için de oldukça büyük bir önemi haiz olan *amaç* (*telos*) da bir nedendir. Bu, ereksel nedeni, yani *to hou henekayı* ifade etmektedir. Ereksel neden, bir yandan en son amacı ifade ederken, diğer yandan bu amaca ulaşmayı sağlayan *araçları* da içermektedir. (*Ph*, II, 194^b24-195^a2) Bu dört neden, genel olarak –sırasıyla- *maddesel* (ya da maddî) *neden*, *biçimsel* (ya da formel) *neden*, *devindirici* (fâil) *neden* ve *ereksel neden* şeklinde ifade edilir. (Cevizci,

2000:287)²⁰ Ayrıca, bazı nedenler *nesne* ile birlikte var olmak durumunda iken, bazıları aynı anda bulunmak zorunda değildir.

Aristoteles'in bu argümanı, *ousianın* üç varolma tarzında açıklanan *imkân* ve *etkinlik* halleriyle ilişkilidir. Nedenler, bazen imkân halinde, bazen de etkinlik halinde var olan nedenler olabilmektedir. (Ross, 2011:124) Aristoteles'in nedensellik ile *ereksellik* arasında kurduğu bağ oldukça önemlidir. Ereksellik vasfı, Aristoteles'in nedenselliğini *mekanik* bir nedensellik olmaktan ayıran özelliktir. Bu bağlantı, *zorunluluk* meselesiyle de bağlantılıdır. Zorunluluk meselesi ise, *physis* (doğa) kavramı ve *doğaya göre* olma durumuyla ilişkilidir.

Aristoteles'e göre doğa, *oluş* sürecini ifade etmektedir. Bir yandan *oluş* halindeki nesnelerin sürecini, diğer yandan ise *oluş* sürecinde bulunan nesnelerin kendisinden çıktığı ve aynı zamanda onlara içkin olanı ifade etmektedir. Bir anlamda ise, *doğal* olanlar için *ousia* denilmektedir.

“Bütün bu söylenenlerden çıkan, ilk ve asıl anlamda ‘doğa’nın kendilerinde ve kendileri olmak bakımından devinimin ilkesini taşıyan her bir şeyin *ousiası* <olduğudur>. Nitekim ‘madde’ye, onun alıcısı olduğu için ‘doğa’ denir, varlığa gelme ve büyüme içinse ondan çıkan devinim olmaları sebebiyle. Doğal olanların devinimlerinin ilkesi, <işte> budur <doğa>, ve bir biçimde ya imkân halinde ya da tamamlanma halinde onlarda bulunur.” (M, Δ, 1015^a13-19)

Doğanın en önemli özelliği, kendi *ereğine* ulaşmak istemesidir. Bir anlamda, tamamlanmaya ve mükemmelliğine ulaşmayı isteyen doğa, bu anlamıyla *zorunluluğu* ifade etmektedir. *Anankaion* (zorunlu) kavramı, bir şeyin var olabilmesi için içinde taşımaya mecbur olduğu şeyi tanımlamaktadır. Aynı zamanda, bir şeyi yapmak için gerekli olan nedeni ve *erekselliği* de karşılar. “‘zorlanan’ ve ‘zor’; bu ise doğal eğilimin ve tercihin ötesinde, mecbur eden ve engelleyen. Nitekim ‘zorlanan’ için ‘zorunlu’ denir ... Zorunluluğun vazgeçirilemez olduğu düşünülür, dosdoğru <bir düşüncedir bu>; nitekim o, tercih ve akıl yürütme sonucu ortaya çıkan devinmeye karşı[t]tır.” (M, Δ,

²⁰ Antik Yunan'daki *nedensellik* kavramının adlandırılışı, günümüzde kullanılan biçiminden farklıdır. Antik Yunan'da neden *aition* şeklinde ifade edilir; anlamı ise *başka bir şeyin kendisine borçlu olduğu şeydir*. Bu tanıma göre, “Dört neden, başka bir şeyden sorumlu olmanın hepsi birbirine ait tarzlarıdır.” (Heidegger, 1998:48) Yani, dört neden, bir varolanın *mevcudiyete gelişinden* birlikte sorumlu olan unsurlar olarak ifade edilebilir.

1015^a20-1015^b9) Bu anlamda zorunluluk, *başkaca olma imkânına sahip olmayı* tanımlar ve bu nedenle *doğası gereği* olduğu gibi olmaktan başka olanağı bulunmamayı ifade etmektedir.

Öyleyse, *doğa* da, bahsi geçen dört neden içinde *ereksel nedene* karşılık gelmelidir. Çünkü, doğada var olan her şey, belirli bir amaç için ve aynı zamanda belirli bir *amaçtan dolayı* oldukları şekilde var olup, belirli bir biçimde devinmektedirler. (*Ph*, II, 198^b10-32) Aristoteles'te zorunluluk, *koşullu* bir zorunluluk olarak ifade edilebilir. Koşullu zorunluluk, basitçe peş peşe gelen olayların birbirini nedensel olarak etkilemesi anlamına gelmemektedir. Örneğin, bir duvarın var olması için belli malzemelerin olması zorunludur; ama duvar, malzemesinden dolayı meydana gelmez. Basitçe formüle etmek gerekirse; A olmadan B olmak zorunda değildir, B olmak zorunda olduğu için A olmaktadır. (Ross, 2011:133) Ancak, ereksellik ile *zorunluluk* arasında fark vardır. Çünkü, *ereksel neden* kavramda bulunan bir nedenken, *zorunluluk* maddeyle ilgilidir. Örneğin, bir evin var olabilmesi için gereken malzemeler, onun *zorunluluğu* olarak ifade edilir. (*Ph*, II, 199^b33-200^a14) O halde, Aristoteles için *zorunluluk* olarak maddenin nedenselliği ile *amaç* olarak *telosun* erekselliği bir arada düşünülmelidir. Bu noktada bir parantez açarak, ileride ele açıklanacak bir bağlantıya değinmek yararlı olacaktır. Aristoteles'in *politika* argümanlarında da karşımıza yine doğa ve ereksellik irtibatı çıkacaktır. İnsanların bir arada yaşamı, doğal zorunluluk alanının potansiyelite vasfının aktüaliteye dönüşmesini ifade edecektir.

Zorunluluğun ve erekselliğin ilişkisi, her türden değişim süreci anlamına gelen *kinesis* (devinim) ve *devindiriciye* dair argümanlarla bağlantılıdır. Aristoteles'e göre *devinim*, nesnelerin dışında var olamamaktadır. *Metaboleye* (değişime) tâbi olan her şey, *nitelik*, *nicelik*, *varlık* ya da *yer* açısından değişmektedir. Bu kategorilere girmeyen bir nesne olamayacağı gibi, *kinesis* veya *metabole* de olamayacaktır. Buna göre devinim, *imkân* halinde olanın ereğe yönelik olarak kendisini tamamlamasıdır. "Olanak halinde olan nesnenin gerçekleşmesi, yani kendisi olarak değil, devinebilir bir şey olarak gerçeklik halinde varolup etkinlikte bulunma süreci, işte devinim bu." (*Ph*,III,201^a15-19) İnsanın doğasında var olan *politik olma* niteliğinin, *politeiada* rol almasıyla birlikte etkinliğe dönüşmesi de benzer bir süreci anımsatmaktadır.

Devinim konusunda, *oluş* ve *bozuluş* kavramlarına dair bir parantez açmak da gereklidir. Aristoteles'e göre, oluş ve bozuluş kavramları, *taşıyıcı olma* özelliğiyle birlikte maddedeki dönüşümü ifade etmektedir. *Oluş*, bir taşıyıcı olmayandan, taşıyıcı olana değişimi ifade ederken; *bozuluş*, taşıyıcı olandan, taşıyıcı olmayana değişimi ifade eder. Aristoteles, oluş ve bozuluşun *devinim* olmadığını söylemektedir. Çünkü devinim, tanımı gereği, ne var olmayana doğru, ne de var olandan gerçekleşir; o yalnızca bir taşıyıcıdan başka bir taşıyıcıya yönelen değişimi ifade edebilir. O halde, hem oluş hem de bozuluş, devinim olma özelliğini taşımamaktadır. (M, K, 1068^a7-33) Aristoteles'in *oluş* ve *bozuluş* olarak çevrilen bu kavramları, süreklilik veya değişim anlamına gelmez. *Oluş*, *meydana gelme* olarak oluş, yani *oluşmak* olarak anlaşılmalıdır. Bozuluş ise, bir anlamda *yok olmayı* tanımlar.

Aristoteles'in *zaman* mefhumu da doğrudan doğruya devinimle ilgilidir. Devinimle beraber düşünüldüğünde, *ousianın* dışında kalan *kategorilerden*²¹ biri olarak da ifade edilebilir. Aristoteles'e göre devinim *töz*, *görelilik*, *etkinlik* ve *edilginlikte* yokken, yalnızca *nitelik*, *nicelik* ve *yer değiştirmede* bulunabilmektedir. (Ph, IV, 212^b23-213^a11)

İmdi herbir nesnenin değişmesi ve devinimi salt o değişen nesnenin içindedir ya da o devinen, değişen nesnenin bulunduğu yerdedir. Oysa zaman hem her yerde hem de her nesnede aynı biçimde. Ayrıca değişme daha hızlı, daha yavaş olur, zaman ise öyle değil; çünkü hızlı ile yavaş aslında zaman ile belirleniyor, kısa zaman içinde çok devinen nesne hızlı, uzun zaman içinde az devinen nesne yavaştır. Zaman ise ne niceliği ne de niteliği açısından bir zamanla belirlenir. Demek ki zaman bir devinim değil, bu açık. (Ph, IV, 218^b12-20)

Aristoteles'e göre *zaman*, değişmeden bağımsız olmamakla birlikte, devinimin kendisi de değildir. Ancak, devinimin anlaşılmasına eşlik eden bir unsur olarak zaman, devinimde var olan öncelik-sonralık *algısını* yaratmaktadır. “Aslında zaman şu: önce ile sonraya göre devinim sayısı.” (Ph, IV, 219^b1-2) Bu anlamda zamanın, devinimin bir *ölçüsü* olduğu ifade edilebilir. Bu noktada zamanın *an* ile ilişkisi de önem arz etmektedir. Çünkü *devinimin* ölçüsü olan zaman, *anların* bütünü olarak düşünülebilmektedir.

²¹ Aristoteles'te *kategoriler*, tek başına bir önerme olmaksızın, birbirine bağlanmalarıyla önerme haline gelen ve tek başlarına *doğru* ya da *yanlış* olmayan unsurları ifade etmektedir. Bu kategoriler; varlık, nicelik, nitelik, görelilik, uzam, zaman, durum, iyelik, etkinlik ya da edilginliktir. (C, I, 1^b25-2^a4)

Aristoteles'te zaman, *şimdiki anlardan* oluşan bir şey değildir. Çünkü *anlar*, her zaman aynı şekilde kalmamaktadır; *an* olmak açısından aynı olsalar da, değişim nedeniyle sürekli farklılaşmaya maruz kalmaktadır. “ zaman olmasa ‘an’ da olamaz; ‘an’ olmasa zaman da olamaz, çünkü nasıl yer değiştiren nesne ile yer değiştirme zamandaş ise, yer değiştiren nesnenin [ölçüm] sayısı ile yer değiştirmenin [ölçüm sayısı] da zamandaş. Zaman yer değiştirmenin [ölçüm] sayısı, ‘an’ ise yer değiştiren nesne gibi, bir biçimde bir sayı birimi.” (Ph, IV, 220^a1-4) Ayrıca *anlar*, *zamandaş* değildir, çünkü daha önceki *anlar* şu anda bulunmamaktadır. O halde, *an* bir sınır olmaktadır. Bu anlamda *sınırlı* bir zaman olanaklıdır. “...zaman daha önce ile daha sonraya göre bir devinim [ölçme] sayısı ve sürekli (çünkü sürekli olan bir şeye, [devinime] ait).” (Ph, IV, 220^a25-26) Dolayısıyla, zaman ve devinimin birbirini izlediğini ve ikisinin birbirinin *ölçüsü* olduğunu söylemek mümkündür.

Aristoteles'te zaman, nesnelerin varlığını ve *tözünü* aşan, daha yüksek bir konumdadır. “... ölçtüğü tüm nesnelerin varlığı ya duradurma ya da devinme içindedir. Demek ki ortadan kalkan ve oluşan nesnelerin, kısaca kimi kez var olan kimi kez varolmayan nesnelerin zaman içinde olması zorunlu (çünkü zaman onların varlığını ve onların tözünü aşan, daha büyük bir şey).” (Ph, IV, 221^b27-30) Bu ifadeyle, *var olan* ya da *var olmayan* her şeyin zaman içinde var olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla, hem *geçmiş* hem de *gelecek* bunun içerisinde yer almaktadır. Zaman, geçmişin sonunda, geleceğin de başında olmak suretiyle, sürekli bir *başlangıç* halinde bulunmak vasfına sahiptir. Ancak, kendi başına düşünüldüğünde, *devinimle* birlikte *oluştan* ziyade *yokoluşun* nedenidir. Gelecek açısından düşünüldüğünde ise, *oluşun* ve *var olmanın* nedeni olmaktadır. (Ph, IV, 222^a34-222^b9) Oluş ve yokoluş, *devinim* ile zamanın ilişkisini gösteren ve aynı zamanda *varolanlarla* irtibatına dokunan bir husustur.

Devinim ve etkinlik kavramları birbirine oldukça yakın görünmektedir. Ancak, Aristoteles'e göre, *kinesis* ve *energeia* aynı anlama gelmemektedir. Devinim, *imkân* halindeki tamamlanmasını ifade etmektedir; bu anlamda imkân ile tamamlanma arasındaki *süreci* işaret eder. *Energeia* ise, kelimenin kökeninde yer alan *ergon* kavramının sahip olduğu iki farklı anlama karşılık gelmektedir: Eser ya da iş. Bu anlamda etkinlik, ya *devinimin* *eseridir*, ya da imkân ve tamamlanmanın söz konusu olmadığı –yani ikisinin dışında olan- bir iştir. Bu şekilde tanımlandığında, *devinim* bir

süreç olması nedeniyle *tamamlanmamış* olmayı, yani noksanlığı ifade eder. Örneğin, bir evin yapım süreci *devinimken*, süreç tamamlandığında karşımıza çıkan, tamamlanmış bir eser olarak ev ise *ilk anlamıyla* (eser olarak) *etkinlik* olmaktadır. Ancak, *görmek* örneğinde olduğu gibi, bir kişi hem daha önce görmüş, hem de şu anda görmeye devam etmektedir. Bu durumda, *etkinliğin* ikinci anlamı, yani *iş olarak etkinlikten* söz etmek gerekir. (Sev, 2014:59-60) Aristoteles'in *etkinliği* bu bağlamda değerlendirmesi, onun yine *mevcudiyetle* bağlantılı bir noktada olduğunu göstermektedir. *Etkinlik*, iki anlamıyla da *burada olmayı ve belli bir biçime* sahip olmayı içermektedir.

İmkân; hem *ousia*, hem biçim, hem de zaman bakımından etkinlikten sonra gelmektedir. Etkinlik, öncelikle *meydana geliş* açısından imkâna göre öncedir. Örneğin, bir babanın çocuğundan önce geliyor olması, etkinliğin meydana geliş bakımından imkândan önce gelişine örnektir. “Etkinlik erektir ve imkânın elde edilmesi bunun uğrunadır.” (M, Θ, 1050^a2-3) Ayrıca, madde bir imkân olarak tanımlanmaktadır. Böylece *biçime* doğru gidebilmektedir. Ancak, etkinlik halinde var olduğunda zaten biçimde bulunmaktadır. Bu anlamda, *ousia* ve *biçimin* de etkinlik olduğu açıkça görünmektedir. “Bu temellendirmeye göre açık ki etkinlik *ousia* bakımından imkândan önde gelir ve söylediğimiz gibi, daimi ilk devindiriciye gelip çatıncaya dek, bir etkinlik diğerinden zaman bakımından önce gelir.” (M, Θ, 1050^b2-6) Etkinlik olan *ilk devindirici*, aynı zamana doğası gereği *ne ise o olma* özelliğine, bu anlamda bir öze sahiptir. İlk devindirici, bu anlamda yalnızca *varlığı* oluşturan olarak değil, aynı zamanda varolanların *ne ise o* olmasına kaynaklık eden bir unsur olarak karşımıza çıkar. (Kosman, 2013:85) O halde *ilk devindirici*, varolanların oluşu açısından kilit ve öncelikli bir konumda bulunmaktadır.

Aristoteles'in *nedenselliği*, tüm devinen nesnelere bir devindirici tarafından devinir hâle gelmesi anlayışını benimsemektedir. Devininin var olması için gereken üç temel unsur bulunmaktadır; bunlar i) devinen, ii) devindiren ve iii) hem devinmek hem devindirmek zorunda olan aracıdır. O halde, her devinenin bir aracıya ve her aracının da başka bir devindiriciye ihtiyacı varsa, tüm devinimlerin varlığını başlatan bir devindirici olmak zorundadır. Aynı zamanda bu *ilk devindirici* kendisi devinmeyen bir devindirici olmalıdır. Aksi takdirde, onun devinimini başlatmış olan başka bir devindirici de gerekecektir. (Ph, VIII, 256^a4-21) Buna göre: “ezeli bir devinimsiz *ousianın* olması

zorunlu. ... Devinin yere göre olanın haricinde sürekli değildir, bunun da <yalnızca> dairesel olanı. ... Yani *ousiası* etkinlik olacak türden bir ilkenin olması şart. Dahası, bu tür *ousiaların* maddesiz olması da şart.” (M, Λ, 1071^b3-131) *Maddesiz olma* ifadesi oldukça önemlidir. Zira, maddesiz olmak, *ilk devindiricinin* eşsiz bir konumda değerlendirilmesini sağlamakta ve onu varolanlardan tamamen ayırarak *ilke* götürmektedir.

Aristoteles’in *Fizik* metninde ele aldığı şekliyle, devinimler içerisinde süreklilik arz eden ve bu anlamda tam ve mükemmel olan tek devinim türü *dairesel devinimdir*. “... dairesel devinim dışında hiçbir devinimde süreklilik olası değil, dolayısıyla ne nitelik değiştirmede bu olasılık var ne de büyümede. İmdi şu kadarını söylemiş olduk: dairesel yer değiştirme dışında hiçbir değişme ne sonsuz ne sürekli.” (Ph, VIII, 261^b27-263^a2) Bununla beraber, *ilk devindiricinin parçasız ve bir büyüklüğü bulunmayan* vasıflarına sahip olması gereklidir. Çünkü, sınırlı olan bir nesne, sonsuz zaman boyunca devindirici vasfını taşıyamayacaktır. Böylece, devinimlerin başlangıcında, devinmeyen bir *ilk devindiricinin* varlığı ve onun bölünemez olması elzemdir. (Ph, VIII, 266^a9-266^b24) Aristoteles’in ifadesiyle: “demek ki daima devinen, devinimi durmayan bir şey var –o da <devinimi> dairesel olan (ve bu sadece ifadece değil işçe de açık). O halde ezeli olabilir birinci gök. Demek ki onu da devindiren bir şey var. Mademki devindirilen hem devindiren hem orta, demek ki devindirilmeden devindiren bir şey var; ezeli olan, hem *ousia* hem de etkinlik olan.” (M, Λ, 1072^a21-29) Bu anlamda *ilk devindirici, metafizik* araştırmasının en kilit unsuru olarak yorumlanabilir. Aynı zamanda, metafiziğin bir *teoloji* olarak yorumlanmasının da önünü açmaktadır.

Aristoteles’in bir fizik araştırmasının unsuru olarak ele aldığı *ilk devindirici, Metafizik* metninde Tanrısal bir konumda yer alan *ousia* olarak betimlemektedir. Buna göre, *Metafizik*’te tanımlanan devinmeyen devindirici *ousiası*, saf etkinlik olmaktadır. Çünkü, daha önce de bahsedildiği gibi, *devinim* olarak var olacak bir süreç, tamamlanmamış olmayı ifade edecektir. (Sev, 2014:61) Aristoteles’in Tanrı’yı *ilk devindirici* vasfıyla ele alması, aynı zamanda *kuvve ve fil* (potansiyel-aktüel veya imkân-etkinlik) ayrımıyla ilgilidir.

Aristoteles'e göre, fiil kuvveye öncedir. "Ezeli-ebedi olan, doğa bakımından, yok oluşa tabi olandan önce gelir. Şimdi hiçbir şey, kuvve ile ezeli-ebedi değildir. Çünkü var olma gücüne sahip olan şey, aynı zamanda var olmama gücüne de sahiptir. Oysa ezeli-ebedi olan, doğası gereği, var olmazlık edemeyendir." (Ross, 2011:279) Bu nedenle Tanrı, gerçek anlamda *bilfil* olandır. Çünkü, Tanrı'da potansiyel olarak kalan bir şey bulunmamaktadır.

Aristoteles Tanrı'nın konumlandırılışını *iyi* kavramından yola çıkarak belirlemektedir. "Daha iyinin olduğu yerde, en iyi de vardır. Şimdi var olan şeyler arasında bazıları diğerlerinden daha iyidir. O halde Tanrısal olması zorunlu olan en iyi varlık vardır." (Ross, 2011:281) Tanrısal ilk devindiricinin *saf etkinlik* olarak varlığı, *en yüksek iyi varlık* olarak onun mükemmelliğini göstermektedir ve o, aynı zamanda mükemmeli düşünen olarak var olmaktadır. "O halde –eğer en muhteşemse- kendini düşünür ve <onun> düşünme<si> düşünme <üzerine> düşünme etkinliğidir." (M, Λ, 1075^a1-4) Tanrının saf etkinliği, insanın *teoria* etkinliğiyle *yaklaşabileceği* bir etkinliği tanımlar. *Düşünme üzerine düşünme* şeklinde tanımlanan etkinlik, Tanrı için sonsuzdur. Saf etkinlik, bunu mümkün kılan unsurdur. (Ricoeur, 2013:242) Hem en yüksek iyiyi haiz olan, hem de *devinmeyen ilk devindirici* olan Tanrı, bu vafına yalnızca bir *arzu* nesnesi olarak sahip olmaktadır. Bu yorumu, Aristoteles'in *fizik* alanındaki sistematik argümanlarında bir tıkanmayı tamamlamak olarak yorumlamak mümkündür. Çünkü, onun, devinmeyen olarak devindirici olabilmesi, *fiziğin ötesinde*, kendiliğinden ve yalnızca arzuladığı için gerçekleşebilmesiyle temellendirilebilmektedir. (Ross, 2011: 283) O halde, *devinmeyen ilk devindirici*, Aristoteles'in sistematik bağlantılarını temellendirdiği kuvvetli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.

Grondin'in yorumuyla, Aristoteles'in ilk devindiriciye dair sunduğu iki özellik batı teolojisini derinden etkilemiştir: i) İlk devindirici, nedensellik ve rasyonel bir açıklamayla *fiziksel evrenin ilâhi kaynağı* olarak görülmesi, ii) ilk devindiricinin *etkinliğin* saf hali olarak *düşünceyle* bir tutulması ve böylece maddesel dünyanın maddesel olmayan kaynağı olarak kurulması. (Grondin, 2012:64) Böylece, hem Hristiyan hem de İslâm teolojisindeki Aristotelyen etkilerin en önemli ve kurucu unsurlarından birisi açığa çıkmaktadır.

Görüldüğü gibi, Aristoteles'in bilgi ve varlığa dair argümanları iç içe geçmiştir. Ancak, bir yandan zorunlulukların ve buna bağlı ezeli-ebedî bilginin elde edilmesi söz konusuysen, diğer yandan da *talihin* ve *rastlantının* rolüne değinmektedir.

Aristoteles'e göre, *kesinlik* arayışında olan teorik bilimlerin konusu *ilineksel* olan olamamaktadır. Çünkü, ona göre ilineksel olanın bilgisi de olamaz.

...‘doğru olan’ anlamındaki ve ‘ilineksel olan’ anlamındaki <varolanların> biri enine-boyuna-düşünmedeki bir iç içe geçmişlik ve onun bir etkilenimi<dir> (bu yüzden de araştırmamız bu türden varolanın ilkeleri hakkında değil, ama dışarda ve müstakil olanın <ilkeleri> hakkında), diğeri ise, ilineksel olanı kastediyorum, zorunlu değil fakat belirsizdir ve böyle bir şeyin <nedenleri de >tasnif edilemez ve sınırsızdır. (M, K, 1065^a26-1065^b1)

Bu anlamda, *talih* ve *rastlantı* kavramlarını, erekselliğin ve *zorunluluğun* belirleyici rol oynadığı bilimlerin temasıyla değil, pratiğin ve hesaplanmamış olanların, dolayısıyla da olduğundan başka türlü olabileceklerin dünyasına dair kavramlar olarak okumak gerekmektedir.

Talih de *belirsizlikle* ve müstakil olmayanla ilgili bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu nedenle de mutlak anlamda bir şeyin *nedeni* olarak ele alınamaz.

“Ve talih, ‘bir şey için’ meydana gelenlerden <bir> tercih gereği olanların ilineksel nedeni<dir>. Bu yüzden talih ve enine-boyuna-düşünme aynı şeylere dairdir, zira tercih enine-boyuna-düşünmenin dışında değil. Talih sonucu oluşan şeylerin nedenleri belirsizdir, bu yüzden de <talih> insan aklı için kapalı ve ilineksel bir nedendir, öte yandan <o> mutlak anlamda hiçbir şeyin <nedeni> değildir.” (M, K, 1065^b1-4)

Talihin belirsizlikle bağlantılı olması, onun *politika* ve *etik* alanlarıyla ilişkisini de temellendirmektedir.

Kavramsal açıdan bakıldığında, *talih* ve *rastlantı* arasında fark olduğu görülmektedir. Rastlantı ifadesi, talihten daha geniş bir anlamı karşılamaktadır. Rastlantı, üzerine *düşünüp-taşındıkları* ve buna göre bir *seçime* göre eyleyebilecek olan varlıkların karşılıklarına çıkan çeşitli tesadüfi olaylar için kullanılan bir terimdir. Buna karşılık talih, rastlantının bir yan niteliği olarak tanımlanmaktadır. (Ross, 2011:129-130) Bu açıdan; “talih, rastlantısal bir nedendir, bir amaca yönelik olaylar içinde ortaya çıkar, ayrıca tercihe bağlıdır.” (Ph, II, 197^a6-7) Demek ki *talih*, etik eylemin ortaya çıkışında önem arz eden *boulesıs* (düşünüp-taşınma) ve *prohairesıs* (tercih etme) sürecini etkileyen bir

unsur olmaktadır. Dolayısıyla, *politika* için önem arz eden *dış iyilerin* talihle bağlantısı olmalıdır.

Aristoteles'in düşünce sistematüğinde, her şeyin bir *belirlenimle* var olduğu düşüncesi bulunmamaktadır. Örneğın, *Yorum Üzerine* adlı metninde, *üçüncü halin imkânsızlığı* ilkesini açıklarken, bu ilkenin *gelecekteki tikel olaylarla* ilgili ifadelere uygulanabilir olmadığını söylemektedir. Çünkü, gelecekteki tikel olaylar rastlantısal olarak ortaya çıkma ihtimalini taşımaktadır. Yalnızca *pratik* alana dair olan *insan* eylemlerinde değil, bu alanın dışında ad birtakım *olumsallıklar* söz konusudur. (Ross, 2011:134-135) Bu nedenle, Aristoteles'in hem teorik hem de –özellikle- pratik araştırma alanlarında katı bir belirlenimciliğe sahip olmadığını söylemek mümkündür. Sonraki bölümlerde ayrıntılandırılacağı gibi, *politikanın phronetik* vasfı, bu tarz olumsuzluklarla yakından ilintilidir.

2.1.3. Ontolojik Fark²²

Şimdiye dek *Metafizik* başlığı altında ele alınan konular, Aristoteles'in *canlıya* ve *insana* dair görüşlerinin de temelini oluşturmaktadır. Bu bağlamda, insanın nasıl konumlandırıldığı ve fiziksel olarak nasıl bir işlevi haiz olduğu konusu da aydınlatılmış olacaktır.

²² *Ontolojik Fark* ifadesi, Heidegger'e ait bir kavram olup, özetle, tek tek *varolanlar* ile *Varlık* ya da *olmak/oluş* arasındaki ayrımı nitelendirmektedir. Heidegger, bu ayrımla birlikte, *felsefenin* görevini *ontik* olanla (varolanlarla) değil, *ontolojik* olanla (Varlıkla) ilgilenmek olarak belirlemektedir. (Yücefer, cogito: 16) Aristoteles'te varlığın çok anlamlılığı mevcuttur; Heidegger bu çok anlamlılık içinde *varlık* ne anlama gelir sorusunu sormaktadır. *Metafizik* nesnelere, *Tanrı* (*theologia rationalis*), *bir bütün olarak dünya* (*cosmologia rationalis*), *ruh* (*psychologia rationalis*) olmak üzere üç disipline karşılık gelmektedir. Varolan olarak varolanı ele alan disiplin ise *metaphysica generalis* –Descartes'tan bu yana *ontoloji* olarak adlandırılmaktadır. Heidegger, Aristoteles'in *prote-philosophiasının metaphysica generalis* olduğunu söyler. Bu metafizik, varolan olarak varolanın *varolmaklığı* sorusuyla temellenir, böylece *varolan* nedir yerine *Varlık nedir* sorusu öne çıkar. Heidegger'de varolanı varolan yapan şey, *physisin ousia* anlamında kullanımıdır. Ancak, yine de Heidegger'e göre, Aristoteles'in de dahil olduğu bu metafizik gelenek *Varlığın* açıklığını sağlamaktan uzaktır. Bu nedenle tüm metafizik tarihi *varlığın unutulmuşluğu* tarihidir. Bu gelenekte *Varlık*, bir *mevcudiyet*, yani *zaman* aracılığıyla burada bulunma olarak görülmüştür. Heidegger'e göre, metafizik gelenekte sürekli gizlenen *Varlık* araştırma konusu olmalıdır. (Türkyılmaz, 2006:11-14) Nitekim; “Aristoteles'in ilk felsefesi (*first philosophy*) entiteleri entiteler oldukları kadarıyla inceler; Heidegger'in “entitelerin varlığına” ilişkin metafizik soru olarak karakterize ettiği şey tam da budur.”(Thomson, 2012:23) Varlığın unutulmuşluğu ve mevcudiyet, ontolojik fark kavramının metafizik gelenek içindeki yerini –Heideggerci bakışla ve Aristotelyen kökleri üzerinden- okumayı sağlayan ontoloji argümanıdır.

Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı metninde, *ruhun* nasıl tarif edilebileceğini ve nasıl bir fonksiyona sahip olduğunu ele almaktadır. Aristoteles'e göre *ruh* ve *beden* iki ayrı töz olarak ele alınamaz. Antik Yunan dünyasının genel eğilimi ruha beden karşısında hiyerarşik bir üstünlük verme eğilimindeyken, Aristoteles'e göre ruh ve beden aynı tözün ayrılmaz iki ögesidir. İki öge, var olabilmek için birbirine ihtiyaç duymakla birlikte, yalnızca *faal akıl* hususunda ruhun üstünlüğü söz konusudur. Çünkü, *faal akıl*, dışarıdan gelen ve insanın ölümünden sonra da devam eden bir vasfa sahiptir. (Ross, 2011:210) Aynı zamanda, geleneksel kanılara göre, ruhun *üç nitelik*le tanımlandığı görülmektedir; bunlar, *devinim* (hareket), *duyumlama* ve *cisimsizlik* nitelikleridir. (DA, I, 403b23-23) Öncelikle, ruhun *devinim* bakımından nasıl konumlanacağı hususu öne çıkmaktadır. Aristoteles'te devinim, ya kendiliğinden ya da başka bir şey tarafından gerçekleştirilmektedir. *Ruh* da, devinmeyen ilk devindirici olarak Tanrı'ya benzer şekilde, kendisi devinimsiz olan ve başka bir şey tarafından devindirilmeyen olarak tanımlanmalıdır. (DA, I, 408^b30-33) Ancak, *ruhun* sahip olduğu bu özellik, *bedenin* ruh tarafından zapt edildiği keskin bir ayrıma işaret etmez. Aristoteles'te hem ruh, hem de beden kendine has özellikleri ve *erdemleri* bulunmaktadır.

Aristoteles, *yaşam* kavramı üzerine yoğun bir soruşturmada bulunur. Bu soruşturmanın niteliği, *eidos* minvalinde bir *fark arayışı*, ayırıcı tanı koyma eğilimi olarak ifade edilebilir. "Belli bir varlığa neden canlı dendiğini sormak, yaşamın bu varlığa ait oluşunu sağlayan temeli aramak demektir." (Agamben, 2015:22) Ona göre, canlı ve cansız arasındaki fark, temelde *hareket* ve *duyumlama* özellikleriyle ayrılmaktadır. Ruh, üç şekilde var olabilmektedir; i) bitkilerde de var olan *besleyici ruh*, ii) sadece hayvanlarla paylaştığımız, bitkilerde bulunmayan *duyusal ruh*, iii) ve insana özgü olan *akıllı ruh*. (Ross, 2011:195) Dolayısıyla, Aristoteles'te *bitki*, *hayvan* ve *insan* işlevlerine göre ele alınır. Hayvanlar, *treptikonun* (bitkilerde var olan büyümenin) yanı sıra, *aisthetikon* (hissetme/duyumsama) yetisini de haizdir. Bitkilerin *büyüme* özelliği, *beslenme* ve *üremeyi* içerir. Hayvanın *hissetmesi* ise *orexis* (arzulama) ile temellenir. Arzulamanın ortaya çıkmasını sağlayan unsurlar ise algılama ile birlikte *haz* ve *acıyı* anlama yetisidir. Hazzı kovalayıp acıdan kaçınma, tüm yaşayan canlıların ortak özelliğidir; ancak bitkilerde bunun varlığı anlaşılabilir. (Simondon, 2011:44-45) Duyusal ruha sahip canlıların hepsinde olmasa da bir kısmında iki *yeti* daha

bulunmaktadır. İlki, daha ileri bir düzeyde *hafızanın* fonksiyonunu işler kılan *phantasia* (hayal gücü) yetisidir. İkincisi ise, *arzu etmeyle* ilişkili olan *hareket yetisi* olarak ifade edilir. (Ross: 2011:207)

Bitkiler yalnız beslenme yetisine sahiptir; diğer varlıklar buna ve ayrıca duyumlama yetisine sahiptir ve duyumlama yetisine sahip oldukları takdirde, isteme yetisine de sahiptirler; çünkü iştahın, cesaretin ve iradenin kaynağı isteme yetisidir; oysa hayvanların hepsi hiç olmazsa duyulardan birine, yani dokumaya sahiptir ve duyulmamanın olduğu yerde hem haz ve elem, hem de haz ve eleme neden olan şey de vardır ve bu hallere sahip varlıkların iştahı da vardır; çünkü iştah, hoş gidenin istenilmesidir. (DA, II, 414^a30-35)

Aristoteles'in tanımladığı *yetiler* birbirlerine nüfuz edebilmektedir. Örneğin, akıl ve arzu birbirinden farklı yetiler olmakla birlikte, arzunun en yüksek biçimine yalnızca akıl sahibi varlıklarda rastlanmaktadır. İnsanı *hayvandan* ayıran temel unsur, *akıldır*. Benzer şekilde bir diğer ayırıcı özellik olan *prohairesis* (tercih etme) ve *boulesis* (düşünüp-taşınma) özellikleri arzu ve aklın bir arada işlemesini gerektiren unsurlardır. Akıl ve tercih, insan türünün karakteristik özellikleridir, ancak *doğa* bakımından insan, hayvandan kesin bir şekilde ayrılmamaktadır. (Simondon, 2011:46) İnsanın ruh ve beden bütünlüğü, yetilerin birbirine nüfuz etme durumunda yatmaktadır.

Aristoteles'e göre, canlı cisimler *tözlerdir*. Ancak, bu töz olma durumu, madde ve formun sahip olduğu ikincil anlamdaki tözü ifade etmemektedir. Onlar, madde ve formdan meydana gelmiş olan *bireysel tözleri* ifade ederler. (Ross, 2011:213) Aristoteles'e göre, insanın *tekil* olarak bireyselleşmesini sağlayan unsur *maddesidir*. Ancak, daha önce de belirtildiği gibi madde bir töz değildir. Çünkü, bir insanı diğerlerinden ayrı kılan onun bedensel özellikleri değil, *ruhudur*. (Mutlu, 2014:128)

Duyum, Aristoteles için salt zihinsel bir süreç değildir. Duyum, niteliksel bir değişimden ziyade, *kuvvenin fil* haline geçmesini, yani *mükemmelleşmeyi* başlatan niteliksel bir değişimdir. Böylece duyumla birlikte, bilginin en yüksek düzlemine ulaşabileceğimiz bir sürecin başlangıcı ifade edilmiş olmaktadır. (Ross, 2011:216-217) Bu nokta, yine *erekselliğin* ve *telosa* ulaşmanın Aristoteles düşüncesindeki işlevini göstermektedir.

Phronēsisin işlevi, insanın doğal yapısını bu minvalde tanımlamakla görünür hale gelmektedir. Hayvanların bazı cinsleri (birtakım deniz hayvanları gibi), bitkisel yaşama

yakın özellikler gösterirken, bazı daha üstün cinsleri de insana yakın özellikler göstermektedir. Hayvanı insana yaklaştıran kilit unsur *alışkanlıktır*. İnsana ait bir özellik olan ve *boulesis-prohairesis* sürecine dair bilgeliği ifade eden *phronēsis*, hayvanda *taklit* olarak ortaya çıkar. Elbette bu yalnızca bir benzerlik ya da *yaklaşma* olarak yorumlanabilir; zira, insanın sahip olduğu *boulesis* ve *prohairesis* yetileri hayvanda bulunmaz. Hayvanların –bazı cinslerinin- *phronēsis*e yaklaşması, kendi tecrübelerinden öğrenmek ve *muhtemel* sonuçların *öngörmek* şeklinde ortaya çıkar. (Simondon, 2011:49) Simondon’un analizine göre, Aristoteles, insana dair *ayırıcı* özellikleri kurgularken, farklı *yaşam formlarının* arasındaki işlevselliğin *devamlılığını* temel almıştır. Burada önemli olan, bitki-hayvan-insan özelliklerinin seyrinde, basitçe *türsel* farklılıkların değil, *işlevlerin* kaynaklık etmesidir. Farklı türlerin ortaklığı *yaşamadır*. Bunun dışındaki farklılıklar ise daha ziyade araçsal bakımdan farklılaşsa da, *işlevler* devam etmektedir. O halde, Aristoteles’in *biyolojik* değerlendirmelerinde öne çıkan ve hep görünür olan mefhum *yaşam* olmaktadır. (Simondon, 2011:49-52) Aristoteles’in türler arasındaki bağıntıyı *yaşam* ile temellendirdiği, onun bir tür *biyoloji teorisi* inşa etmiş olması anlamına gelmektedir. *Türlerin* sınıflandırılmasında kullandığı farklılaştırıcı kriterlere rağmen, *yaşam* türler arasında süreklilik ve kalıcılık halinde var olmaktadır.

Aristoteles’te bilinç faaliyeti tek bir yetiye dayanmamaktadır. Bilgi, *algı* ve *akıl yürütme*, öncelikle kendileri dışındaki nesneyi konu almakla birlikte, bu süreçte kendi kendilerini de kavramaktadır. Burada bahsi geçen *kendini düşünme* unsuru, hayatın değerini teşkil eden temel unsurdur. *Temaşa* etmenin en üst düzleminde tarif edilen *Tanrısal* etkinlik, bu çıkarımdan beslenen kendi kendini temaşa etmeyi, yani düşünceyi düşünmeyi getirmektedir. (Ross, 2011:224) Yani, insanın *ruhuna* dair bu süreç, *eudaimonia* (mutluluk) amacını yakalamanın *insandaki doğal* özelliklerinin varlığını göstermektedir. Bu, insanın *zōon politikon* olarak tanımlanmasında da önemli bir noktadır.

Yetiler arasında en önemlilerinden birisi *phantasia* (hayal gücü) yetisidir. Hayal gücü, duyumun bir tür yan ürünüdür. *Phantasia* kelimesi, kökensel olarak *phainesthai* (görünme) fiiline çok yakın bir anlam taşımaktadır. Bu yakınlık tesadüf olmamakla

birlikte, *hayal gücünün* iki anlamını temellendirmektedir. O, hem nesnenin görünmesiyle, hem de zihinsel bir süreçle ilgilidir. Hayal gücünün işleyişi, hem *algıyla*, hem de *duyumla* ilgilidir. Aristoteles, “duyum sayesinde “ruhta ve onu yönlendiren bölümde” oluşan duygulanımın, “hafıza dediğimi” bir tür resim (*zôgraphêma*) olduğunu söyler.”(Ricoeur; 2012:35) Aristoteles’e göre *algı*, ruhun hareketiyle ortaya çıkmaktadır. Algının yarattığı etki, *hatura* oluşuncaya dek *bilkuvve* (potansiyel/imkân) halinde kalmaktadır. Uyku haline geçildiğinde, yani kişinin *duyumla* bağlantısı koptuğunda *bilfiil* hale geçmektedir. Bu durumda, hayal gücü fiil durumuna geçerek, duyumdan daha az canlı ve temsili vasfıyla daha az güvenilecek bir imge halinde kendini gösterir. Buna göre, *hayal gücü*, duyumun *yorumlanmasını* sağlamaktadır. Aynı zamanda da, birbirini izleyen imgelerin oluşmasına, böylece *hafızanın* meydana gelmesine temel teşkil etmektedir. Böylece, kişinin *hatırlama* süreci ortaya çıkar. (Ross, 2011:226-230) O halde, Aristoteles’in *De Anima* metnindeki *psikolojik* çözümlenmeleri, kişinin *bilgiyi* nasıl elde edip, ruhta nasıl işlediğini *phantasia* temelinde inşa etmektedir.

Ruhun diğer bir niteliği olan *devinim*, *bir amaca yönelen* ve hem hayal gücünü, hem de arzuyu gerektiren bir unsurdur. Devinimin nedeni, temel olarak *arzu* ve buna ek olarak *pratik düşüncedir*. Eğer, arzunun nesnesi tarafından harekete geçirilmişse, hayal gücü ve düşünce de harekete geçer. Arzu, iki farklı türe sahiptir. Bir tanesi, akılla (*zekâ/nouûs*) birlikte hareket eden ve bu nedenle *iyiyi arzulayan*, diğeri ise *görünüşte* iyiyi arzularken, esasında akılla birlikte olmayan hazza yönelik iştahını takip eden arzudur. Arzunun işlevi *hareketi* başlatmasıdır ve böylece farklı şekillerde *eylemin* ortaya çıkmasını sağlamaktadır. (Ross, 2011:230-232) “Bu iki yetinin her ikisi, zekâ ve istek, yerde hareket ettirir: Bir amaç için akıl yürüten zekâyı diğer deyişle amacı bakımından kuramsal zekâdan ayrı olan pratik zekâyı kast ediyorum.” (*DA*, III, 433^a13-16) Aristoteles’in *arzuyu* eylemdeki *ereksellik*le birlikte değerlendirmesi, *phronêsisin* işlevi ve *karar alma* sürecinin *erdemle* bağlantısını oldukça görünür kılmaktadır.

Bir diğer yeti olan *düşünce* ise, bedenden bağımsız bir güç olarak tanımlanmaktadır. Kişi, *duyum* ile maddede somutlaşan özü kavrayabilirken, *düşüncenin* salt kendisi aracılığıyla *özü* kavrayabilmektedir. Bu akılsal kavrama, aynı zamanda kendisini de kavramasını sağlamaktadır. Düşünce, bir yandan *bölünmez olana* dair düşünce olarak

tanımlanan ve *yanılmaz* olma özelliğine sahip *noûs*dur (dolaysız sezgidir); diğer yandan ise bir bütünü parçalarına ayırarak veya parçaları birleştirerek işleyen, ancak yanılma potansiyeline sahip olan *yargı*dır. (Ross, 2011:232-235) Bu noktada da yine *phronetik failliğin*, yani kişinin *karar/tercih* sürecinin değişkenlikle bağlantılı olan muhtevasını temellendirmektedir. *Noûs*un *kavrama* yetisi olarak işlevi, akılla birlikte karar vermeyi de içerebilecek şekilde *yargıyla* bağlantılıdır. Eylem alanının *olduğundan başka türlü olabileceklere* dair olması da, onun *yanılma potansiyeline* sahip olan *yargı* şeklinde tanımlanmasını açıklar.

Aristoteles, insanın sahip olduğu beş duyunun ötesinde bir *ortak duyu*yu tarif etmektedir. Ortak duyu, duyulur bilginin birliğini sağlayan ve duyular arasındaki ortaklığı sağlayan unsurdur. Onun sayesinde, örneğin, beyaz (görme) ile tatlı (tatma) arasındaki farka dair yargıya varmak mümkün olmaktadır. (DA, III, 426^a27-426^b3)

... zekânın bedenle birleşik olduğunu kabul etmek akla uygun değildir; çünkü eğer birleşik olsaydı, o zaman soğuk ya da sıcak gibi herhangi bir nitelik olurdu veya hatta duyu yetisi gibi herhangi bir organı olurdu; oysa gerçekte zekânın hiçbir niteliği ve hiçbir organı yoktur. Bu nedenle, ruhun, ideaların yeri olduğunu ileri sürenlerin görüşlerine, şu şartla katılmak gerekir: Ruhun tümü değil; fakat ruhun düşünen bölümü ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde bilfiil idealar değil, fakat bilkuvve idealar vardır. (DA, III, 429^a22-28)

Bununla birlikte, *pratik* alanda karar verici olan ve *ortak duyu* sayesinde etkin olan *pratik zekâ*, kuramsal *zekâyı*yla birlikte işlemektedir. *Ruh* ve *beden* arasındaki kopmaz bağın *phronēsis* ile *sophia* arasındaki irtibatta kendini gösterdiği söylenebilir. Zira, *epistemenin* elde edilişine dair olan *bilgelik (sophia)*, eylemdeki kararların *uygun* olmasını sağlayan *phronēsis* üstünde yer almakta ve onun işlerliğini mümkün kılmaktadır.

Son olarak, Aristoteles'te *etkin akıl* (faal akıl)-*edilgin* akıl ayrımı da söz konusudur. *Etkin akıl*, ölümle birlikte ortadan kalkmayan, *kuvveden fiile* geçireceği bir madde üzerinde etkinde bulunan akıldır. Edilgin akıl ise, ölümle birlikte ortadan kalkmaktadır. O, her şey haline gelmesi bakımından *maddeye* benzerken, diğer şeyleri meydana getirmesi bakımından da *devindirici nedene* benzemektedir. Etkin akıl, ruhtan bağımsız değildir ancak onu aşan bir muhtevayı barındırır. Bu anlamda, Tanrısal olana katılan, hatta Tanrıyla özdeş alan bir akıl olduğu yönünde de yorumlanabilmektedir. (Ross,

2011:235-240) Bu noktada, Aristoteles'in *ruh* ve *bedene* dair argümanlarını, *pratik kararın etik ve politika* araştırmasındaki temel bağlantısı olan *erdemlerle* ilişkili olan yanına kısaca değinmek yararlı olacaktır. Aristoteles, *Fizik* metninde, insana dair birtakım *özelliklerin* analizini yapmaktadır. Bu metinde, *beden ve ruhun* nitelikleri, esasında *pratik bilimlerin* en temel konularından birisi olan *aretēnin* (erdem) ne tür özellikler taşıdığı, *fizik* bağlamında değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme, bizi *phronēsis* tartışmasıyla bağlantılı bir konuma getirecektir.

Aristoteles'e göre beden ve ruhla ilgili huyların bazıları erdemleri ifade ederken, bazıları kötülükleri karşılamaktadır. Bedene ve ruha ait durumlar –bir anlamda *heksis* (huylar)- nitelik değiştirme olarak ifade edilemezler. Bunlardaki değişimler, tamamlanma, mükemmellik veya –erdemler için- amacını taşıma ya da bunların ortadan kalkması anlamına gelmektedir. (*Ph*, VII, 247^a1-17)

Ama belki kimi şeyler nitelik değiştirdiğinden ötürü onların oluşu, yokoluşu zorunlu, tıpkı biçimin ve şeklini gibi ... Her erdem ile her kusur, taşıyanının doğal olarak niteliğini değiştiren şeylerle ilgili olarak ona yüklenir. Nitekim erdem taşıyanını ya etkiye uğramaz/sarsılmaz (*apathes*) kılar, ya da gereğince etkilenir kılar; erdemsizlik/kusur ise taşıyanını 'etkiye uğrar' ya da etkilenmesi gerekirken 'etkilenmez/etkiye uğramaz' kılar. (*Ph*, VII, 246^b16-247^a1)

Karakter erdemlerinin oluşması için *eylem*, *anımsama* ve *beklenti* önem arz etmektedir. Anımsama ve beklenti unsurları, geçmişten ve gelecekte *haz almak* ya da *acı duymak* hususunda etkili olan unsurlardır. Bu nedenle, karakter erdemlerinin duyulur şeyler tarafından oluşması elzemdir. Bununla birlikte, haz ve acı, karakter erdemlerinin veya zıttı olan kötülüğün temelinde yer almaktadır. Haz ve acı ise *duyulur/duyan* bir şeyin nitelik değiştirmesini ifade etmektedir. Dolayısıyla, kendileri nitelik değiştirmeyi içermezken, nitelik değiştirme ile birlikte var olmaktadır. Ayrıca, ruhun *logoslu* (akla katılan) kısmının erdemleri için (düşünce erdemleri için), nitelik değiştirme söz konusu değildir. Ruh, doğal olan sarsıntıdan sonra kendine geldiği için, *aklı başında* (*phronēsis* sahip) ve bilgili olmaktadır. Bu nedenle de, yaş ve tecrübe, akli başındalık ve bilgililik için oldukça önemlidir. (*Ph*, VII, 247^b1-248^a9) Bu bağlamda *ruhun*, dolayısıyla *insan* varoluşunun temel özellikleriyle *etik* ve *politikadaki* süreçlerin nasıl irtibatlı olduğu da ortaya çıkmaktadır. Şimdiye dek ele alınan hususlar göz önünde

bulundurlarak, tüm ayrıntılarıyla ele alınacak olan *phronēsis* kavramının genel bir değerlendirmesine geçilebilir.

2.2. ARİSTOTELES DÜŞÜNCESİNDE *PHRONĒSIS*

Diogenes Laertios, Aristoteles'in araştırma alanlarını temelde iki alan olarak belirlemiştir. Genel bir ifadeyle söyleyecek olursak, bu iki alan *teorik* ve *pratik* araştırmalar olarak ayrılmıştır.²³ Şimdiye kadar ele alınan hususlar, Aristoteles'in *teorik* araştırma alanına dahil olan konulara dairdir. *Pratik* araştırmasının, bir anlamda *teorik* tartışmalarla bağlantılı olan ve bir anlamda da bu araştırmalardan ayrılan özellikleri, *phronēsis* kavramı etrafında şekillenmektedir. *Phronēsis*in anlamı, onun *sophia* ve *poiesis/techne*²⁴ kavramlarından farkı ve bunların ilişkisi bağlamında netleşecektir.

2.2.1. *Sophia, Phronēsis* ve *Poiesis* Ayrımı

Aristoteles'in *bilimler* sınıflaması, *sophia*, *phronēsis* ve *poiesis*in hangi bağlamda ele alınarak birbirinden ayrıldığına dair açıklayıcı bir sınıflandırmadır. Aristoteles'te bilimler *teorik*, *pratik* ve *poietik* (*üretken*) bilimler olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Bunun temelinde ise, *Metafizikte* araştırmasının temel sorusu olarak ortaya koyduğu *bilmenin* ne demek olduğu problemi vardır. "Bilmek ilk nedenleri, ilkeleri bilmek demektir. Aristoteles, bu bilgi tanımından yola çıkarak ta nesnelere göre bilimleri, amacı eylem olan pratik, amacı yaratma olan poietik, amacı hakikat olan teorik olmak üzere üçe ayırır. Felsefe hakikatin bilgisi araştırılması olduğu için, Aristoteles felsefeyi bu bilimler sınıflamasında, teorik bilimler arasında görür." (Güzel, 2003:126) Bu sınıflandırmaya göre, *teorik* bilimlerin (matematik, fizik ve ilk felsefe/teoloji/metafizik) araştırması hakikatin bilgisini elde etmeye yönelik olmaktadır. Teorik bilimlerde elde edilmeye çalışılan bilgi türü, *olduğundan başka türlü olamayacak* şeylerin bilgisi olarak *episteme* (mutlak bilgi/bilim)dir. Bu nedenle,

²³ Bkz. *Mevcudiyet* başlığı.

²⁴ *Poiesis* kavramı, *yaratma*, *meydana getirme* anlamına gelmekte ve *sanat* ve/veya *zanaat* ile birlikte kullanılmaktadır. *Poiesis*in *sanat* anlamında *techne* kavramıyla olan ilişkisi, bir sonraki bölümde ayrıntılandırılacaktır.

kanıtlamalara ihtiyaç duyan *zorunlu olanlara dair* bilginin araştırması olarak ifade edilebilir. (Güzel, 2003:130) Aristoteles'in yaptığı, *olduğundan başka türlü olabilen ve olamayanlar* arasında ayrımı oldukça önemlidir. Zira, *bilmenin* nasılinı araştırırken, *metafizik* alanını *ruhun* işleyişiyle ve *etik* alanıyla irtibatlı hale getiren kilit unsur bu noktada ortaya çıkmaktadır.

Pratik bilimler ise, theoretik bilimlerden farklı olarak, doğrudan *eylemle* ilgilidir.²⁵ İnsan, eylemde bulunan kendisi olduğu için, pratik bilimlerin (özellikle de etiğin) alanı, insanla ve insanın kendi hakkındaki bildiğiyle ilgilidir. Burada önem arz eden husus, kişinin pratik bilimlerde *kendi* hakkında *sabit* bir bilgiyi tesis etme girişiminde bulunmamasıdır. Zira, aktif bir varlık olarak insan değişkendir. Dolayısıyla, *pratik bilimlerin* amacı, eylemin yönetilmesidir.(Gadamer, 2009:73) Kişinin nasıl *doğru tercihte* bulunacağı, içinde bulunduğu koşullarda nasıl karar vereceğiyle ilgili bilgiyi araştıran *pratik bilimler politika bilimi* altında yer almaktadır. Aristoteles'e göre politikanın en üstün pratik bilim olması, onun diğer pratik bilimlerin amacını ve hem insan için hem de *polis* için *en iyi* olanı belirlemekle görevli olmasından kaynaklanmaktadır. (NE, I, 1094^a29-1094^b2) *Etik* konusu da pratik bilimlerin araştırması olan *eylemi* nesne olarak almaktadır. Ancak, Aristoteles için etik, kendi başına ayrı bir bilim değildir. Ona göre, etik araştırması bir *huy bilimi* veya *karakter analizi* olarak ifade edilebilir.

Aristoteles, *bilginin* pratikteki etkisini açıkça kabul etmektedir. *Pratik* alan, etiğin ve politikanın *phronetik karar* vasfıyla örülmüştür ve "Aristoteles burada Sokratik tavrını korur ve bilgiyi ahlakî varlığın temel unsurlarından biri olarak muhafaza eder." (Gadamer, 2009:72) Ancak, bu bağlamda ifade edilen *bilginin*, *teoriye* dayalı *episteme* olan bilgi değil, *phronēsisle* irtibatlı *etik* alanın bilgisi olduğunu söylemek gereklidir.

Aristoteles'te pratik bilimleri teorik bilimlerden farklı kılan en önemli unsur, *kesinlik* arayışının olmamasıdır. Çünkü, Aristoteles'in bilgi anlayışı, her konuda aynı şekilde kesinlik aranmaması ilkesini benimser. Etik araştırması söz konusu olduğunda da

²⁵ Gadamer, bu hususu, *hermeneutikle* ilgili araştırmasının Aristotelyen izini sürerken, *anlam bilimleri* (*Geisteswissenschaften*) ile birlikte alır. Ona göre *anlam bilimleri*, bu bağlamda ahlakî bilimler olmaktadır. (Gadamer, 2009:73)

mutlak bir kesinlik arayışı olmaması gerekmektedir. (Güzel, 2003:131) *Poietik* bilimler ise *yaratmayı* konu edinmektedir. *Poietik* bilimler sınıflamasına giren araştırma alanları *epos*, *tragedya*, *komedya*, *dithramnos şiiri*, *flüt* ve *lir* sanatlarıdır. Bu sanatların büyük kısmı, taklitle, yani *mimesis*le ilgilidir. (*Po*, 1451^a37-1451^b26) Aristoteles'in *poietik* bilimleri hem *poiesis* ile temellenmeleri nedeniyle hem *zanaâtin* hem *sanatın* alanıdır. Bu anlamda *techne*yle birlikte ele alınması, bugünün *teknoloji* tartışmalarını etkilemekle birlikte, *güzel sanatlar* diyebileceğimiz alana dair üretimleri de kapsar.

Görüldüğü gibi, bilimler sınıflaması, *sophia*, *phronēsis* ve *poiesis* arasındaki ayrımı temellendiren ve bu kavramların hangi bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini gösteren bir sınıflama olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sophia, Antik Yunan'da, *bilgelik* için kullanılan sıfattır. Aristoteles özelinde bakıldığında ise, *en yüksek* düşünce erdemi olarak ifade edilebilir. İnsanın doğası sayesinde ortaya çıkan *sophia*, varolanların *ilk ilkelerine* dair düşünmekle, akıl yürütmekle, *ezelî* ve *ebedî* olanın, yani *olduğundan başka türlü olamayan*, değişmez ve zorunlu olanların bilgisini edinmekle ilgili en yüksek bilgeliktir. (Cevzici, 2000:867-868) *Sophia* ile *phronēsis*in ayrışması, mutlak bir ayrılıktan ziyade, sürekli bir irtibat zemininde ilişkiseldir.

Bu ilişkisellik, *bios theoretikos* (*theoria* yaşamı) ve *bios praktikos* (pratik yaşam) kavramlarında da kendini göstermektedir. *Theorianın* kökeni olan *theōrein* kavramı, genellikle *gözle bakmak* anlamına gelirken, aynı zamanda *tefekürün* teorik *bilgi* ile temellenişini de kapsar. Aristoteles'in hem bir tür *yaşam* hem de *etkinlik* olarak tanımladığı *theoretikos*, bu anlamları karşılayacak şekilde *tefeküre* denk gelir. Ancak, *teorik* (*theoretical*) olarak çevrildiğinde, *pratik* (*practical*) olanın karşısında yer alan bir içerikle ele alınmış olur. Bu noktada ortaya çıkan sorun, Aristoteles'in kullandığı biçiminden anlam kaymasıyla uzaklaşmış olmasıdır. Zira, Aristoteles'te *praktikos*, *praxis*le, bir amaca yönelmiş ve bu amaçla ilgili *tercihe* konu olan *eyleme* dair olmakla birlikte, *theorotikos* etkinliği de *bir sonuca ulaşma* anlamını haiz olmakla *praktikosa* bağlanmaktadır. (Reeve, 2012:57) Bu bağlamda, *theoria* ile *pratik* alanı birbirinden keskin bir şekilde ayırmamak, *sophia* ile *phronēsis*in sürekli bir irtibat halinde olduğunu akılda tutmak gereklidir.

Phronēsis eylemi konu alması bakımından, *poiesis*ten de farklıdır. *Poiesis*, Antik Yunan'da kavramsal olarak, *üretim*, *meydana getirme* anlamına gelmektedir. Aynı zamanda, içsel olmayan, dışsal bir hedefe yönelen davranış tarzını betimlemek için de kullanılmaktadır. Aristoteles için *poiesis*, *phronēsis*ten farklı olarak amacı yalnızca *yaratma/bir şey meydana getirme* olan davranış türünü ifade eder. (Cevizci, 2000:754) *Poiesis* kavramı, Antik Yunan'da *technen*in (sanatın) bir vasfı olarak anlamını kazanmaktadır. İleriki bölümlerde ayrıntıları verilecek olan önemi ise, Heidegger'in *modern teknoloji* eleştirisi bağlamında ortaya çıkmaktadır.

Phronēsis, kavram olarak, *episteme* (bilimsel bilgi) ve *teknik bilgiden* farklı olarak, neyi ne şekilde yapmak gerektiğine ilişkin bilgi anlamına gelmektedir. Bu anlamda, mevcut koşullara göre *karar vermeyi* ve buna bağlı *eylemeyi* ifade eder. *Phronēsis*, "... yaşamdan, yaşantılardan tecrübe ve öğrenme yoluyla kazanılan ve insana arzularını kontrol etme ve rasyonel tarzda eyleme imkân veren pratik bilgeliği tanımlar." (Cevizci, 2000:746) *Phronēsis*, etik ve politika bağlamında oldukça önemli bir kavram olmakla birlikte, *Platon*'un bilgi kuramından farklılaşmayı da açığa çıkarır. Aynı zamanda, yalnızca Antik Yunan felsefe sisteminde değil, daha sonraki dönemlerde farklı içeriklerle bağlantılı olarak tekrar karşımıza çıkmaktadır.

Phronēsis, eylemle ilgili bilgeliği tarif etmektedir. Eylemle ilgili olması, onu yalnızca akla dayalı eylem olarak değil, aynı zamanda *düşünme* olarak da tanımlamayı gerekli kılmaktadır. *Platon*'un bilgi kuramında *phronēsis*, Aristoteles'ten daha farklı ele alınmıştır. *Platon*, *phronēsis*i, ruhun *iştahlı* yanıyla –yani temel gereksinimlerini doyurmak için ihtiyaçların peşinden giden yanından- ayırır. Çünkü, ruhun *iştahlı yanı*, düşünmenin ve sorgulamanın yer aldığı baş kısmından ayırır. *Platon*'un vurgusu, *iştahlı yanın*, hem *logosa* (akla) hem de *phronēsis*e katılmadığı vurgusudur. *Platon*, *phronēsis*i *sophiadan* net olarak ayırmamakta, zekâ, mutlak bilgi ve bilgelik bağlamında zaman zaman eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Aristoteles için *phronēsis*, *Platon*'daki gibi eş anlamlılık derecesinde aynı olmasa da *sophiayla* bağlantılıdır. *Platon*, genellikle *phronēsis* kavramını hem *technē* ile hem de *episteme*yle birlikte kullanılmaktadır. Hatta, bu kavramların birbirinin yerine geçecek şekilde ele alındığı görülmektedir. (Gadamer, 1986:35) Ancak, Aristoteles'in *phronēsis*i, *insan ilişkileriyle* ilgilidir. Bu anlamda, insan ilişkilerinin değişken ve çoklu yapısına sahip olan *yaşamdaki* bağlantıları

anlamayı ve buna dair bilgiye sahip olmayı gerektirir. *Phronēsis*le eylemek, kişinin yaşam deneyimiyle birlikte, *phronimos* olmasını, yani bir anlamda yaşama ve insanî eyleme dair bilgeliğini getirmektedir. Böylece, Aristoteles, Platon'dan farklı olarak, *epistemeye* sahip olmakla elde edilen *sophia* ile yaşam tecrübesinin getirdiği, *ihtiyatlılık* anlamındaki *phronēsis*i birbirinden ayırmaktadır. (Labarrière, 2014:778) Aristoteles, etik metinlerinde *phronēsis*i eylemle ilgili düşünce erdemi (entelektüel erdem) olarak ifade etmektedir. Ona göre düşünce erdemleri, aklın *logoslu* kısmının sahip olduğu erdemlerdir.

Akıldan pay alan kısım da kendi içinde ikiye ayrılmaktadır; bir tarafta *ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere baktığımız yan*, diğer tarafta ise *ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan*. İlki, kesinliği ve ezelî-ebedî olanın bilgisini ifade ederken, ikincisi değişkenlerin ve hakkında sürekli bir düşünme sürecinin olmasını gerektirenin bilgisini ifade eder. O nedenle ilki, yani *bilimsel* olan yanı, *sophia* ile ilgiliyken, ikincisi, yani *düşünüp-taşınan/tartan yan* ise *phronēsis*le ilgili olmaktadır. (NE, VI, 1139^a5-15) Bu ayrımla birlikte, Aristoteles'in *phronēsis* bağlamında Platon'dan kopuşu da netleşmektedir. Çünkü, Platon'da bu iki yan, tek bir bilgelikle, *sophiayla* ilgilidir. Bununla birlikte, Aristoteles'te *phronēsis*, *sophiayla* aynı veya ondan daha üstün bir konumda yer almamaktadır. Çünkü, *phronēsis* insana dairken, *sophia* kesinlik taşıyana ilişkindir. (Labarrière, 2014: 780) *Phronetik* bilgi, insanî olanla ilgili olması bakımından, *tanrısal* olan *sophianın* bilgisinden aşağı bir konumda yer almakla birlikte, *sophianın* gerçekleştirmeye muktedir olmadığı *eyleme* yön verme ve yapılacak olanı *buyurma* işlevine sahiptir. (Volpi, 1999:16) Bu bağlamda, *phronēsis*in *sophiadan* ayrı olarak tanımlanabilecek bir işlevselliği de söz konusudur.

Görüldüğü üzere, Aristoteles'in *sophia*, *phronēsis* ve *poiesis* arasında keskin bir ayrım yapar. Bu ayrım, en genel ifadeyle, *pratik* bilgiye sahip olmanın, *teorik* bilgi ve *teknik* bilgiye sahip olmaktan farklılığı şeklinde ifade edilebilir. (Gadamer, 1986:33) Böylece *phronēsis*, çağdaş düşüncede pratik bir sorumluluk hali ve değişkenliğin içinde hayata dair karar alma vasfı olarak değerlendirilirken bu ayrımın yarattığı kırılmadan yola çıkılmaktadır.

Aristoteles'in *sophia*, *phronēsis* ve *poiesisi* birbirinden ayırarak ele alması, düşünce tarihinde Platon'cu *idea kuramıyla* şekillenen geleneğin bir eleştirisi olarak

yorumlanabilmektedir. Bu eleştiri, kendisini *teorik* olanla, yani modern anlamıyla kullanılırsa, *bilim* ile *pratik düşünce* alanı arasındaki ayrıma dair tartışmaların da odağında yer almaktadır. Bu okuma, daha önce en genel ifadeyle Platon'un *idealar öğretisi* ve Aristoteles'in *eleştirisi* şeklinde ifade edilebilir. (Brun, 2008:23) Aristotelyen bir bakışla değerlendirildiğinde, *pratik felsefenin phronēsisle* bağlantısız olması mümkün değildir. Bir diğer Aristoteles okuması ise, Heidegger'in ontolojik bağlamda yaptığı Aristoteles okumasıdır ve bu yorum, bahsi geçen klasik yorumdan farklı bir düzlemi temel alıyor olsa da, *idea* anlayışının ve bunun Aristotelyen eleştirisinin *ontolojik fark* ile değerlendirilmesi olarak ifade edilebilir.

Phronēsisin özellikle *sophia* ile ilişkisi üzerinden barındırdığı anlam, tarihsel seyri içerisinde birtakım farklılıklar da göstermiştir. Örneğin, Sotacı düşünce, Aristotelyen *phronēsis* kavramına ve bunun *sophia* karşısındaki konumuna oldukça yakın bir anlama sahip olsa da, *ihtiyatlılık* anlamı öne çıkarılarak *prudentiaya* dönüşmüştür. Stoacı düşüncede, her erdemın özel anlamda *phronēsis*e ayrıldığı görülmektedir. Bu durum, *phronēsisin* her türden erdemın içine girmekte olduğunu ifade eder. Çünkü, Stoacılar da erdemler bir bütün olarak düşünölmektedir. Dolayısıyla, erdemlerin birine sahip olmak, tüm erdemlere sahip olmayı barındırır. Ancak, erdemlerin bütün olarak varlığı, aynı zamanda bu sahipliğın *eylemle* de iç içe olmasını ve *uygulamayı* da kapsamasını gerektirmektedir. Bu dönemde, *phronēsisin* barındırdığı *ihtiyatlılık* ve *sağduyu* anlamı ön plana çıkmıştır. Cicero'nun ele aldığı şekliyle, *phronēsisin* ihtiyatlılık vasfını öne çıkaran *prudentia*, bir tür öngörü sanatı olarak ifade edilebilecek *providentiayla* irtibatlıdır. (Laberrière, 2014:781) Bu anlam, Aristoteles'in etik metinlerinde yaptığı tanımlamaya da benzer görünmektedir. Ancak, Stoacı düşünceyle birlikte Aristotelyen *phronēsis*e dair değışen husus, Stoacıların *logoslu* ve *alogoslu* yan arasındaki Aristoteles tarafından yapılan ayrımın keskinliğinden vazgeçilmesidir.

Cicero, *prudentia* kavramını tanımlarken *phronēsis*i temele almaktadır. Bu aynı zamanda *sapientia* erdeminden farklılığı vurgulamaktadır. Dolayısıyla, *ihtiyatlılık* anlamıyla kullandığı *prudentia* ile *bilgelik* olarak ifade edilen *sapientia* arasındaki farkla temellenmiş olmaktadır. Ona göre *ihtiyatlılık*, neyi arzulayıp neden kaçınmamız gerektiğine dair sahip olduğumuz *bilgidir*. *Bilgelik* ise, *kesin bilgi* olarak *bilgiye* sahip olmayı karşılamakla birlikte, *sonsuz* (tanrısal) ile *insanî* olan arasındaki bağı ilişkindir

ve erdemlerin en üstünüdür. (Laberrière, 2014:781) O halde, Stoacı düşünceyle birlikte *sophianın* da *phronēsis* gibi bir miktar farklılaşarak kullandığını söylemek mümkündür.

Phronēsisin Stoacı yorumu bağlamında düşünüldüğünde karşımıza çıkan bir diğer kavram ilişkisi de *aphrosune* (*madness/ delilik*) ve *sophrosune* (*temperance/ makul olma/ ölçülü olma*) ile birlikte karşımıza çıkmaktadır. Bu ilişki, bilgeliğin *ihtiyatlılık* anlamında kullanımında ortaya çıkar. Bilgelik, stoacı düşünceyle birlikte, Aristoteles'in net ayrımından uzaklaşarak, teori ve pratik bilgeliğin iç içe olduğu daha yumuşak bir ayrıma dönüşür. Teorik anlamda bilgelik, hem evrenin bilgisine sahip olmayı ifade etmektedir, ki bu aynı zamanda tanrısal olanın bilgisini kapsamaktadır. Bu bilgi, bize kişinin kendine dair bilgeliğini de getireceği için, pratik düzlemde eylemlerin *iyi* bir biçimde sürdürülmesini de sağlayacaktır. *Phronēsisin* modern kullanımında karşılaşılan çeviri zorluğu, aynı zamanda Platoncu bir *phronēsis* kullanımıyla irtibatlıdır. Platon, *Timaeus* metninde bilgelik veya bilgi anlamında *phronēsisin* karşıtı olarak *aphrosune* terimini kullanmaktadır. Burada *aphrosune* terimini *phronēsis*e, bilgeliğe, erdeme ve *bilgiye* (*knowledge*) karşıt olarak kullanılmaktadır. *Sophrosune* karşıtı olarak kullanılan terim ise, hizaya sokulmamış, kendiliğinden büyüyen anlamına gelen *akolasiadır*. (Laberrière, 2014:782) Bu kavramsal soruşturmanın önemi, Aristoteles için *phronēsisin* karakter erdemleriyle, eylemde ölçülü davranmayı ifade eden *orta olmayı* seçmeyle ilgili olmasıdır. Aristoteles'te *sophrosune*, kişinin *phronēsis*i haiz olmasının ön koşuludur. Kişinin teorik bilgi olan *epistemeye* sahip olması, buna denk düşen *sophia* ile temaşa etmesi ölçülü davranmadan bağımsız olabilir. Ancak, kişi aynı anda hem ölçülü davranmayıp, hem de *phronēsis*e sahip bir eylemlilikte bulunamaz.

Sophia, *phronēsis* ve *poiesisin* Aristoteles'teki tanımlanma biçimleri, modernitenin *kriz* çözümlenmelerinde etkin bir tartışmanın unsuru olmuştur. *Techne* ve *Poiesis* başlığı altında değerlendirilecek olan Heidegger'in modern teknoloji eleştirisi gibi, Arendt de modernitenin problematik yapısını Antik Yunan kaynaklı kavramların işaret ettiği alanlardaki değişimlere bağlamaktadır.

Vita activa kavramı da bu noktada önem taşır. Arendt, insanın varoluşunu Antik Yunan'dan ödünç aldığı üç kavramla tanımlar: Emek (*labor*), iş (*work*), ve eylem (*action*). Emek, *zoē* ile, yani yaşamın zorunlu ve doğal vasfıyla ilgilidir. Emek

düzleminde insan, *animal laborans* (emekçi hayvan) olarak tanımlanmaktadır; yani kişi, temel zorunlu ihtiyaçlarını gidermek, ve türünü devam ettirmek için çalışmaktadır. Burada öne çıkan husus, emek harcamak ile yapılan üretimin, tüketimi ve temel düzeyde *yaşamı devam ettirmeyi* sağlamasıdır. İş, *poiesis* düzlemidir; insanın *homo faber* (alet yapan insan) olarak *kalıcı* üretim yaptığı ve bu anlamda doğayı dönüştüren bir faaliyettir. Eylem ise, *praxis* ifade eder. Bu düzlem, insanın kendini gerçekleştirdiği, varoluşunun mevcut olduğu düzlemdir. İnsanların bir arada bulunarak, doğrudan *söz ve eylem* ile etkileşimde bulunduğu ve *politik hayvan* halini aldığı unsur olarak tanımlanabilir. (Çoban, 2010: 96-97) Modern dönemde bu kavramlar, Antik Yunan'da taşıdıkları içeriklerden dönüştürülerek, farklı *politika* anlayışlarına kaynaklık eder hale gelmiştir. Örneğin, liberal düşüncede *iş* alanı, Marxist düşüncede ise *emek* alanı, *eylemin* yerini alarak, *politikayı* aslında olmadığı bir biçimde tanımlamıştır. Arendt'e göre bunlar *antipolitik*tir. Arendt, modern toplumlardaki *insanlığa yabancılaşma*, totaliter rejimlerin baskın hale gelebilmesi gibi büyük krizlerin temelinde bu anlam kaymasını ve Antik Yunan'daki *politika* anlayışının değişmesinin yattığını düşünmektedir.

2.2.2. Politika ve Etik Metinlerinde *Phronēsis*

Aristoteles'in *etik* metinlerinde *phronēsis*, bir kavramlar bütünüyle birlikte anlamını kazanmaktadır. Bu kavramlar *episteme*, *techne*, *politika*, *boulesis*, *prohairesis*, *noūs*, *karakter erdemleri*, *sophia*, *eudaimonia* olarak sıralanabilir. (Reeve, 1992: 67) Bahsi geçen kavramlar, Aristoteles düşüncesinde birbirine sistematik bir biçimde bağlantılandırılmıştır. Bu bağlantılar bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla ele alınacak olup, burada genel olarak sistemin nasıl bir yol izlediği ve *phronēsis*in metinlerde hangi minvalde değerlendirildiği ele alınacaktır.

Daha önce de bahsedildiği üzere, *phronēsis*in bağlamı, pratik bilimlerin muhtevasıyla alakalıdır. Aristoteles, *phronēsis*i özellikle *Nikomakhos'a Etik* adlı metninde ayrıntılandırmıştır. *Phronēsis*in etikteki bağlamı, onun insan yaşamı ve mutluluk ilişkisi içinde *karar verici* olan, bu kararlar ile yaşam boyunca kişinin *karakterini* belirleyen bilgidir. (Gadamer, 1999:63) *Politika* metni ise, *phronēsis*in *polis* için en iyiyi arama ve

bireyleri en iyi yaşama ulaştıracak *kararları* verme anlamında bağlantılıdır. Aristoteles'in *phronēsis* değerlendirişi, onun *insan ruhunu* nasıl analiz ettiğiyle, *aktüel* ve *potansiyel* arasında *eidōsla* temellenen ilişkide ve tüm bunların *politikayla* ve dolayısıyla *politeiayla* elde edilecek olan *eudaimonia* ile, yani tamamlanmışlık meselesiyle ilgilidir.

Aristoteles'e göre, "Her sanat ve her araştırmanın ve her eylem ve tercihin iyiyi arzuladığı düşünülür, bu sebeple de iyi, her şeyin arzuladığı şey olarak tanımlanır." (NE, I, 1094^a1-4) Her şeyin amacı olan iyiyi bulmak, aynı zamanda amaçları anlamayı da gerektirmektedir. Çünkü, bazı amaçlar, daha ileri amaçlara ulaşmak adına birer araçken, bazıları doğrudan kendisi için istenen amaçlardır. Bu anlamda, kendisi için istenen en yüksek iyi *eudaimonia* (mutluluk/iyi durumda olma)dır. O halde, etik araştırması, bir yandan da mutluluğa ulaşmanın araştırması olarak ifade edilebilir.

Aristoteles'te *phronēsis*, doğru *insan davranışının*, *koşula uygun* olarak karar verebilmenin kaynağıdır. Kişinin kendini *tatmin* etmek istemesi, yani *hazza* yönelmesi veya bir tehditten *kaçınmak* istemesi bu noktayla ilgilidir. Arzuların peşinden gitmek ya da acıdan kaçınmak davranışı, aslında insan ruhundaki farklı yanların işlevleriyle birlikte anlamlı olmaktadır. Belirli bir koşulla karşılaşıldığında, uzun uzadıya tartışma ya da düşünüp-taşınma imkânının kısıtlı olduğu anlarda da kararlar verilebilir. Çünkü, kişinin kendisini içinde bulunduğu durum, bir temaşa etkinliği gibi ele alınacak bir şey değildir. Dolayısıyla, içinde bulunduğumuz koşullar, özellikle de haz veya acı gibi bir motivasyondan kaynaklanıyorsa, kişinin *duygusal* durumunu harekete geçirmek suretiyle *tepki* vermesine neden olur. (Reeve, 1992:71) Bu durum, Aristoteles'in ele aldığı yaşam biçimlerinden *haz yaşamını* çağrıştırmaktadır.

Bu minvalde, Aristoteles üç farklı yaşam biçimini tanımlayarak, en yüksek iyi olan mutluluğun nasıl elde edilebileceğini sorgulamaktadır. Kimilerine göre mutluluğu elde etmenin yolu *hazların* peşinden gitmektir. Bu tür yaşam *haz yaşamı* olarak ifade edilmektedir. Ancak Aristoteles'e göre yalnızca haz arayışında olan insanların yaşamı, *kölece* bir yaşamdır. Kimilerine göre ise mutluluğu elde etmenin yolu *onur* ve *erdem*dir. Aristoteles, bu tür yaşamı *politik yaşam* olarak adlandırmakla birlikte, en yüksek iyi olarak *eudaimoniayı* yakalamanın yolunu *politik yaşamda* bulamayacağımızı belirtir.

Bunun nedeni, onurun başkaları tarafından verilen bir vasıf olması nedeniyle *kendine yeter* olmaması, erdemin ise talihsizliklerden bağımsız olmamasıdır. O halde *eudaimonanın* elde edileceği yaşam, kendine yeterliği en fazla haiz olan *teoria* (temaşa) *yaşamı* olmaktadır. (NE, X, 1178^b20-32) Yaşam tarzlarının önemi, insanın *politik hayvan* olarak tanımlanışında kilit bir tartışma unsuru olan *zoē* ve *bios* ayrımında da öne çıkmaktadır.

Haz yaşamında baskın halde olan *arzular* ya da *korkuların* etkisi, kişinin karar verme sürecini belirlemektedir. Ancak, görüldüğü üzere, *eudaimonanın* saf haline en çok yaklaştıran *teoria* yaşamını inşa eden *bilgelik*, haz yaşamının karşıtı bir konumda yer alır görünmektedir. Ancak, burada önem arz eden husus, *karar vermenin* kriterini belirlemede *phronēsisin* etkili olması gerekliliğine yapılan vurgudur. Ruhun *logoslu* yanını dinlemek suretiyle, *phronēsisle* eyleyen *alogoslu* yan, içinde bulunulan koşuldaki *duygulanımın* en uygun şekilde, yani *erdeme uygun* olarak yorumlanarak, var olan tercih sürecinin bu kritere göre sonuçlanmasını sağlayacaktır. Bu nedenle *phronēsis*, tecrübeye ve yaşa bağlı bir bilgelik olmaktadır. Kişinin kazandığı tecrübeler, duygulanımının, içinde bulunduğu koşulda en uygun kararı vermesini sağlayacak şekilde *yorumlanmasını* sağlayacaktır. (Reeve, 1992:72) Dolayısıyla *phronēsis*, yalnızca *teoria* yaşamının konusu olan ezeli-ebedi hakikatin bilinmesi değil, aynı zamanda –ve daha çok- tek teklerin bilgisine dair bir idrak olarak tanımlanabilecek *bilgelik* türü olarak ele alınmalıdır.

Phronēsis, hem evrensel olanla, yani tümellerle, hem tek teklerle ilişkilidir. Çünkü, *phronēsis* bir yandan tümel anlamda *etik* ilkelerin bilinmesini gerektirirken, diğer yandan da tekillerin bilinmesini gerektirmektedir. Ancak, olan bitenin *idrak* edilmiş olması, yani anlamının kavranmış olması elzem olsa da, *phronēsisin* önceliği *pratik* düzlemde, yani tek teklere ilişkin olan bilginin *etkinliği*dir. Reeve, bu noktayı açıklamak için *pratik idrak* (*practical perception*) kavramını kullanmaktadır. Bu, temelde *phronēsis*e dair birkaç noktanın altını çizerek çerçevelenebilir. *Phronēsisin* tek teklerle ilgili olması, onun *sophiadan* ayrılan özelliğini ifade etmektedir. Daha önce bahsedildiği üzere, *sophia* ezeli-ebedi olanların bilgisine dair bilgeliği tanımlar. Bir diğer nokta, onun *noûstan* farkıdır. *Noûs* da, benzer şekilde kalıcı olanın bilgisini elde etmekte

önemli bir rol oynayan unsurdur. *Noûs*, *bilmenin* tanımında içerilen *ilkeleri bilmeyi* sağlamaktadır. Bu anlamda *phronēsis*le karşıt olarak konumlanmıştır. *Phronēsis*, bir şeyin ilkelerini bilmekten önce, bir problemin çözümüne yönelerek ortaya çıkar. Ayrıca, *phronēsis*in tümel ve tek teklere dair bilgiyle birlikte var olması da önem arz etmektedir. Çünkü, *phronimos* olan, yalnızca bilerek değil, aynı zamanda eyleyerek *phronimos*tur. Dolayısıyla bu, hem tümelerle hem de tek teklere ilgili bir bilgeliği ifade etmelidir. (Reeve, 1992: 68-69) O halde, *pratik idrak* olarak tanımlanan husus yalnızca nesnenin bilinmesi değildir, *problemin* çözümüne yönelmiştir ve evrensel hakikatin meseleye ışık tutmasıyla birlikte *tek teklere* dair problem çözümünde tümel ve tekilin birlikteliğine dairdir.

Aristoteles, en yüksek iyiyi elde etmemiz için, *insan olmanın* doğal olarak içkin olduğu *işin* en iyi şekilde yerine getirilmesi gerektiğini söylemektedir. Bu nedenle, aslolan, insanın *doğal işinin* ne olduğunu bulmaktır. Aristoteles'e göre bu iş, *ruhun erdeme (aretē) uygun etkinliği*dir. Bu etkinlik, en iyi ve tam olan erdeme uygun yaşamayı ve bunu yaşam boyunca sürdürmeyi ifade etmektedir. (NE, I, 1098^a14-19) Dolayısıyla, *etik* araştırması, bu noktada *erdemli yaşam* sürmenin nasılını araştırma anlamına gelmektedir.

Aristoteles'in *aretēye* (erdeme) ilişkin anlayışı, Sokrates ve Platon'un erdemi bilgiye eşitleyen yaklaşımının eleştirisini barındırır. Gadamer'e (2009) göre: "Aristoteles, bilginin insandaki ahlakî temelini *orexis*/çaba ve onun sabit tavra (*hexis*/karakter) dönüşümünü göstererek dengeyi sağlar. "Etik" adının bizatihi kendisi, Aristoteles'in *aretē*'yi/erdemi pratiğe ve "*ethos*"a/karaktere dayandırdığını gösterir." (70) Dolayısıyla, Aristoteles'in *etiği*, *physise* (doğaya) uygun olarak sahip olunan potansiyelden kaynaklanıyor olsa da, değişken pratik alanın *insanî* yapısına dair bir araştırma alanıdır.

Erdemler de, ruhun *logoslu-alogoslu* yanlarına karşılık gelecek şekilde ikiye ayrılmaktadır; düşünce erdemleri ve karakter erdemleri. Karakter erdemleri, *boulesis* ile, uçlarda olanın değil *orta olanın* tercih edilmesini, yani *prohairesisi* ifade etmektedir. Gündelik yaşamın, *iyi bir yaşama* dönüşmesinin koşulu olan karakter erdemlerinin varlığı, *düşünce erdemlerinin* varlığını gerektirir. Çünkü, Aristoteles'e göre, ruhun *alogoslu* yanının *arzulayan* bölümüyle, yani *bedenle* ilgili olan karakter

erdemlerinin ortaya çıkması, ruhun *logoslu* yanından pay almasıyla birlikte mümkün olmaktadır. Bu noktada, pratikte karar almanın, yani düşünüp-taşınma sonucu koşullara uygun tercih yapmanın – yani *boulesis-prohairesis* sürecinin- kendisinden kaynaklandığı düşünce erdemi olan *phronēsis* devreye girmektedir. (*NE*, VI, 1141^b8-20) *Phronēsis*, ruhun iki yanını birbirine bağlayan, *alogoslu* yanın *logoslu* yandan pay almasını sağlayan düşünce erdemidir.

Tüm bu bağlantılar, Aristoteles’in *fizik* ve *metafizik* argümanlarının *etik* ve *politikadaki* karşılığını da göstermektedir. Aristoteles’in *etik* ve *politika* ilgili argümanlarının *metafizik* ile birleştiği nokta, *tümel* ve *tikele* dair araştırmayla bağlantılıdır. Bu ilişki, form-madde ilişkisi olarak aktüelitate ile potansiyelitenin *phronēsis*le irtibatında ortaya çıkmaktadır. Bu bağlantı, aynı zamanda *politik hayvan* olarak tanımlanan insanın *zoē* ve *bios* vasıfları olarak varoluşuyla da ilişkilidir.

Daha evvel de bahsedildiği gibi, *zoē* kavramı insanın bir canlı olarak *genelleşmiş* bir ifadesidir. İnsanın *politikon zōon* olarak tanımlanması, onun *potansiyeline* vurgu yapmaktadır. İnsanın en yüksek iyi olan *eudaimoniaya* ulaşma sürecinde yaptığı *tercihlerde* her zaman erdeme uygun olan *iyiye* yönelmesi, onun *imkânıdır*. Etkinlik haline dönüşmüş olması, yani *varoluşu* ise, onun aktüelitesidir. İmkânın etkinliğe dönüşmesi, aynı zamanda *bios politikosu*, yani *politik yaşamın* etkin halini ifade etmektedir. Bu açıdan; “*Bios politikos*, *zōon politikon* ile bağlı olan bir alagmatiği mutluluğa dair bu hilomorfik çerçeve içinde örer. Bir başka ifadeyle, en iyi olanı tercih edebilme imkânına doğası gereği sahip olan insan, bu potansiyelitereye hilomorfik bir tamamlanma hareketi içinde aktüalite vasfı kazandıran bir operasyonlar sistemi içinde var’olur.” (Yalçın, 2016:51-52) Dolayısıyla, Aristoteles’in *phronēsis*le temellenen yaşamı, yani *bios politikos* olarak *bios praktikosu*, bir anlamda potansiyel ile aktüel arasındaki geçişkenlikle değerlendirmek mümkündür.

Nikomakhos’a Etik metninin son bölümünde, Aristoteles’in eğitime yaptığı vurgu, birey düzleminde *phronēsis*e sahip olarak eyleyen erdemli insanın, *polis* tarafından yönlendirilmesi gerektiği vurgusudur. Ona göre, *polis*in yurttaşları, *polis* tarafından verilen *eğitimle düşünce erdemlerine* sahip kılınmalıdır. Diğer yandan ise, *polis*in *politik* sistemi ve *toplumsal* yapısı, yani hem yasaların düzenlemesi, hem de *ortak*

yaşamın sahip olduğu –adalet ve dostluk gibi- vasıflar, kişileri karakter ve düşünce erdemlerine göre yaşamaya yönlendirmelidir. (NE, X, 1180^b5-28) Aristoteles’in bu vurgusunun hemen ardında *Politika* metnini kaleme almış olması, *uygulanabilir* en uygun politik sistemi ve toplum yapısını değerlendirmesi tesadüfi değildir.

Etik araştırmasındaki bu sistematik, *phronēsis*in birey bağlamındaki fonksiyonunu göstermektedir. Ancak, bu yalnızca *bir bilgelik türü olarak phronēsis*ten değil, aynı zamanda toplumsal iyinin sağlanması anlamında *phronēsis*ten de bahsetmek gerekmektedir. Aristoteles’e göre karakter erdemleri *alışkanlıklarla*, yani tekrar etmeyle, düşünce erdemleri ise *eğitimle* kazanılabilir. *Etik* araştırmasını *politika* araştırmasının *önsözü* olarak düşünmemizi sağlayan husus da tam olarak bu noktayla ilgilidir. (Güzel, 2003:131) Zira, hem *alışkanlık kazandırma* görevi, hem de *eğitim*, *politika* alanını yasalar ve çeşitli uygulamalarla inşa edebileceği unsurlardır.

Pratikteki boulesis ve *prohairesis* ile bir *telosa* varmanın yöntemini belirleyen *phronēsis*, *politik* anlamıyla yalnızca bir *hüküm* ve *yasa* anlamına gelmez. Aynı zamanda, insanda olduğu gibi, belirli koşullara uygun eylemeyi de içerir. (Reeve, 2013:190) Aristoteles’te politikayla belirlenecek eğitimin ve karakter erdemlerine sahip bir yaşam sürerek mutluluğa ulaşmanın arasında döngüsel bir ilişki söz konusudur. Laberrière (2014), bu noktada önemli bir hususu dile getirmektedir; Aristoteles’te *phronēsis*, etik anlamda erdemli bireyler olmanın vazgeçilemez koşuludur. Bununla birlikte *phronēsis*, yalnızca karakter erdemlerinin ve mutluluğa ulaşmanın bir yöntemi, pratik aklın işleyişi değil, aynı zamanda bir *düşünce erdemidir*. (781) *Phronēsis*in yalnızca pratikle değil, amaçla ve bilgiyle ilgili olması oldukça ince bir çizginin ifadesidir.

*Phronēsis*in, bir sonraki bölümde ayrıntılarıyla ele alınacak olan işleyişi ve irtibatları, etik ve politikanın bir aradalığını gerektirmektedir. Özetle söylemek gerekirse, kişinin *eudaimonia* amacına ulaşmasını sağlayan *ortayı seçme* etkinliği, başta *ölçülülük* olmak üzere, karakter *erdemlerinin* varlığını gerektirir. Bunu kazanmak, alışkanlık edinmekle mümkündür ve *politikanın* belirleyeceği eğitim ve yasalar sayesinde gerçekleşecektir. Ölçülülük, kişinin pratikte ulaşacağı yargıların doğru olmasının garantisidir. Ancak, benzer bir garanti *teorik* yargılarda bulunmamaktadır. Tam da bu noktada, *politikanın*

ve *politeiayı* yönetecek olanların –aynı zamanda yasa yapıcıların- *phronimos* (*phronēsis* haiz) olması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle, Platon’da olduğu gibi, Aristoteles’te de yurttaşlara çocukluktan itibaren verilecek olan eğitim oldukça önemlidir. Bu eğitimle birlikte kişiler, ruhun *logoslu* yanının, *alogoslu* yanına yön göstereceği kişiler olabilecek ve böylece gerektiğinde *politeianın* yönetiminde *aklın hükmetmesinin* garantisi olacaktır. (Laberrière, 2014:781) Dolayısıyla eğitim, gelecekteki yasa yapıcıların, yani *eğiticilerin* yetişmesini sağlayacak; insanın barındırdığı potansiyel *phronimosun etkinliğini* ortaya çıkaracaktır.

Böylece Aristoteles, *phronēsisin* bir erdem olarak var olmasıyla, *pratik* karar almanın bir tür *kurnazlığa* dönüşmesinin önüne geçmek niyetindedir. Bu ince çizgiyi belirleyen nokta, amacın *iyi* olmasıdır. İyi bir amaca yönelmemiş *karar almada ustalık*, kurnazlık ya da üçkağıtçılık olacaktır. (Ross, 2011:343) Dolayısıyla, Aristoteles’in kullandığı anlamda *phronēsis*, yalnızca pratik düzlemde *boulesis* ve *prohairesis* unsurlarının varlığıyla bir erdem olamamaktadır. *Phronēsisin* bir düşünce erdemi olarak tanımlanabilmesinin yegâne koşulu, onun *karakter erdemleri* ile temellenmiş olması, böylece *eudaimonia* amacına uygun ve erdemlerle etkin olan *eylemlilik* halinin varlığıdır. (Laberrière, 2014:782) Düşünce erdemi olan *phronēsisin*, politikayla bağlantılı olarak ortaya çıkması ve aynı zamanda *politikanın* doğru işleyişinin de garantisi olması, bu bağlantıların kurulmasıyla anlaşılır olmaktadır.

Bahsi geçen potansiyelite-aktüelite ilişkisi, aynı zamanda, *bios politikosun* yalnızca politik bir *techne* anlamında, politikacının yönetim sanatı olmadığını, aynı zamanda hem *politeia* hem de *yurttaşların* aktüelite içerisindeki yaşamlarını vurgulamaktadır. Daha önce bahsedildiği üzere, Aristoteles’te *oikos* (ev içi) düzlem, doğal olanın ve zorunlulukların alanıdır. Bahsi geçen *bios politikos* kavramı, bizi aynı zamanda bu zorunluluk alanının *insan doğası* ile belirlenen yaşamını, hem de *politeia* içerisindeki pratik yaşamının etkinliğini ifade etmektedir. Aynı zamanda *bios teoretikos* (teoria yaşamı) ile en yüksek iyi olan *eudaimoniaya* yönelmek, diğer yanda ise insanın *boulesis* ve *prohairesis* süreci sonucunda verdiği kararların pratik bilgelik anlamında *phronēsisle* temellenmesi ve bu sayede *bios apolaustikosun* (haz yaşamının) dengelenmesi olarak okumak mümkündür. (Yalçiner, 2016:51) Bu okumanın bize göstereceği önemli husus,

Aristoteles'in *etik* ve *politika* sistemağının *metafizik* argümanlarıyla gösterdiği paralelliktir. Zira, imkân ve etkinlik, madde ve form gibi ikilikler üzerinden kurduğu yapı, aynı zamanda insanın doğası, barındırdığı potansiyel ve bunun etkinliğe geçişi ilişkisini kapsamaktadır. Tüm bu süreçte en kilit ve *bağlayıcı* kavram ise *phronēsis* olarak düşünülebilir. Çünkü, *phronēsis*in konumlanması, insanın –*eidos* anlamında- tür olarak sahip olduğu imkânların *politeia* içerisinde gerçekleşmesinin koşuludur.

3. BÖLÜM

***PHRONĒSIS*'İN İZİ**

*Phronēsis*in anlamı, öncelikli olarak onun *sophia* ve *poiesis*ten ayrılan yönlerini ortaya çıkarmakla açık hale gelir. Bu minvalde değinilmesi gereken hususlar, *sophianın* mutlak bilgiyle, yani *episteme*yle ilişkisi ve *poiesis*in *techne*yle irtibatıdır. Bununla birlikte *phronēsis*, aynı zamanda bir *tercih* ve *karar* vasfı olması nedeniyle *politikayla* bağlantılıdır. *Phronēsis*in *politika* ile irtibatı, onun *iyi düşünme* ve *karar verme* ile ilişkisinde temellenmekte, aynı zamanda *aretē* (erdem), *dikaiosyne* (adalet) ve *dostluk* kavramlarıyla birlikte anlamlı hale gelmektedir. Çünkü, *phronēsis*in *politika* irtibatı, onun *iyi yaşam* fikriyle temellenen, böylece bir amaç olarak *eudaimonia* (mutluluk) *telosuna* ulaştıran bir *ortak yaşama* ile ilgilidir; ve bu ortak yaşamın imkânı erdemler, adalet ve dostlukla sağlanabilecek bir tür biraradalıkla var olabilmektedir. Dolayısıyla, bu bölümde ele alınacak hususlar, *phronēsis*in *sophia* ve *poiesis*le ilişkisi, *boulesis* ve *prohairesis* sürecindeki rolü ve bu rolün *erdem*, *adalet* ve *dostluk* çerçevesinde değerlendirilmesi, nihayetinde ise *mutluluk* amacını haiz bir *ortak yaşama* vasfı olarak *phronēsis* ve *politika* meselesi olacaktır.

3.1. *PHRONĒSIS* VE HAKİKÂT MESELESİ

Bu bölümde hakikât mefhumu, bir yandan değişmez bilgisiyle, diğer yandan pratik olanın değişkenliğiyle ve son olarak da üretimin Antik Yunan'daki kullanımında gördüğümüz *hakikâtin-açığa-çıkması* ile irtibatlı olarak ele alınacaktır. Aristoteles'e göre *phronēsis*, pratik alanın, yani etik ve politikanın kurucu unsurudur. Ancak, her halükârda, teorik olanın tam karşısında yer alan, ona zıt bir konumda değerlendirilmemektedir. Bu nedenle de, olumsuzluğun ve çokluk içindeki değişkenliğin belirleyici olduğu *phronēsis*in pratik minvali, yine de teorik olanın ve değişmez bilgisinin bağlayıcılığından tamamen ayrı düşünülmemelidir. Zira, Aristoteles de, Platon gibi, sofistlerin savunduğu anlamda salt bir görecelik anlayışına karşı çıkmaktadır. O halde, öncelikli olarak *olduğundan başka türlü olamayacakların* bilgisine ve bu bilgiden kaynaklanan bilgiğe değinmek yerinde olacaktır. Hemen ardından, teorik ve pratik alanlarının yanında bir üçüncü unsur olarak

değerlendirilebilecek üretim/sanat/zanaât alanındaki bilgeliği de ele almak gerekmektedir. Böylece, *phronēsis*’in izini sürmek için gerekli ayrımlar ve Aristoteles için *phronēsis*’in hangi bağlam içinde ortaya çıktığı hususları ortaya konulmuş olacaktır.

3.1.1. *Episteme ve Sophia*

Phronēsis, *sophiadan* farklı bir çerçevede değerlendirilebilecek bir kavram olmakla birlikte, Aristoteles’in argümanlarında bu iki kavram birbirinden tamamen farklı değildir. Daha evvel bahsedildiği üzere, ruhun *logoslu* ve *alogoslu* yanlarının bir bütün olarak işlerliği söz konusudur. Hem *sophia* hem de *phronēsis* bu ayrımda *logoslu* yana dahil olan unsurlardır. *Sophia*, *logoslu* yanın *olduğundan başka türlü olamayacaklara ilişkin* olan kısmına; *phronēsis* ise *logoslu* yanın *olduğundan başka türlü olabileceklere ilişkin* kısmına dairdir. Bununla birlikte *phronēsis*, *alogoslu* yanın *logoslu* yanla irtibatını sağlayan unsur olarak ifade edilebilir.

Aristoteles’in bilimler sınıflamasına benzer biçimde, *sophia* ve *phronēsis*’in irtibatı da *teori* ve *pratik* arasındaki ilişkiyle ilgilidir. Teorik bilimler (metafizik/ilk felsefe/teoloji, fizik, matematik) mutlak bilgiyi, yani *epistemeyi* elde etme amacını taşımaları nedeniyle, *sophiayla*, yani *olduğundan başka türlü olamayacakların* bilgisini elde etmemizi sağlayan bilgelikle ilişkilidir.

Aristoteles’e göre, ruhun doğruya ulaştığı şeyler beş tanedir: *Techne/poiesis* (sanat), *episteme* (bilgi), *phronēsis* (aklı başındalık/pratik bilgelik), *sophia* (teorik bilgelik) ve *noûs* (us/sezgisel akıl). *Olduğundan başka türlü olamayacak şeyler episteme* konusu olmaktadır. Bunlar, *epistemenin* nesnesi olarak zorunludur, ezeli ve ebedîdir. (NE, VI, 1139^b14-18) *Olduğundan başka türlü olabilecek şeyler ise yaratma ve eylemle* ilgilidir. Bu iki alan da *akilla birlikte*, yani *logoslu* yan olarak var olan unsurlar olmanın yanı sıra, birbirlerinin alanlarına dahil olmamaktadır. *Eylem*, *phronēsisle* doğrudan ilişkililikten, *yaratma*, *poiesis/technenin* (sanatın/zanaâtın) alanına girmektedir. (NE, VI, 1140^a1-5) O halde, *episteme* ve *sophia*, *olduğundan başka türlü olamayan*, zorunlu, ezeli ve ebedî olanların bilgisi ve bu bilgiyle ilgili olan erdem olarak ifade edilebilir. Bu noktada, Aristoteles’in hakikatin bilgisi olan *epistemeyi* elde etmeye yönelik olarak

çeşitli metinlerinde ele aldığı farklı yöntemleri ve bunlarla ilişkili kavramları değerlendirmek yerinde olacaktır.

Öncelikle, *episteme* ve *doxa* ayrımının, araştırma yöntemleri açısından oldukça önemli olduğunu belirtmek gerekir. *Episteme*, olduğundan başka türlü olamayacak, ezeli ve ebedî, zorunlu bilgiyken; *doxa*, *olumsallık* içeren çokluk dünyasının *yanlış* olabileme ihtimaline sahip bilgisini ifade etmektedir. (Ross, 2011:89) Bu ayrım, *epistemeyi* elde etmeyi amaçlayan *teorik* araştırmanın, nasıl *eylemek* gerektiğini araştırarak *pratik* araştırmadan farkını da temellendirmektedir. Dolayısıyla, teorik ve pratik bilimlerin farkı, nesnesinden olduğu kadar yönteminden de kaynaklanmaktadır.

Aristoteles *mantık* alanını bilimler sınıflamasına dahil etmemektedir. Ona göre mantık, teorik bilimlere daha yakın olan ve herkesin bilimsel bir araştırmaya girişmeden evvel kazanması gereken genel kültürün bir parçası olarak tanımlanabilecek bir alandır. Mantık bilgisiyle birlikte, araştırmacılar ne tür önermeler için hangi düzeyde kanıtlar araması gerektiğini bilerek hareket edebilecektir. Bu nedenle Aristoteles'in mantığa dair argümanları *Organon* (alet/araçlar) isimli metin altında incelenmektedir.²⁶ (Ross, 2011:46)

Aristoteles'e göre *kategoriler*, kavram benzerliği ve isim benzerliğinden ortaya çıkmaktadır. Bunlar, *varlığın* en genel türleri olarak ifade edilmektedir. Ona göre, *kavram* ve *tanım* farklı şeylerdir. Kavram, düşüncede bir şeyin özünü ifade etmektedir. Bu anlamda, *duyulur olanların*, yani *deneyimlerin* birikmesiyle oluşmaktadır. Tanım ise öz değil, bir *söylemdir*. Sezgisel bir veri olmaması nedeniyle, *akıl yürütmenin sonucu* olarak elde edilmemektedir. (Brun, 2008:44-45) Mantık araştırması için önem arz eden bu unsurlar, mantığın hem bir tür tutarlılık araştırması, hem de *hakikate* dair bir doğruluk araştırması olduğunu göstermektedir.

²⁶ Aristoteles'in mantık araştırması, konuyu farklı yönleriyle alan çeşitli başlıklar altında yürütülmektedir. *Kategoriler ve Yorum Üzerine (Önerme Üzerine)* adlı metinler, mantık araştırmalarına giriş niteliğinde değerlendirilmektedir. *Birinci Analitikler*, kıyasın ortaya konduğu, *formel mantık* veya *tutarlılık mantığı* olarak adlandırılan, kıyasın formel biçimlerinin ele alındığı metindir. *İkinci Analitikler*'de ise tutarlılığa ek olarak *doğruluk* araştırması da yürütülmektedir. *Topikler ve Sofistik Delillerin Çürütülmesi* ile kıyas açısından doğru olan, ancak bilimsel düşüncenin birtakım koşullarını karşılamayan akıl yürütme biçimleri ele alınmaktadır. (Ross, 2011:47)

Aristoteles'in *Metafizik* metninde belirttiği üzere, *bilmek, ilk nedenleri* bilmek demektir. İlk ilkelerin bilinmesi, *tümelin* bilinmesiyle ilişkilidir. Bu anlamda bilme süreci, aynı zamanda *yönteme* dair bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hususta araştırmanın konusu olan temel kavramlar, ilk ilkelerin bilinmesini mümkün kılan unsurlar, temel olarak *epagoge* (tümevarım) ve *noûs* kavramlarıdır.

Aristoteles, *İkinci Çözümlemeler* adlı metninde *mutlak anlamda bilmeyi* incelemektedir. Metnin Türkçe çevirisini yapan Saffet Babür, kitabın önsözünde, bu türden bilginin elde edilmesi için iki temel yapının mevcut olduğunu ifade etmektedir. (Babür, 2015:6) Bunlardan ilki, zorunlu olan ve mutlak anlamda doğruyu ifade eden bilgiyi elde etmemizi sağlayan yöntem olarak ifade edilebileceğimiz, *ilk önermelerden yola çıkarak* yapılan *kanıtlama* (tanıtlama, *apodeiksis*, ya da *episteme apodeiktike*); ikincisi ise bahsi geçen önermelerin elde edileceğine dair yöntem olarak *epogoge* (tümevarım) ve bu önermelerin bilinmesini sağlayan unsur olarak *noûstur*. Aristoteles'e göre, *kanıtlamalı bilgiye* mutlak anlamda doğru olan ilk önermelere bağlı olarak *tam tasım* yoluyla ulaşılabilmektedir. Önermeleri elde etmenin yolu ise *aisthesis* (duyumsama), *mneme* (anımsama) ve *empiria* (deneyim) süreciyle ulaşılan *tümevarım* olarak belirlenmektedir. Doğru önermelerin *ilk* olanını, yani herhangi bir önermeye dayanmayan *ilk önermeyi* bilme ayrıcalığı ise, tümevarım sürecinde kurulan *noûsa* ait olmaktadır.

Tasım (kıyas) olarak adlandırılan yöntem, üç unsurlu bir *çıkarsama* yöntemini ifade etmektedir. Çıkarsama, *öncül* görevi gören iki önermeden *zorunlu olarak* elde edilen üçüncü önermenin elde edilmesi yöntemidir. (Ross, 2011:64) Aristoteles felsefesinde *epogoge* olarak adlandırılan *tümevarımsal* yöntem iki farklı anlamda kullanılmaktadır; bir yandan tek tek durumlardan genelleştirme yoluyla olguya ulaşmayı ifade ederken, diğer yandan *ilk önermelere giden* bilgi yolunu, yani *noûs* ile dolaysız olarak *zorunlu* olan ilk önermelerin görülmesini ifade etmektedir. (Babür, 2015:6) Ancak Aristoteles, tümele varma yöntemine dair, mutlak bilgiye ulaşma bağlamında şüphelidir. Çünkü ona göre genelleme ile ulaşan sonuçlar gelecekteki muhtemel farklılıkları ve *tek tek durumları* kapsamadığı için değişebilir sonuçlar olmaya mecburdur. Dolayısıyla, bu yönteme başvurularak "... sıkı bir tümel değil, tümevarıma bağlı olasılıklar elde edilir." (Babür, 2015:6) Bu anlamda, Aristoteles'in tümevarımı kullanma biçimi, onu modern

emprisistlerden ayıran bir özellik olarak ifade edilebilir. Çünkü ona göre deneyim, bilgiyi elde etme sürecinin içinde önemli bir yere sahip olsa da, ilk önermelerin elde edilişi deneyimden değil *noûstan* kaynaklanmaktadır.

Tümevarım ve tasım yoluyla bilgiye ulaşma yöntemleri, *önbilgiden* yola çıkarak elde edilen bilgiyi ifade etmektedir. Tasım yoluyla bilgiye ulaşma yöntemi, herhangi bir şekilde önceden bilinen bir önermeye ya da başka bir tasıma dayanmaksızın, *noûs* yoluyla bilinen ilkelerin temele alınmasıyla *doğru* sonuca ulaşmayı hedefler. Tümevarım ise *tekilden* yola çıkarak *tümele* ulaşma yöntemidir. Bu yöntemler, aynı zamanda *retorik* alanında da farklı biçimlerde kullanılmaktadır. Aristoteles'in ifadesiyle:

Her anlksal öğretim ve öğrenim önceden bulunan bilgidен yola çıkar. Teklere bakıldığında bu açık: matematiksel bilimler ve öteki sanatların her biri bu yolla elde edilir. Gerek tasımla gerek tümevarımla yapılan uslamalarda da bu böyle, bunların her ikisi de önbilgilerle öğretim yapar: birinciler kabul edilen öncülleri alır; berikiler tekilin açık olmasıyla tümeli gösterir. Retorik uslamalarının ikna etme tarzı da aynı; ya bir çeşit tümevarım olan örnek vermeyi ya da bir çeşit tasım olan eksik önermeli tasımı kullanırlar. (PA, I, 71^a1-8)

Epistemeye sahip olmak, *epistemenin* tanımı gereği, bilgisine sahip olunan nesnenin olduğundan başka türlü olamayacağını bilmek demektir. O halde *episteme*, tanıtılamalı bir tasım sonucu elde edilebilmektedir. Dolayısıyla, nesnesi *ezelî-ebedî* ve *zorunlu* olmaktadır. Tanıtlamayı mümkün kılan *öncüller* doğru olmak zorundadır. Bununla birlikte, çıkarımın sonucundan daha önce gelmeli ve sonuçtan daha iyi bilinen olmalıdır. (Sarı, 2011:124)

Tanıtlama aracılığıyla bilmek, tasımların *doğruluğuna* bağlıdır.

'Tanıtlama' dediğim, bilgi veren bir tasım; 'bilgi veren' dediğimse, ona göre bilgiyi edinmemizi sağlayan tasım. İmdi 'bilmek' belirttiğim gibiyse, tanıtılamalı bilginin şöyle öncüllerden çıkması zorunlu: doğru, ilk, doğrudan, sonuçtan daha iyi bilinen, daha önce gelen ve sonucun nedeni olanlar; çünkü böylece ilkeler de tanıtlanana uygun olacak. Bu böyle olmadan da tasım olabilecek, ama bu bir tanıtlama olmayacaktır: nitekim bilgi vermeyecektir. (PA, I, 71^b17-24)

Aristoteles'e göre *bilimsel tasım* (kıyas), *tanıtlama* (kanıtlama)dır. (Ross, 2011:80) Tanıtlama, zorunlu öncüllerden oluşan bir tasımı ifade etmektedir. Tasım yöntemiyle elde edilen sonuç (zorunlu çıkarım), bu nedenle *kanıt* olarak ifade edilmektedir. Ancak, tasımın *doğru* ve *ilk* öncüllerden oluşması halinde dahi, sonucun *episteme* olduğu açık

değildir. Çünkü, bahsi geçen yöntem *tutarlılık* meselesidir. Bilgiyi elde etmek için, tasım sonucunda elde edilen *çıkarımın*, *ilk öncüllerle* aynı *cinsten* olması gerekmektedir. (PA, I, 76^a32-37) Bu ifade, farklı araştırma alanlarının kendine has terimleri arasında geçiş yapılmaması gerekliliğini vurgulamaktadır. Örneğin, tıp alanına dair bir *iki öncülden*, ekonomiye dair bir sonuç çıkarmak, *tutarlılık* bağlamında mümkün olsa da *doğru* olmayacaktır. Bu durum, aynı zamanda araştırmacının sınırlılığını ve araştırmanın *ona uygun* yöntemle gerçekleştirilmesi gerektiği düşüncesini getirmektedir. Aristoteles'e göre "... her bilgine her soruyu yöneltemek gerekir, bilgin de sınırlı bilgisinin dışında kalan konulara ilişkin tüm soruları yanıtlamamalıdır." (PA, I, 77^b7-10) Örneğin, bilimsel kanıtlama yöntemiyle *etik* veya *politika* araştırması yürütülmemelidir. Benzer şekilde, *özel* bir alana dair araştırma yapan bilimin önermeleri de *genel* öncüllerle kanıtlamayacaktır.

Tümevarım konusunda önem arz eden unsur, *tekil* ve *tümel* kavramlarının oynadığı roldür. Tekiller (ya da tek tekler), *duyum* konusu olmakla, bilginin oluşması için gereklidir. Ancak, bilgiyi elde etmek için yeterli değildir. Bu noktada tümevarımla birlikte *tekil*in duyumundan yola çıkarak *tümele* ulaşmak ve böylece *bilgiye* ulaşmak süreci söz konusudur.

Şu da açık: madem ya tümevarımla ya da tanıtlamayla öğreniriz, bir duyum yitirse elde edilmesi olanaksızlaşan bir bilginin yitmesi de zorunlu. Tanıtılma tümellerden, tümevarım ise tekillerden yola çıkar; ne ki tümevarıma dayanmadan tümelleri görmek olanaksız (nitekim soyutlamaya dayandıkları söylenen nesnelere bile tümevarımla bilgi nesnesi yapılabilir, çünkü ayrı başlarına var olmasalar da her bir cinsten her bir cinsin belirli bir nitelikte olması bakımından bulunurlar), duyumlar olmadan da tümevarım olanaksız. Çünkü tek teklere özgü olan duyumdur; bunların bilgisini edinmek olası değil: tümevarımdan bağımsız olarak bilinemezler, duyumdan bağımsız olarak da tümevarımla bilinemezler. (PA, I, 81^a38-81b9)

Aristoteles'e göre, *tümel*li bilmek, *tek teklerin* bilgisine sahip olmaktan daha iyidir. Bu, aynı zamanda *bilimsel bilginin* bir özelliğidir. Çünkü, ona göre *tümel*, bir şeyin bilinmesi için gerekli olan *neden* ve *niçin* sorularının cevabı olmaktadır. Ayrıca, tekillerin bilgisi, *sınırlama* noktasında sorunludur; çünkü, onlar çokluk içerisinde sonsuza gitmektedir. (PA, I, 86^a4-10) Aristoteles'te –ve Antik Yunan düşüncesinin tamamında- *sonsuz* mefhumu bilgi bağlamında ele alınamaz; sonsuz bilinemez olandır.

Tümel tanıtlama, matematik alanında olduğu gibi, soyutlamaya varan bir tümevarımı ifade etmektedir. Tekil tanıtlama ise tekil bir nesnenin *ne* olduğuyla ilgilidir. (PA, I, 85^a21-32) Tümel tanıtlamanın, tekil tanıtlamadan daha uygun olmasının bir diğer nedeni de, tümel tanıtlamanın *noûsta*, tekil tanıtlamanın ise *duyumda* tamamlanıyor olmasıdır. (PA, I, 86^a22-30) *Noûs*un kavramaya ve bilmeye dair önemi, bu açıklamada da görülmektedir. Duyum, Aristoteles'in *bilgiye* ulaşma yöntemleri açısından tamamen göz ardı edilmemektedir. Bu anlamda Aristoteles'in bir *rasyonalist* olduğu iddia edilemeyecektir. Ancak, duyum tek başına bilgi için yetersizdir.

Duyumla bilgi edinilemez. Duyum doğrudan belli bir nesnenin değil de belli bir niteliğin duyumu olsa bile, 'şu anda' ve 'şurada' olan doğrudan belli bir nesnenin algılanması zorunlu. Tümel olanı ve her şeyde olanı algılamak ise olanaksız: çünkü 'şu anda' da değil, doğrudan belli bir 'şu' da değil, yoksa tümel olamazdı; nitekim hep ve her yerde olana 'tümel' deriz. ... tekilin algılanması zorunlu, bilgi ise tümeli bilmektir. ... tümelin pek çok tek teklerden çıktığı açık. Nedeni açık kıldığı için tümel değerli; dolayısıyla nedeni kendisinden başka olan nesnelere durumunda tümel bilgi duyumdan ve ustan daha değerli; ilk olanlar durumunda ise başka bir kavram sözkonusu. (PA, I, 87^b29-33)

Tümelin, *varlıkla* ilişkisi bağlamında değerlendirildiğinde, mantıksal bir tutarlılık unsuru olmanın ötesinde bir tartışmaya uzanmaktadır. Aristoteles'e göre tümeler *ousia* değildir; bunun yerine *nitelik* ve *yüklem* olarak ifade edilir. Tümelin *ousia* olmaması, onların *özne* olmamasından kaynaklanmaktadır. Tümeler, birer genelleme olmaları nedeniyle, her zaman başka bir şeyin içindedir. (Brun, 2008:41) O halde, Aristoteles'in bilgiye ulaşma yöntemi üzerine yaptığı değerlendirmelerin, bu anlamda *töze* ve dolayısıyla *metafizik* araştırmasına uzandığı söylenebilir.²⁷

²⁷ Tümelin bilgiyle bağlantısı ve bunun *varlık* araştırmasıyla irtibatı, Aristoteles'in *bilimsel araştırma* anlayışına dair bir ipucu da olmaktadır. Buna göre: "doğrudan ya da dolaylı olsun, bilgi bir bireyden varlığın yüklemeleri gibi olan niteliklere doğru gider. ... Aristotelesçilik bireyin iki özelliği arasında gidip gelir: varlık olan ama olmayan birey ve ayrı olan ama insanların yararlandıkları bütün aksiyomların ait olduğu Varlık olarak Varlık ...ve öte yandan bilimlerle ilgili türlerin her biri Varlığa aittir. Böylece , bilmek, tümeler eşanlamlılıklarına doğru yol almaktadır, niteliklerini irdeledikleri Varlığın belli bir kesintiyle ilgilenen tikel bilimler de özellikle bunun üstünde dururlar; ama var olma olarak Varlığı inceleyen metafizik, anolojinin ontolojik yolu üstünde ilerler. Bu nedenle, bir yanda duyuma en yakın olan, en iyi bildiğimiz şeyler vardır ve öte yandan da mutlak biçimde çok iyi tanıdığımız ve duyulardan en uzak şeyler vardır... Böylece, bilim varlıklarının özelliklerinden var olma özelliğine yayılır." (Brun, 2008: 57-58) Tikel-tümel ve bilgi-varlık meselesi, aynı zamanda *mevcudiyet metafiziği* tartışmaları için de oldukça önemli bir temel teşkil eder.

Aristoteles, bilmeyi, ilk nedenlerin ve ilk ilkelerin bilinmesi olarak tanımlamaktadır. İlk ilkelerin bilinmesini sağlayan yöntemlerin en kilit unsuru ise, herhangi bir öncülden veya daha önce edinilmiş herhangi bir tasımdan kaynaklanmayan, bu anlamda *insanın* bilme sürecinde net olarak konumlandırılması zor olan *noûs*dur. Ancak, *noûs* oldukça tartışmalı bir kavramdır. Bu konumu, Aristoteles'in farklı metinlerindeki *noûs* değerlendirmelerinden beslenir.

*Noûs*un bir yeti mi, yoksa bir zihinsel durum mu olduğu tartışması bu yorumlardan bir tanesidir. Klasik yoruma göre, *tümevarım* ilk ilkelere giden yolu ifade eder. Fakat, bu anlamda tümevarım yetersiz kalmaktadır; çünkü, ilk ilkelerin bilgisini elde etme hususunda tümevarımın kanıtlayıcı bir rolü bulunmamaktadır. İlkelerin elde edilmesi, tamamen bizim onlara dair *noetik kavrayışımızdan* kaynaklanmaktadır. Bunun için, ilk ilkelere ilişkin *dolayısız* bir kavrayışa sahip olmak ve bu ilkelerin de ihtiyaç duyulan *ilk ilkeler* olduğunu kavramak gerekmektedir. İkinci yorum ise *empirisist* yorumdur. Buna göre tümevarım ile ortaya konanların kendileri *bilgidir*. Sürecin sonucunda ulaşılan *durum* yalnızca kesinleşmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla, *noûs* yalnızca bir *zihinsel durumu* tanımlamaktadır. (Sarı, 2011:125-127) Bunun dışında, *noûs*un *De Anima*, *Metafizik* ve *Nikomakhos'a Etik*'te ele alınma biçimleri de birbirinden farklı yorumları beraberinde getirmektedir. Bu yorumlarda öne çıkan husus *insansal noûs* ile *tanrısal noûs* ayrımının geçerliliği ve anlamıdır.

De Anima'da *noûs*, insan *psykhenin* (ruhunun) yetilerinden birisi olarak değerlendirilmektedir. Ruhun yetisi olan *noûs*, ontolojik bakımdan *bedenden* ayrılabilir (ya da ayrı)²⁸ olma noktasında önem arz eder. Ayrı olması, bedenden farklı ve aşkınsal bir *noûs*un varlığı anlamına gelirken, ayrılabilir olması ontolojik bir ayrılmanın değil, yani uzamsal olmayan ancak düşüncede var olan bir ayrılmanın olduğu anlamına gelmektedir. Bu tartışma, aynı zamanda *insansal noûs* ile *tanrısal noûs* tartışmasını da temellendirmektedir. *De Anima*'daki kullanımları, *noûs*u *insansal* bir vasıfla kullanmamızı gerektirmektedir. Çünkü burada, ruh ve beden arasında bir birliklilik bulunmaktadır. Ruh, kendi başına bağımsızca var olabilen bir töz değil, bedenle birlikte

²⁸ Ayrılabilir ya da ayrı olması tartışması, *khroistos* ifadesinin iki anlamı da karşılaması nedeniyle ortaya çıkmaktadır.

var olan bir varlıktır. (Çankaya, 2014:136-138) *De Anima*'daki kullanıldığı şekliyle ruhun/insanın *düşünmesi* ve *yargılarda bulunması* olarak tanımlanan *noûs*, *düşünene kadar* etkin olamamaktadır; etkinlik halinde olmadığı durumda ise *hiçbir şeydir*. Bu anlamda *noûs*, düşünme potansiyelini etkin hale getirmek ister ve bu işlev *formlar* aracılığıyla gerçekleştirilebilmektedir. Bu bağlamda: “formlara temelde algı (*aisthesis*) süreci sonunda bir başka deyişle duyuşsal objelerin pasif bir biçimde alınması sonucunda ulaşılır ama bu formlar maddesiz bir şekilde *phantasia*'da (hayal gücü) yer alırlar ve *noûs*, *phantasia*'da bulunan bir formu düşünür. Bu bakımdan *phantasia*, *aisthesis*'ten duyulur formu alan ve *noûs* için hazırlayan bir aracı hatta bir köprü işlevi görür.” (Çankaya, 2014:139) Dolayısıyla, Aristoteles'in *De Anima*'da değerlendirdiği haliyle *noûs*, *insansal* bir yeti olmakla birlikte, düşünmenin etkinliğini sağlayan bir işlevselliği üstlenmektedir.

Metafizik metninde ele alındığı haliyle *noûs*, tanrısal *noesis* olarak kullanılmaktadır. Bu argüman, *teoria* yaşamının tanrısal *etkinlik* olarak tanımlanmasıyla bağlantılıdır. *Metafizik*'te Tanrı, *kendi düşünmesi üzerine düşünen* (*noesis noeseos noesis*) olarak ifade edilmektedir. Çünkü, tanrısal etkinlik olan *teoria* etkinliği, düşünmeye dayalı bir temaşa hâlini ifade eder. Tanrı; sonsuz, en iyi ve yaşayan bir varlık olarak, yaşama ve sonsuz bir varoluşa sahiptir. Ancak, insansal yaşamı tanrısal olandan ayıran özellik, onun *değişen* bir dünya içerisinde olmasıdır. O halde tanrısal akıl, *değişmeyi* düşünmektedir. Bu bağlamda, tanrısal aklın düşünme ediminin nesnesi, *değişmeyen* ve maddesel olmayan Tanrı'nın düşünüşünün kendisi olmalıdır. *Metafizik*teki tanrısal *noesis*, *noûstan* farklı olarak, salt etkinliği ifade eder. Bu noktada *noesis* yerine *noûs* kavramının kullanılması, onun *etkinliğe* dönüştürülmesi mümkün olabileceği gibi, imkânsız da olabileceği ihtimalini taşır; dolayısıyla Tanrı'nın etkinliğiyle uyumlayacaktır. (Çankaya, 2014:141-144) *Metafizik*'te *noûsun noesis* olarak değerlendirilmesi, etkinliğin ve *teoria* yaşamının rolüne yapılan vurguyu göstermektedir. Bu anlamda, *insansal noûstan* farklı bir şekilde değerlendirilmelidir.

Nikomakhos'a Etik metninde ise *noûs*, insansal *iyi yaşamla* bağlantısı bağlamında ele alınmaktadır. Aristoteles'e göre en yüksek iyi olan *eudaimoniayı* yakalamanın *nihai* noktası *noûsa* dayalı *teoria yaşamıdır*. *Etkinlik* olarak tanımlanan *teoria* yaşamı, *noûsun etkin* olmasıyla birlikte ortaya çıkabilmektedir. *Noûsa* dayalı *teoria* yaşamı, kendi

amacını kendinde taşıyan, kendine yeterli ve ömür boyu sürecek bir yaşam biçimi olarak, *tanrısal yaşama* en yakın etkinlik olarak tanımlanmaktadır. (Çankaya, 2014:145-146) Bu metinde *noûs*un tanrısal etkinliğe en yakın etkinlik olarak *teoria* etkinliğini temellendirmesi, *insnasal noûs* ve *tanrısal noûs* arasındaki farka dair bir belirlemeyi de açığa çıkarmaktadır. Tanrı'nın *teoria* etkinliği *sürekli* ve *sonsuz* olmakla birlikte, insan bu etkinliğe zaman zaman ulaşabilmektedir. Dolayısıyla, *noûs*un, yalnızca bir benzetme olarak *tanrısal etkinliği* mümkün kılmasından söz edilmelidir.

O halde, *noûs* üzerine yürütülen tartışmaları da göz önünde bulundurarak, onun *insansal* bir kavrayış ve düşünme yetisi olduğunu, bu anlamda *episteme* ve *sophia* ile birlikte *eudaimonia* amacına yönelmenin zorunlu bir unsuru olduğunu söylemek gerekmektedir. *Noûs*u tanrısal kılan şey ise, onun *düşünme etkinliği*yle olan irtibatı ve bu etkinliğin kusursuz ve sonsuz biçiminin yalnızca Tanrı tarafından gerçekleştirilebilmesidir. Dolayısıyla, *sophiaya* sahip olmakla *teoria yaşamı* içerisinde tanrısal etkinliğe yaklaşabilmek de mümkün olmaktadır.

Aristoteles'in ortaya koyduğu yöneme dair argümanlarıyla birlikte, *sophianın* varlığıyla doğrudan ilişkili olan, *olduğundan başka türlü olamayacakların* değişmez bilgisi olarak *epistemenin* alanı ile, *olduğundan başka türlü olabileceklerin* değişkenlik arz eden muhtevasına dair olan bilginin alanı arasındaki yöntemsel farklılık daha net görünmektedir. *Epistemeye* sahip olmakla var olabilen *sophia*, değişkenlik arz eden ve bu anlamda *rastlantı* ve *talih*in de hesaplamaya dahil olduğu tek teklere ilişkin bilgelik olarak *phronēsis*ten, nesnesi ve yöntemi bağlamında ayrı alanları ifade etmektedir. Ancak, ruhun *logoslu* yanına ait olan *sophia* ve *phronēsis*, birbirinden tamamen bağımsız da değildir. Birbirleri arasındaki irtibat, *bilgi* ve *hakikat* meselesi dahilinde önem arz etmektedir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* metninde ruhun, kendileri sayesinde hakikate ulaştığımız beş durumu olarak *episteme*, *technē/poiesis*, *phronēsis*, *noûs* ve *sophiadan* bahsetmektedir. *Sophia*, *episteme* ve *noûs*, *logoslu* yanın *bilimsel* kısmını oluşturur. Bu kısım, ilkelerin bilinmesini sağlayan *noûs*, gerçek ve *bilim* olarak *episteme* ve bunların kapsayıcısı olan bilgelik anlamında *sophia* olarak tanımlanmaktadır *Phronēsis*, bu ayırmda ruhun *logoslu* yanının *düşünüp-taşınan/tartan/hesaplayan* kısmına dahil

olmaktadır. Bu kısım, yaşamın pratik vasfına, yani *olasılıkların* bulunduğu çokluk dünyasına dair bir *akıl yürütme* ve *tercih etme* faaliyetini içermektedir. (Brun, 2008:114) Böylece *phronēsis*, *karakter erdemlerinin* etkinliğini gerçekleştirerek, *alogoslu* yanın *arzulayan* kısmını kontrol altına tutmayı sağlamaktadır. Dolayısıyla, ruhun *logoslu* yanı ile *alogoslu* yanı arasındaki irtibatı sağlamakta, aynı zamanda *sophianın teorik etkinlik* vasfının destekçisi olarak *eudaimoniayı* mümkün kılan bir temel olmaktadır.

Phronēsis, bir bütün olarak *iyi yaşamayla* ilgilidir. Bu amaca ilişkin olarak, kişinin kendisi için *iyi* olanlar konusunda uygun düşünebilmesini ifade etmektedir. *Sophianın*, değişmez ve zorunlu bilgili olan *epistemeye* dair olmasına karşın, *phronēsis* olduğundan başka türlü olabileceklerle ilgilidir. Bu nedenle, *sophiadan* tamamen bağımsız olmamakla birlikte, *episteme* değil, *doxa* ile ilgili olduğu söylenebilir. *Phronēsis*, kanıtlanabilir ve zorunlu bilgiyi aramamasıyla *sophiadan* ayrılırken, *eyleme* ilişkin olmasıyla, üretime dair olan *techne*den ayrılmaktadır. (NE, VI, 1140^b23-30) *Sophia tanrısal etkinliğe* en yakın etkinlik olan *teoria* ile ilişkiliyken, *phronēsis* üzerinde düşünüp taşınılacak *insansal şeylerle* ilgilidir. İnsansal olanlar, yalnızca bilgisine sahip olmanın değil, aynı zamanda onu *eylemenin* de önem arz ettiği hususlardır.

Phronēsis, Aristoteles'in *iyi düşünme* olarak tanımladığı kavramla ilgilidir. Ona göre iyi düşünme, bir tür *düşünme sağlığıdır*. Bu anlamda iyi düşünme, iyi bir amaca yönelik *iyi düşünüp-taşınma* sürecini ifade etmektedir. Aristoteles'e göre: "... iyi düşünüp taşınmak akli başında kişilere düşüyor ise, iyi düşünme onunla ilgili aklıbaşındalığın doğru bir kabul olduğu hedefle ilgisinde yararlı olana uygun bir sağlık olsa gerek." (NE, VI, 1142^b29-35) Amacın *iyi* olması ve bu amaçla ilgili sürece yapılan vurgu, *phronēsisle* eyleme sürecinin bir anlamda yönetsel bir vasfının bulunduğunu göstermektedir.

Aristoteles, *phronēsis* ve *doğru yargılama* arasında bir ayrım yapar. İkisi de birbirlerine benzer görünmekle birlikte, *phronēsis* yaptırımsal ve neyin yapılabileceğine dairken, *doğru yargılama* yalnızca değerlendirici olmaktadır. Ancak yine de, eğer kişi *phronēsis*e sahipse, o konularda değerlendirici olması açısından *doğru yargılayan* da olacaktır. (NE, VI, 1143^a1-15) Aristoteles'e göre *phronēsis*, *sophianın* altında yer

almalıdır. İkisi de, *erdem* olmaları nedeniyle *kendilerinde iyi* olan şeyler olarak tanımlanmaktadır. Ancak *sophia*, *eudaimoniaya* götürecekt olan araçlarla ilgilenmezken, *phronēsis* tam da bu işlevi üstlenen erdemdir.

Bu anlamda *phronēsis*, kişinin *tercihlerini* doğru kılmaktadır. Eylem söz konusu olduğunda *tasımların* başlangıcı, *çünkü bu şu tür bir amaç ve en iyisi* olarak tanımlanmalıdır. (NE, VI, 1144^a32-35) Her türden eylemin *ilk öncülü* olan bu ifade, *phronēsisin* amacı belirleme ve amaca götüren doğru tercih etme vasfını ifade etmektedir.

Phronēsis, insanda doğal olarak bulunan *huyların iyiye* yönelmesini sağlayan unsurdur. Eğer amaç *phronēsisle* belirlenmemiş olursa, çocuklarda veya hayvanlarda olduğu gibi *zarar verici* olabilmektedir. Dolayısıyla, eylemlerin *logostan* pay almaları sayesinde anlamlı ve *erdemli* eylemler halini söylemek mümkündür. Dolayısıyla, erdemler *phronēsis*ten bağımsız olamaz. (NE, VI, 1144^b30-33) Bu nedenle, Aristoteles'e göre *phronēsis*, eylemle ilgili olmaksızın, *yaşama* dair olmasıyla önem arz eder.

Aklı başındalık uygulamayla ilgili olmasaydı bile, gerekli olurdu, çünkü ruhun bir yanının erdemidir ve akli başındalıktan ve erdemden bağımsız sağ tercih olamaz. Nitekim biri amacı, öteki amaçla ilgili şeyleri uygulamayı gösterir. ... Ne ki, nasıl hekimlik sağlıktan önce gelmezse, akli başındalık da bilgelikten ya da ruhun daha iyi kısmından önce gelmez. (NE, VI, 1145^a3-5)

Sonuç itibariyle, *sophianın eudaimonai* amacını haiz olan birincil erdem olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü o, tanrısal olana en çok yaklaşılan *teoria yaşamını* mümkün kılmaktadır. Aynı zamanda, kişinin *bilmesini* ve bu anlamda *epistemeye* ulaşmayı sağlayan erdem olarak da en büyük önem *sophiaya* verilmektedir. Bununla birlikte, *phronēsis* olmaksızın kişinin yaşamını *erdeme uygun etkinlik* olarak sürdürebilmesi imkânsız olacaktır. Erdemler, birbirlerinden bağımsız olarak var olamazlar. Çünkü erdem, kişinin *erdeme uygun etkinliğini* sürekli devam ettirmesini gerektirmektedir. Dolayısıyla, *phronēsisin* erdemli yaşamı getirmesiyle birlikte, *sophianın* varlığına yaklaşmaktan söz edilebilir.

3.1.2. *Techne ve Poiesis*

Aristoteles'te, ruhun *doğruya ulaşma yollarından biri* olarak tanımlanan *sanat*, bir üretim olmaktan daha fazla anlama karşılık gelmektedir. Sanat, yalnızca bir üretim olmaktan öte, *ontolojik fark* ile ilişkili olarak okunduğunda daha açıklayıcı olmaktadır. *Techne ve poiesis* kavramları, Aristoteles düşüncesinde önemli bir yere sahip olmakla birlikte, Heidegger'in *sanata* ilişkin argümanlarında *modern teknoloji çağının* eleştirisinde kilit bir ayrımı ifade etmekte, bu anlamda *techne* ve *poiesis*in nasıl irtibatlı olduğunu anlamak için çok önemli bir kaynak haline gelmektedir.

Aristoteles'in tanımıyla *sanat*; "...doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir tutumdur, sanat yokluğu ise, karşıtı, doğru olmayan akılla giden yaratmayla ilgili bir tutumdur ve olduğundan başka türlü olabilenle ilgilidir." (NE, VI, 1140^a20-24) Bu tanıma göre *sanat*, *phronēsis* ve *sophiadan* ayrı olarak, doğrudan eylemin ve teorinin alanına işaret etmemekte, ancak *yaratımın* söz konusu olduğu alanla ilgili olmaktadır. Bununla birlikte, yaratmayla ilgili bir *tutum* olan sanatın sanat olarak tanımlanabilmesi, onun *doğru akılla birlikte* var olan bir yaratma olmasına bağlıdır. *Olduğundan başka türlü olabilenle* ilgili olması ise, sanatı *sophianın* alanından, bir diğer deyişle *epistemenin* alanından farklı kılmaktadır.

Sanatın yaratmayla ilgili bir tutum olarak tanımlanması, onun aynı zamanda *zanaâti* de içerdiğini göstermektedir. Zira, *zanaât* kavramı da yaratmayı, belirli bir alanda ürün *meydana getirmeyi* ifade etmektedir. Ancak, Antik Yunan dilinde ikisi de *üretim* anlamını haiz olan *techne* ve *poiesis*, üretimin muhtevası noktasında birbirinden ayrılmaktadır. *Techne*, Cevizci'nin *Felsefe Sözlüğü*'nde şu şekilde tanımlanmaktadır:

Sanat; bir nesnenin üretilmesi ya da belli bir amaca ulaşılması için gerekli olan ilkelerin bilgisine, kullanılmak durumunda olan rasyonel yönleme ilişkin kavrayış.

İlkelerin bilgisini gerektirdiği için *epistemeye* benzeyen, fakat bir şey yapmayı ya da meydana getirmeyi amaçladığı için *epistemed*en ya da çıkar gütmeyen teorik bilgidен farklılık gösteren bilgi türü. Doğada varolan nesnelere yaşamda kullanım değeri olan araç ve gereçlere dönüştürme faaliyeti; amacı bir şey yaratma olan ve doğru bir plâna göre yönlendirilmiş olan beceri olarak tanımlanan *tekhne*, doğru bir akilyürütmeye dayanan ve insanın, kendisi tarafından yaratılmış bir şeyi ortaya çıkarmasını sağlayabilen yetenek olmak durumundadır. (Cevizci, 2000:916)

Aynı metinde, *poiesis* kavramı ise şöyle tanımlanmıştır:

Yunanca üretim, meydana getirme; içsel değil de, haricî bir hedefe, dışsal bir amaca yönelmiş davranış tarzı anlamına gelen terim. Aristoteles'te, *phronēsis* olduğu kadar, *praxis* de zıt olan, ve amacı bir şey meydana getirmekten başka bir şey olmayan davranış türü. (Cevizci, 2000:754)

İki kavramın tanımlarında ortak olan ve kavramların birincil özelliğini ifade eden husus, *yaratma* ve *meydana getirme* edimiyle temelleniyor olmalarıdır. Ancak, bahsi geçen iki kavram aynı türden *yaratımı* ve *meydana getirmeyi* karşılamamaktadır. *Techne*, Antik Yunan düşüncesinde *bir çeşit bilgi* olma anlamını korumaktadır. Bu anlam, aynı zamanda sanatçının veya zanaâtkarın *meydana getirmesini* de kapsamak suretiyle, *hakikatin* ortaya çıkışıyla bağlantılı olarak kullanılmaktadır. Ancak, *modernitenin techne* kavramını dönüştürdüğü nokta, onun *araçsal bir üretim* anlamıyla kullanılması olmuştur. *Teknoloji* kavramının kökü olan *techne*, modern düşüncenin *kontrol etme* ve *kendi hizmeti için kullanma* eğiliminin, yani dünyayı kendi hizmetinde bir kaynak olarak görme biçiminin tezahürü haline gelmiştir. (Bolt, 2012:172) Dolayısıyla *techne* kavramının moderniteyle birlikte dönüşümü, insanın dünyayı *anlamlandırma* biçimindeki değişime paralellik arz etmektedir.

Technenin anlamlandırılmasına dair bu değişim, aynı zamanda onun *poiesis anlamında üretim* minvalini kaybetmiş olmasını ifade etmektedir. O halde, bu ayrımın ve değişen anlamın izini takip etmek için Heidegger'in Antik Yunan kavramları ile temellenen *sanat* yorumlarını açmak yerinde olacaktır.

Heidegger'de felsefesinde *düşünme* edimi, aydınlanmacı ve determinist görüşün *düşünmeye* atfettiği *inşa edici* anlamdan farklı olarak, *Varlıkla* irtibatlı olan ve bir tür sürekliliği barındıran tarzda düşünmedir. Heidegger, bu tarz düşünmeyi *echtes Denken* (sahici düşünme) olarak ifade etmektedir.

Sahici düşünme, gerçeklik- ten soyutlama yaparak yürütülen bir düşünme değildir; hiçbir zaman yalnızca mantıksal bağıntılar çerçevesinde bir soyutlamalar düzeni kurmak da değildir; hele Aydınlanmanın akılcı ve bilimci düşünme tarzı hiç değildir. Sahici düşünme, insanın kendisini evrenin merkezine yerleştirerek ve kendisini 'kendinin-bilincine sahip özne' kılarak gerçekleştirdiği düşünme değildir. İnsan kendisini kendinin-bilincinde olmakla değil. Varlıkla ilişkisi temelinde ve bu ilişki bakımından tanıyabilir. Bu nedenle sahici düşünme, insanın insan olmasının bir tarzıdır. Sahici düşünmede insan Varlık tarafından kullanılır. Ve fakat Varlık da varolan her şeyde kendisinin açığa çıkmasının ölçütünü ve sınırlarını sağlayan *açıklık, gizini-açma (aletheia)* olarak insanı gerektirir. Sahici düşünen insan. Varlık tarafından Varlık'a bir yardım eli uzatmaya 'çağrılır.' Sahici düşünme, insanın,

kendisini ona sunan her şeye temel yanıtıdır. Sahici düşünme, sürekli olarak Varlık'ı 'hatırlama'yı gerektirir. Hatırlamanın biçimlendirdiği düşünme, kendisine bilmek için sunulan her şeyi bir farkındalık ve etkililik halinde öne çıkarır. Bu düşünme, var olmaya ve bilinmeye başlayan her şeyi alımlayan, koruyan ve şekillendiren titiz bir eldir. Bu anlamda sahici düşünme, Varlık'a yardımda bir el becerisi gibi işlev görür. Varlık'a ait olan ve Varlık tarafından gereksinim duyulan sahici düşünme, bu sayede Varlık'la işbirliği içindedir. (Heidegger, 1998:12)

Modern düşünme biçiminin en temel problemi, *sahici düşünmeden* uzaklaşmış olmasıdır. Zira, sahici düşünmeden uzaklaşmak demek, aynı zamanda *Varlıktan* da uzaklaşmak anlamına gelmektedir. (Su, 2010:300-301) *Varlıktan* uzaklaşmak, en açık biçimini *techne* ve *poiesis*in irtibatının kopuşunda bulmaktadır.

Heidegger'e göre insanın *Varlıktan* uzaklaşması, Antik Yunan düşüncesiyle birlikte başlamaktadır. Ancak, Antik Yunan'ın düşünsel minvali, doğayı *açıklama* çabası ile *denetleme* çabası arasındaki dengeli duruma dayanırken, modern düşüncede *denetlemenin* öne çıkması ile sonuçlanmıştır. Bu, aynı zamanda insanın *nesne* olarak kavradığı *dünya* karşısında kendisini *özne* olarak tanımlayan *Kartezyen* anlayışla da temellenmiştir. Descartes'la birlikte nesne ile öznenin yer değiştirdiği ve *subjectum* olan insanın temele alındığı bir anlayış ortaya çıkmıştır. (Su, 2010:301-302) Descartes'ın *cogito ergo sum* ifadesinde özetle temel mantığını ortaya koyan anlayış, modern dönem öncesinde gerçekliğin keşfi ve seyriyle ilgilenen insanı, kendisinden hareketle *kesin* bir şey olarak tanımlamaktadır. Bu kesinlik, kendisini gerçekliğin anlaşılmasında *belirleyici* bir konumda bulunan *özneyi* getirmiştir. Böylece, felsefeye hâkim olan unsur da *özne metafiziği* olmuştur. Bu özne, modern dönem öncesinde de bulunmakla birlikte, Antik Yunan'da kendisini *hypokeimenon* (dayanak, önde duran şey) olarak göstermektedir. Bu tanım, modern dönemde *nesneye* karşılık gelen bir içeriği barındırmaktadır. Descartes'ın Kartezyen özne-nesne ilişkisi, Antik Yunan'ın *hypokeimenonunu* öznenin olarak *nesneye* devretmek suretiyle dönüştürmüştür. Artık *hakikat*, kendiliğinden mevcudiyete gelen olarak değil, Descartes'ın *öznesi* tarafından elde edilen ve öne getirilen şey halini almıştır. (Heidegger, 1998:18-19) Descartes'ın bilinçli bir özne olarak insanı temele aldığı bu anlayış, insanın doğayı *karşısına* almasını ve *denetlemesini* beraberinde getirmektedir.

Denetlemeye dayanan modern bakış açısı, Heidegger'in *techne* ve *poiesise* dair argümanlarıyla irtibatlı olduğu gibi, *mevcudiyet metafiziğinin* Antik Yunan'daki

temelleriyle de ilgilidir. Sanat eserlerinin muhtevasına dair tartışmalar presokratik dönemde gerçekleşmemiş olmasına rağmen, Platon ve Aristoteles'in argümanlarında kuramsal bir tartışma konusudur. *Sanat eserinin* muhtevası, Platon ve Aristoteles felsefesinin sistematik yapısı içinde *madde* ve *form* karşıtlığının ve *techne*nin ilksel anlamının kayboluşunun bir parçası olmaktadır. *Techne*nin ilksel anlamı, "... tüm *physis* içinde, yani olanların bütünlüğü içinde, bir bilme, bir meydana getirmedir. Modernlikte tüm hakikatin ve kesinliğin kendi bilincine dayanmasının ufkunda, güzel üstüne düşünüm de insanın duyumsaması (*aisthesis*) ile ilgili bir mesele olarak ele alınır hale gelir." (Direk, 2010:107) Heidegger'e göre, bahsi geçen estetik yaklaşım²⁹ bir disiplin olarak ortaya çıktıktan sonra, sanat özünü kaybetmiştir.

Heidegger düşüncesinde *sanat*, bir nesne ya da *şey* olarak ele alınmamaktadır. Ona göre *sanat*, hakikatle irtibatı çerçevesinde değerlendirilmelidir. Burada önemli olan husus, *sanat eserinin* bir ürün olarak değil, *aletheia* anlamında *hakikatin* ortaya çıkması bağlamıyla ele alınması gerektiğidir. (Direk, 2010:106) *Aletheia* kavramının Antik Yunan'daki *hakikatin açığa çıkmasıyla* temellenen anlamı, aynı zamanda *mevcudiyetin* ortaya çıkış şeklini de belirlemektedir. *Aletheia*; "Antik Yunancada bir açığa-çıkarma ya da çıkma olarak hakikat için kullanılan kelime. Yunanlılar gibi, Heidegger'e göre de hakikat önermesel değildir. Hakikat, bir şeyin varlığının gizli kalmalıktan açığa-çıkmasıdır."³⁰ (Bolt, 2012:161) *Aletheianın varlıkla* ilişkisi, mevcudiyete gelmenin, dolayısıyla da *techne* ve *poiesis*in ne türden üretimleri işaret ettiğinin kilit unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

²⁹ Genellikle Kant ile ilişkilendirilen *estetik sanat anlayışı*, Kartezyen özne-nesne farkına dayanmaktadır. Bu anlayışta sanat eseri *haz* aracı olarak düşünülür. Aynı zamanda, sanat ile *hakikat* arasındaki bağlantı da göz ardı edilmektedir. Çünkü, estetik sanat anlayışında sanat, *doğru* veya *hakikatle* ilişkili değil, *duygu* ve *zihin* durumuyla ilgili olan bir noktada konumlandırılmaktadır. (Su, 2010:309) Ancak, burada değerlendirilen biçimiyle sanat, estetik anlayışın eleştirisini barındıracak biçimde *ontolojik* bir unsur olarak ele alınır. Buna göre sanat, yalnızca bir tür oyun değil, *hakikatin* –yani Varlığın- gizinin- açılmasıyla irtibatlıdır.

³⁰ *Aletheianın gizli kalmış olanın açığa çıkması* şeklinde tanımlanması, *şeyleri nasılsalar öyle görünmeye bırakmak* biçimindeki anlamıyla birlikte, fenomenolojik bakış açısıyla uyumlu bir yaklaşımı göstermektedir. Heidegger, *aletheia* teriminin ilk defa Aristoteles tarafından, *görünüşlerin* kendini ifşa etmesi, *mevcudiyete* çıkarak görünür hale gelmesi şeklinde anlaşıldığını söylemektedir. (Zimmerman, 2011:260)

Sanatın *Varlık*la irtibatı ve Aristoteles'in *dört nedeni* birbiriyle irtibatlıdır. Daha evvel ele alınmış olan dört neden (maddesel neden, biçimsel neden, devindirici neden, ereksel neden), Heidegger'e göre bir *birlik* oluşturan dört *kiptir*. Bu nedenler, nedeni olduğu şeylerin *mevcudiyette* olmasını, yani *burada olmasını* sağlayan kiplerdir. Yani, *belirenin belirişini* sağlayan nedenler olarak ifade edilebilir. Dört neden, Heidegger'in *açıklık* ve *aydınlık* olarak tanımladığı *belirışin* koşulu olan *anlamla* ilgilidir. Nedenler, *açıklıkta belirışin kipleridir* ve bir varolanın bu kiplerden *mesul olma biçimlerini* ifade etmektedir. (Direk, 2010, 108-109) Bu noktada, kavramların birbirinden nasıl ayrıldığını ortaya koyan, Heidegger'in yorumunu temel alarak yapılacak açıklama için temel teşkil eden bir diğer önemli kavram olarak *Entbergung* (açığa-çıkarma) mefhumunun ne anlama geldiği de önem arz etmektedir. Çünkü, açığa-çıkarmanın nasıl meydana geldiği, aynı zamanda modern teknolojinin *Gestell* (çerçeveleme)³¹ anlamında açığa-çıkarmasıyla, *poïesis* anlamındaki açığa-çıkmanın arasındaki farkı da ortaya koymaktadır. *Çerçeveleme (Gestell)*;

“Almanca açığa-çıkarma anlamına gelen *entbergen* fiilinin karşılığı. Açığa çıkarma teriminin nüansını anlamak için *entbergen* kelimesini bileşenlerine ayırabiliriz. “*Ent*” bir durumdan başka bir duruma geçmek, dönüşmek demektir. “*Bergen*” kurtarmak, geri kazanmak, barındırmak veya saklamak demektir. Bir araya getirildiklerinde *entbergen* fiili “koruyucu bir gizlenmişlikten açığa-çıkarmak, barınaktan çıkmak” gibi bir anlam içerir. Dolayısıyla açığa-çıkarmak, gizlenmiş bir şeyin ortaya çıkartılması, meydana getirilmesidir. Heidegger açığa-çıkarmanın farklı biçimler alabileceğini söyler; özellikle de erken Yunan toplumunun bir şeyi usulca göz önüne serer açığa-çıkarması, yani *poïesis* ile modern teknolojinin çerçeveleyen açığa-çıkarmasını karşılaştırır. Heidegger'e göre teknolojik açığa-çıkarma, zorlayan bir açığa-çıkarmadır... (Bolt, 2012:161)

³¹ Bolt'a (2012) göre *Gestell*; “varlığa görev verilmesini ve ona hakim olmayı içerir. Şeyleri sabit rezerve indirgeyen görevlendirme *Gestell*'in (çerçevelemenin) hükümlerine aittir. Çerçevelemenin en temel özelliği, şeyleri bir amaca hizmet eden araçlar olarak gören, yani araçsal bir düşünme veya bilme veya açığa-çıkarma biçimi içermesidir.” (163) *Çerçeveleme* de, *poïesis* gibi, varlığın açığa-çıkma biçimidir; ancak onunla *poïesis*ten farklı bir muhtevada bunu gerçekleştirir. Buna göre; “...çerçeveleme, şeylerin etrafına onlarda neyi, ne şekilde göreceğimizi, onlar hakkında ne düşüneceğimizi ve onları nasıl tasavvur edeceğimizi belirleyen bir çerçeve yerleştirir.” (Bolt, 2012:80) *Çerçeveleme* ifadesi, bu anlamıyla, *modern teknolojinin poïesis*ten kopmak suretiyle özünü kaybetmiş bir sanat, yalnızca araca indirgenmiş bir *üretim* halini almasını ve bu üretimin dünyayı bir *kaynak* olarak görerek ona hükmetme çabasını, dahası, onu *gasp etme* edimini belirtmektedir. *Modern teknolojinin hükmettiği dünya*, tam olarak bahsi geçen *çerçeveleme* anlamında bir *açığa-çıkmanın* oluşturduğu dünyadır. Öyle ki; “Heidegger'e göre, düşünce biçimimize onu çerçeveleyen bir açığa-çıkarma hükmettiğinde, diğer her türlü açığa-çıkarma olanağı dışarıda bırakılır.” (Bolt, 2012:82) Dolayısıyla, modern teknolojinin *açığa-çıkarma* biçimi, dünyanın anlamlandırılmasını bir tür *gasp* ve *denetleme* anlayışıyla temellendirmektedir.

Dört nedenden daha özsel olan unsur, Heidegger’de *Hervorbringen* (üretim) olarak ifade edilmektedir. Buradaki *üretim*, *poiesis* anlamındaki üretimdir. Yani, *mevcudiyete doğru bir ilerleyiş*, *mevcut olmayandan mevcudiyete* geçiştir. Bu şekilde tanımlanan *poiesis*, aynı zamanda, insan eliyle değil de, kendiliğinden bir mevcudiyete geçişi içeren *physis*le ters düşer gibi görünmesine rağmen, *physis* içinde de bulunmaktadır. İkisi de *mevcudiyete geçişi* ifade etmektedir; farkları ise *physis*teki *poiesis*in kendiliğindenliği karşısında, *zanaât* ile ortaya çıkmadaki *poiesis*in *zanaât*kâr ile açılmasının mümkün olmasıdır. (Direk, 2010:108-109) *Techne*nin *poiesis*le irtibatlandığı nokta da burada devreye girmektedir. *Techne*, Antik Yunan’da hem *poiesis* anlamında sanatı, hem de *alet yoluyla* üretmek anlamında *zanaâti* karşılayacak biçimde kullanılmaktadır. *Techne*nin *poiesis* özelliği göstermesi, onun *açığa-çıkma* anlamında bir meydana getirme olmasına bağlıdır.

Techne, *bilme* ile bağlantısı içinde *poiesis* olmaktadır. Çünkü *techne*, sanatsal ya da zanaâtsal bir *etkinlik* veya *pratik bir uygulama* değildir. *Techne*, bilmenin bir kipidir; ancak *teoria* etkinliğiyle elde edilen *episteme* anlamında değil, *eidetik olanın*, *eidosun görülmesidir*. *Eidosun* görülmesi, onun *mevcudiyetinin* farkına varılmış olmasını ifade etmektedir. Bu anlamıyla ele alındığında *techne*, bir bilme kipi olarak, *poiesis* minvalinde *açığa-çıkarma*nın özelliklerini taşır. (Direk, 2010:110) Heidegger’e (1998) göre: “poietik-olan, hakikat-olanı, Platon’un *Phaidros*’ta *to ekphanestaton*, yani en saf şekilde parıldayan şey dediği şeyin görkemliliği içerisine taşır. Poietik-olan, her sanata, güzel-olan halinde mevcudiyete-çıkmanın her gizini açışına, bütünüyle nüfuz eder.” (81) Antik Yunan’daki anlamıyla *techne*, hakikatin sanatla birlikte mevcudiyete çıkışını ifade edecek biçimde, yani *poietik* bir üretimi de içerecek bir anlamla kullanılmıştır.

Ancak, *techne*nin ilksel anlamı, modern düşünce içerisinde kaybolmuş, onun yerine *araçsallaşmış* bir muhtevayla ele alınmıştır.

Ama bir ustanın edimlerini ve becerilerini tanımlayan bir terim olarak anlaşıldığında, *techne* araçsal bir anlam kazanır, bir amaca hizmet eden bir araçtır. Araçsal olarak düşünüldüğünde *techne* kontrol eden bir *açığa-çıkarma* özelliği kazanır. *Techne*’deki ikircikliğin sebebi, bu kontrol etme ve hakim olma eğilimidir. (Bolt, 2012:85)

Bu tanım, *modern bilimin teknik anlayışını ifade eden bir kaynaktır. Modern teknik, meydan okuyucu gizini açma* olarak ifade edilebilir. Amacı, karşısına aldığı *doğayla mücadele ederek, her şeye kullanım* amacına uygun bir biçimde el koymaktır.

Heidegger, modern tekniğe hakim olan gizini-açmanın, *poiesis* anlamında bir açığa-çıkmadan farklı olduğunu ifade etmektedir. Bu farklılık, Heidegger'in verdiği *yel-değirmeni* ve *maden* örneğiyle oldukça anlaşılır olmaktadır. Modern teknoloji öncesinde, yel değirmeninin rüzgâr gücüyle elde ettiği enerji, madenlerin işletilmesiyle elde edilen enerjiden farklıdır. Yel değirmeninin işleyiş biçimi, rüzgârın gücünü kullanarak enerjiyi *kullanmak* biçimindedir; dolayısıyla, enerjinin elde edilmesi rüzgârın doğal faaliyetine bağlıdır. Bununla birlikte, yel değirmeninden elde edilen enerji, bir kilit altında depolanmak üzere tutulmamaktadır. Madenden elde edilen enerji ise, insanın toprak parçasına *meydan okumasıyla* ortaya çıkmaktadır. Yeryüzünün³² kendi gizini-açması, bir kömür madeninin aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bu işlem, insanın toprağı ekip ürün elde etmesinden farklıdır. Toprakten elde edilen ürün, onun düzene sokulmasını gerektirir; bu da *ihitimam göstermek* ve *bakımlı tutmak* anlamına gelmektedir. Maden kaynağından enerji etmek için yapılan işlem ise, *düzene sokmanın* ötesinde, *doğaya saldırıyı* içermektedir. Bahsi geçen *meydan okuma*, bu şekilde gerçekleşmektedir. (Heidegger, 1998:55-56) Tarımsal üretimin eski biçimi, *poiesis* anlamında bir açığa-çıkmağa müsaade etmektedir. Zira, bu işlemde yapılan, toprağın doğal işleyişine müsaade eden, yalnızca toprağın ürün verme görünüşünün mevcudiyete gelmesi için ona imkân tanıyan bir insanın denetleyici ve meydan okuyucu edimi

³² Heidegger, *yeryüzü* ile *dünya* arasında bir tür çekişmenin olduğunu söylemektedir. Yunan Tapınağı örneğinde, tapınağın kayalıklar üzerinde öylece durduğunu ve kayalıkların da tapınağa destek olduğunu ifade etmektedir. Ancak buradaki ikilik, basitçe madde-form (zemin-bina) ayırımına dayanmaktadır. Zemin, aynı zamanda binanın fırtınaya karşı orada durmasını sağlayarak *fırtınayı görünür* kılar. Taşın parlaması, güneş sayesinde olmaktan daha başka bir anlamı karşılar; taş parlayarak günün ışığını, günün ve gecenin aydınlığı ve karanlığını öne çıkartmaktadır. (Bolt, 2012:52) Yeryüzü ile dünya arasındaki mücadele, tam da bahsi geçen zemin-biçim arasındaki ilişkide var olmaktadır. Mücadele, yeryüzü ile dünya arasındaki çizgidir. Dolayısıyla, bahsi geçen mücadele, bir tür *birliğı* ifade etmektedir. Bu birlik (*Gestalt*), hakikatin kendini *form* olarak ortaya koymasıdır. Dünya bir açılış, yeryüzü ise bir kapalıdır. Bu nedenle, hakikatin kendisini *form* biçimine sokması gerekmektedir. (Direk, 2010: 115) Yeryüzü ve dünya arasındaki bu ilişki, *mevcudiyete* gelişin, sanatla bağlantısı açısından önem teşkil etmektedir. Sanat eseri, bu mücadeleyle birlikte *mevcudiyete* gelerek ortaya çıkmaktadır. Çerçeveleyen-açığa-çıkarmanın *poiesis* anlamındaki üretimden kopuşu, yeryüzü ve dünya arasındaki bu ilişkinin farklı biçimde algılanmasıyla irtibatlıdır.

değildir. Maden kaynaklarından enerji elde etmek ise, aksine, denetlemeyi ve gasp etmeyi gerektirmektedir; bu anlamda *çerçeveleyici-açığa-çıkarma* biçiminin bir örneğidir. Dolayısıyla, *technen*in Antik Yunan’da olduğu gibi *poiesis* olarak açığa-çıkması, modern dünyanın Kartezyen özne bakışı ve modern teknolojinin müdahaleci yaklaşımı ile ortadan kalkmıştır.

Heidegger’in ortaya koyduğu modernizm eleştirisi, modern teknolojinin yalnızca işe yarar araçları üretmekle ilgili olduğu düşüncesini bozmaktadır. Zira, Heidegger’in teknolojiyi ele alışı, daha önce bahsi geçen *ontolojik farkı* da vurgulamakta; varolanlarla ilgilenen insanın Varlık hususunu unutmuş olması gibi, teknolojinin ve üretimin *ontik* alandaki işlevine odaklanan insan da özdeki *poiesisi* ve varlığın bu anlamda açığa-çıkışını unutmuştur. (Bolt, 2012:78) Dahası, *çevrçeveleyen-açığa-çıkarma*nın hüküm sürdüğü modern dönem, aynı zamanda *insanı* da bir kaynak olarak görmektedir. İnsanın da bu özü kaybolmuş üretimin bir parçası olmasıyla birlikte, *Varlığı* anlama potansiyelini yitirmektedir. (Bolt, 2012:82) O halde, teknolojinin hakim olmaya ve denetlemeye dayalı anlayışı bir tür *kriz* yaratmaktadır. Bu noktada önem arz eden soru, bahsi geçen *krizin* nasıl aşılabileceği sorusudur.

Husserl’in *kriz* analizinde, Avrupa’nın içinde bulunduğu durumun nedeni olarak *akıl* ve *doğanın* birliğinin bozulmasını öne çıkarmaktadır. Bu, bilimin felsefeden kopmasına neden olmuştur. Dolayısıyla krizden çıkmanın yolu, felsefeye dönüş olmalıdır. Ancak, Heidegger’e göre, insanın bir tür *el-altında-olan* halini aldığı ve teknolojik terimlere indirgendiği, bunun neticesinde de *ontik* alanla (varolanlarla) ilgilenerek *ontolojik* olanı (*Varlığı*) unuttuğu modern teknoloji çağının krizi felsefeyle değil, *sanat* ile aşılabılır. Ancak, sanatın da Antik Yunan’daki *technede* olduğu gibi, manipüle edici olmayan, denetlemeyen ve hükmetmeye dayanmayan, şiirsel ve hakikati olduğu gibi açığa-çıkaran bir sanat olması gerekmektedir. (Su, 2010:303-304) Sanatın *hakikatle* olan bu pozitif irtibatı, krizin aşılması için bir umut olmaktadır.

Heidegger, bu şiir, sanat ve *düşünce*de gerçekleşecek bir dönüşümü, krizden çıkışın koşulu olarak görmektedir. “Sanat gerçekleşir ise yani bir başlangıç ise, bu tarihe bir itki olur, tarih yeniden başlar.” (Heidegger, 2011:73.) Ancak, bu dönüşüm, *eserin* etkisinin kişiyi *yurtsuzlaştırıcı* bir etki yapacak kadar önemli bir eser olmasıyla mümkündür.

Heidegger’de böylesine bir üretimi ifade eden *sanat eseri*, *olandan daha olan* (*das Ungeheure*) şeklinde tanımlanmaktadır. Eser, karşımıza çıktığında, dünya algımıza müdahale eder ve hakikatle olan ilişkimizi bambaşka bir şekle büründürür. (Direk, 2010:116) Burada önemli olan husus, sanat eserinin yaratacağı bu muazzam etki karşısında insanın takınması gereken tutumdur. Bu tutum, eserin yarattığı *açıklıkta*, kişinin müdahale etmekten kaçınması ve onun hakikatinin farkında olarak muhafaza etmektir. Buradaki *muhafaza etme* edimi, *bilmeyi* içermektedir. Dolayısıyla, eserin hakikatini görmek ve böylece onun varlığa gelişine tanıklık etmek gerekmektedir. Bu aynı zamanda *Dasein* (*orada-olmalık*) ile ilişkili bir durumu ifade etmektedir. Çünkü *Dasein*, bu değişimde bulunan insanın *özgürlük*le irtibatında açık hale gelir. Bu açıdan; “özgürlük *das Ungeheure*’ye maruz kalmak istemidir aslında. Eserde tezahür edene maruz kalabilmek, ona bir mal olarak sahip olmak değil, bilme manasında esere sahip çıkmaktır.” (Direk, 2010:120) O halde, *poiesis*in varlığı, yalnızca bir üretim meselesini değil, modern düşüncenin ve günümüz teknolojik dünyasının krizini aşmak adına bir imkânı ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere, Aristoteles’in *doğruya ulaşma* yollarından birisi olarak tanımladığı *sanat* (ve zanaât), bir üretim olmanın ötesinde anlamlar taşımaktadır. Aristoteles’in *techneyi* doğruya ulaşma yollarından birisi olarak ifade etmesi, Heidegger’in metafizik ve modern düşünceye yönelttiği eleştirilere de dokunmaktadır. Doğruya ulaşmak, *poiesis*le irtibatlı olan *techne* söz konusu olduğunda *Varlığın meydana gelişinin*, bir diğer ifadeyle *hakikatin gizinin-açılmasının* ifadesi olmaktadır. Böylece, ontolojik mânâda *hakikate* maruz kalmak, onun *bilgisini* haiz olmak mümkün olmaktadır. Bu bilgi, *ebedî* ve *ezelî episteme* anlamında bilgi değildir. *Poiesis*in bilgisi, ontolojik farkın modern düşüncede *varlığın unutuluşunu* ortadan kaldıracak olan, varlığın kendini olduğu gibi göstermesi anlamında (yani *aletheia* anlamında) *hakikatin* bilgisidir.

3.2. PHRONĒSĪS VE KARAR

*Phronēsis*in en önemli işlevi, onun *karar* ile olan irtibatı olarak ifade edilebilir. Aristoteles’in kullandığı anlamda *phronēsis*, etik alanında bireysel bir karar sürecini, *boulesis* sonucunda ulaşılan *prohairesisi* doğru kılan bilgeliktir. *Phronēsis* ile yapılan

tercih, kişinin *erdemlilik* vasfına kavuşmasını sağlayan unsurdur. Bu erdemler, *karakter* erdemleri olarak adlandırılmakla birlikte, düşünce erdemleri olan *phronēsis*le ve – dolaylı olarak- *sophia* ve *noûs* ile bağlantılıdır. Kişinin karakter erdemlerini haiz bir yaşam sürmesini sağlayan *boulesis* ve *prohairesis*, aynı zamanda, Aristoteles’in *erdemlerin bütünü* olarak tanımladığı *adaleti* de getirmektedir. En iyi türü *erdemlilerin arasında* görülen *dostluk*, adaletle birlikte ele alındığında *bir arada yaşamının* en temel unsurlarından biri olmaktadır. O halde, Etik başlığı altında irdelenen karar verme sürecinin *polis* ile ilgili olduğu aşamada ise bireysellikten toplumsal düzleme geçilmiştir. Bu geçiş, adalet ve dostluğun varlığıyla şekillenen, ruhun en yüksek amacı olarak tanımlanan *eudaimoniayı* tüm toplum adına yakalamanın ifadesi olmaktadır. Politikanın önemi, bu amaca ulaşma yolunda verilecek kararlar, bu kararları mümkün kılan politik sistemler ve bu sistemin hem yürütücüsü hem de nesnesi olan vatandaşların eğitimi ve erdemli yaşama yönlendirilmesi noktalarında öne çıkmaktadır.

3.2.1. *Boulesis* ve *Prohairesis*

Aristoteles’in etik metinlerinde, hem karakter erdemleri hem de düşünce erdemleri ele alınmaktadır. Bu erdemlerin işleyişi birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Karakter erdemlerinin etik alanı içinde konumlandırılışı, öncelikli olarak ruhun *doğal yapısı* ile ilgilidir. Karakter erdemleri, Aristoteles’in etik araştırmasında önemli bir yer tutar, çünkü ona göre pratiğe dair olan karakter erdemleri, *pratik bir araştırma olan* etik araştırmasının bir parçası olmalıdır.

Erdemli bir yaşam sürmek, en yüksek iyi olan *eudaimoniaya* ulaşmanın temel koşuludur. O halde, erdemli bir yaşam sürmek için ne yapmak gerektiğini bilmek gerekmektedir. Aristoteles’in teorik araştırmalar ile pratik araştırmalar arasında yaptığı ayırım, bu noktada önemli bir hususu açığa çıkarmaktadır. *Nikomakhos’a Etik* metninin ikinci kitabında belirttiği üzere, bu metinlerde yapılan araştırma teorik değil pratik bir araştırmadır. NU nedenle araştırmanın sorusu *erdem ne olduğu* değil, *erdemli bir yaşamın nasıl sürüleceği* sorusu olmaktadır. Aristoteles’in ifadesiyle, “erdem ne olduğunu bilmek amacıyla değil, iyi olalım diye araştırma yapıyoruz; yoksa bunu ele almanın bir yararı olmazdı...” (NE, II, 1103^b27-30) *Boulesis* ve *prohairesis* de, bu

amaca uygun olarak, erdemli bir yaşam sürmenin gerekli temel etkinliklerini eyleme geçirmenin en önemli unsurları olarak ele alınmalıdır.

Aristoteles, erdemin (karakter erdemlerinin) türünü, insan ruhunda var olan üç temel unsur olan *pathos* (etkilenim), *dynamis* (olanak) ve *heksise* (huya) göre belirlemektedir.

Ruhta olup bitenler üç türlü –etkilenimler, olanaklar ve huylar- olduğuna göre erdem bunlardan birisi olsa gerek. Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem, hırs ve acımaya, genel ‘olarak’ da haz ya da acının izlediği şeylere ‘etkilenim’ diyorum; bunlardan etkilenebilmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayanlara ‘olanak’ adını veriyorum. ‘Huylar’ diye de etkilenimlerle ilgili olarak iyi ya da kötü durumumuza diyorum, örneğin öfkelenmeyle ilgili olarak, aşırı ya da gerekenden az öfkeleniyorsak kötü, orta şekilde öfkeleniyorsak iyi durumdayız. (NE, II, 1105^b19-28)

Aristoteles, erdemlerin *eylemle* ilgili olması nedeniyle, olanak ve etkilenim olamayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla, erdemler de *huy* olarak tanımlanmalıdır.

Karakter erdemlerinin elde edilmesi, tekrar eden bir eylemliliğe bağlıdır. Aristoteles’e göre bunun anlamı, onların ancak *alışkanlıkla* elde edilebilecek olmasıdır. Yani, karakter erdemleri, insanlarda doğal olarak bulunmamakta, ancak tekrar edilmek suretiyle *huy* halinde kişide bulunabilmektedir. Bu açıklama, aynı zamanda karakter erdemlerinin doğaya aykırı olarak da var olmadığını ifade eder. O halde, insanın karakter erdemlerine sahip olabilmesini sağlayan *potansiyeli* mevcuttur ve tekrarlanan eylemlerle birlikte bu potansiyel *aktüel* hâle getirilebilmektedir. Diğer bir ifadeyle, *olanaklarını* taşıdığımız erdemler, eylemle birlikte etkinliğe dönüşmektedir. (NE, II, 1103^a25-1103^b2) “Tek cümleyle söylersek, benzer etkinliklerden benzer huylar oluşur.”. (NE, II, 1103^b22-23) Bu ifade, yalnızca erdemli eylemin bizi erdemli kılacağını göstermekle kalmaz, aynı zamanda erdemsiz ya da kötü eylemlerin de bizi kötü kılacağını gösterir.

Aristoteles’e göre *haz* ve *acı*, insan eylemlerini yönlendiren etkin unsurlardır. Kişilerin haza yönelmek ve acıdan kaçınmak adına eylemde bulunmaları, erdemli eylem ile kötü eylem arasındaki seçimin temel motivasyonlarından: “...kötü karakter ya da erdemli karakter kimi haz ve acıların peşinden koşmakla ya da onlardan kaçmakla oluşur.” (EE, II, 1222^a5-7) Ancak, bu durum, yalnızca hazzın peşinden gitmek ve acıdan kaçınmak anlamında salt bir hazzı görüşü ifade etmemektedir. Çünkü, yapılan tercihin uygun bir

tercih olması, aynı zamanda haz ve acı ile ilgili eylemlerde *uygunluğu* bulmakla ilgilidir. Bu nedenle, *doğru tercih* için, gerektiğinde hazdan vazgeçmek, gerektiğinde birtakım acılara katlanmak gibi tercihlerin de yapılması da gerekmektedir. Bu nedenle, “gerek erdem gerekse siyaset konusunda yapılan her araştırma haz ya da acıyla ilgilidir; bunları iyi yönde kullanan iyi, kötü yönde kullanan ise kötü olacak.” (NE, II, 1105^a14-17) Bir huy edinme veya alışkanlık kazanma olarak tanımlanan davranışlar, bu nedenle çocukluktan itibaren *haz* ve *acı* temelinde şekillenmekle birlikte, bunların üzerindeki hâkimiyet noktasında *boulesis* ve *prohairesis* ile bağlantılı hale gelmektedir.

Aristoteles’e göre, eylemde bulunan kişilerin *adil* ve *ölçülü* bir şekilde eylemiş olması için birtakım özellikleri taşıması gerekmektedir. Bu özellikler; kişinin yaptığını *bilerek yapması*, *tercih ederek* yapması ve *emin* ve *sarsılmaz* bir şekilde yapması özellikleridir. (NE, II, 1105^b1-3) O halde, Aristoteles’in erdemli eyleme yüklediği vasıf, onun bilinçli bir şekilde *tercih* edilmiş olmasıdır. Aristoteles’in ifadesiyle: “demek ki, adil ve ölçülü davranana değil, adil ve ölçülü kişinin yapacağı şekilde bunu yapana adil ve ölçülü denir.” (NE, II, 1105^b3-5) Erdemlerin, yapıp etmeyle ilgili *huy*lar olduğu ifade edilmektedir. Ancak, bahsi geçen *huyun* ne türden bir huy olduğu da önemlidir.

Aristoteles, buna *erdemle* bağlantılı olarak yanıt verir; çünkü erdem, iyiye ulaşmanın koşuludur. Aristoteles’e göre: “her erdem neyin erdemi ise, onun iyi durumda olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlar. ... Bu her şeyde böyleyse, insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı.” (NE, II, 1106^a18-23) Aristoteles, erdem *boulesis* ve *prohairesis*le ilişkisini de bu noktada kurmaktadır.

İsteyerek yapılan eylemler, *tercihle* ilgili olabilmekteyken, tercih de *erdemle* ilgilidir. Ancak, *isteyerek yapılan* ifadesi, *tercihten* daha geniş kapsamlıdır. Çünkü, isteyerek yapılanlar, akıl sahibi olmayanlar (hayvanlar gibi) için de geçerli olabilmektedir. Onlarda, *arzu* ve *tutku* bulunabilir. Tercih ise, yalnızca *akıl sahibi olan* olanlarda bulunabilen bir unsurdur. Dolayısıyla, tercih ve arzu da birbirinden farklıdır. *Kendine egemen olan kişi*, yani arzularının ve tutkularının peşinden giden kişi, tercihle davranan kişi olmak zorunda değildir. Arzu, *hoş olanla* ilgiliyken, *tercih* kendine hakim olmayı gerektirmektedir. (NE, III, 1111^b4-19)

İstenme/istenç mefhumu da *tercih* ile yakın anlamlı bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak, iki kavram, birbirinden farklı durumları işaret eder. Tercih, nesnesi bakımından *isteme* ile de ayrılmaktadır. İsteme, *olanaksız* olan şeylere yönelebilmekteyken, tercih *yalnızca olanaklılık dahilindedir*. Bu anlamda, “isteme daha çok amaçla, tercih ise amaca götüren şeylerle ilgili.” (NE, III, 1111^b25-27) İstemeye konu olan şey elde edilmek istenen hedefi ifade eder: “... tercih, akılla ve düşünmeyle yapılır; nitekim adı bile [*prohairesis*] ‘başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği’ anlamına geliyor.” (NE, III, 1112^a15-17) O halde şöyle ifade etmek mümkündür; *tercih*, imkân dahilinde bulunan bir amacın, aklın yol göstericiliği sayesinde *etkin* hala gelmesini sağlayan *eylemi* ifade eder.

Bu noktada, *prohairesisin boulesis* ile temellenmesi gerekliliği önem kazanmaktadır. Çünkü, enine-boyuna düşünülen şeyler, tercihe konu olan şeylerle doğrudan ilişkilidir.

Demek ki biz, elimizde olan ve yapılabilecek şeyler üzerinde enine boyuna düşünürüz. Nitekim nedenlerin doğa, zorunluluk, rastlantı, bir de us ve insan aracılığıyla gerçekleştirilebilecek her şey olduğu görünüyor. Her insan, kendi aracılığıyla gerçekleştirebilecekleri şeyleri enine boyuna düşünür. ... ancak bizim aracılığımızla olan ama hep aynı biçimde olmayan şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz... Amaçlar üzerinde değil, amaçlara ulaştıran şeyler konusunda enine boyuna düşünürüz. (NE, III, 1112^a31-1112^b11)

Boulesis ve *prohairesis* kavramları, süreç açısından düşünüldüğünde aynı düzlemde yer almaktadır. Ancak, aralarında zamansal bir fark bulunmaktadır. Çünkü, tercih edilen şey, *belirlenmiş*, yani *karar verilmiş* olandır. Enine-boyuna düşünme ise, bu sonuca varmayı sağlayan bir süreci ifade eder. Aynı zamanda, enine-boyuna düşünülerek tercihe konu olan süreç, olanaklılık dahilindekilere ilişkin olmak zorundadır. (NE, III, 1112^b20-25) İstenen amaç, enine-boyuna düşünülerek tercih edilenler de araç olduğuna göre, bu türden tercihe göre yapılan eylemler de *isteyerek yapılan eylemler* olmaktadır. Erdemli eylemler de bu noktayla bağlantılıdır; hem erdem hem de kötülük *tercih edilerek* yapılabilmektedir. (NE, III, 1113^a15-21) Kötülüğün *tercihe* bağlı olması noktası oldukça önemlidir. Bu ifadeyle ortaya çıkan, Sokrates ve Platon’da *bilgi* ile *erdem*in eşitlendiği anlayışın tersine bir görüntü çizmesidir. Zira, Aristoteles’in *kötülüğün tercih edilebilir* olması, *bilgisizlikten* kaynaklanmamaktadır. Bilgiye sahip olmak, zorunlu olarak *erdemli* olmayı, yani kötü olmayı getirmez. Bilgi, *eylemi* zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkarmaz. Yalnızca, eylemin *erdeme* uygun olarak ortaya

çıkmasının *sağlayıcısı* olarak işlev görebilir; eylemek ya da eylememek kişinin *tercihi* ile etkin hale gelmektedir.

Kişinin iyi olmasını sağlayan erdem, ortanın tercih edilmesiyle ilgilidir. Aristoteles'e göre; "her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçır, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil; bize göre orta olandır." (NE, II, 1106^b5-7) Bu noktada *boulesis* ve *prohairesis*in hedefi de tanımlanmış olmaktadır. Karakter erdemlerine sahip olmanın gerekliliği olarak ifade edilebilecek eylemler, koşullara *uygun* olarak, *aşırılık* ve *eksiliği* değil, *ortayı* tercih etme şiarıyla yapılacak eylemlerdir. Önem arz eden nokta ise, bu ortanın *sabitlik* ifade etmemesi ve *bize göre* orta olmasıdır.

Orta olarak ifade edilen, aşırılığı ve eksikliği halinde kaçınılması gereken unsurlar, haz ve acılardır. Ancak, bazı durumlarda *orta olan*, aşırılık ve eksikliğin ortası değil, yalnızca bir taraftır. Bunlarda kötü olan kendisi olarak kötüdür. Burada, aşırılık veya eksiklikten söz edilmesi mümkün değildir. Örneğin, zina yapan kişi açısından eksiklik veya aşırılık söz konusu değildir, çünkü zina yapmak kendi başına kötü olan bir eylemdir. (EE, II, 1221^a14-30) Ortayı tercih etme süreci, yani *boulesis* süreci sonucu varılan *prohairesis*, erdemli eylem bağlamında değerlendirildiğinde *isteyerek yapılmış* olmayı gerektirmektedir. Bu, erdemın sahip olması gereken üç temel özellikten *bilerek yapmak* unsuruyla da ilgilidir.

Aristoteles'e göre, her şey için *ilk neden*, devinimi başlatan ilkedir. Bu yaklaşım hem fizik ve metafizik metinleri açısından hem de *insan* açısından aynıdır. Çünkü, insan da bu anlamda bir ilke ve başlangıç olarak ifade edilebilir. Bunun nedeni ise, *eylemin* bir tür *devinim* ve *değişme* olmasıdır. (EE, II, 1219^b15-27) Dolayısıyla, bir eylemin erdemli veya kötü eylem olarak tanımlanması için, *başlangııcı elimizde olan* etkinlikler olmasıyla mümkündür. Başlangııcı elimizde olmayan şeyler, ya bilgisizlikten, ya zorla, ya da istemeden yapılan eylemler olmakla, sorumluluk noktasında tartışmaya açık olmaktadır.

Erdemli eylemler, *bilerek* ve *istenerek* yapılmalıdır. Rastlantısal olarak yapılan eylemler iyi veya kötü olmasına bakılmaksızın erdemli ya da kötü eylemler olarak tanımlanamazlar. O halde, *bilgisizlikten dolayı yapılan* eylemler, kişinin sorumlu

tutulabileceği eylemler olamayacaktır. Bu noktada, bilgisizlikten dolayı eylemi yapan kişinin, bu eyleminden *pişmanlık* duyup duymadığı önem arz etmektedir. Bilmeden kötülük yapan kişi, eyleminden dolayı *pişmanlık* hissediyorsa, buna *istemeyerek yapılan eylem* denilmelidir. *Pişmanlık* duyulmaması durumunda ise yalnızca *isteyerek yapılmayan eylem* şekilde ifade edilebilecektir. (NE, III, 1110^b1-19) Aynı zamanda, bilgisizlik nedeniyle yapılan eylemle, bilmeden –farkında olmadan- yapılan eylemler de aynı değildir.

Bilmeden yapılan eylemler, kişinin iradesi dışında gerçekleşen eylemlerdir. Örneğin, sarhoş birinin yaptığı kötü bir eylem, onun sorumluluğunu azaltacaktır. (NE, III, 1111^b25-27) Ancak, bu noktada önem arz eden husus, kişinin sorumluluğunun tamamen ortadan kalkmıyor olmasıdır. Çünkü, sarhoş olan bir kişi, sarhoş olmayı *tercih* etmiştir. Dolayısıyla, nihaî eylemin sorumluluğu tamamen ortadan kalkmamaktadır. *Bilerek tercih etmek*, hem iyiyi tercih etmek, hem de kötüyü tercih etmek söz konusu olduğunda öne çıkan bir husustur. Aristoteles’e göre, bilerek ve isteyerek *iyi* tercih edilmediğinde *erdemli* eylemden bahsedilemezken, *kötü* de bilmeden eylendiğinde *kötü* olarak ifade edilemez. (Ackrill, 1997:215) Erdemli bir eylemin gerekli şartlarından olan bilerek ve isteyerek yapma faaliyeti, *ortayı tercih etme* sürecinin *sorumluluk* vasfını göstermektedir. Dolayısıyla, Aristoteles düşüncesinde etik davranış *potansiyeliteyle* değil *aktüaliteyle* ilgili olmakla birlikte, *niyetin* de tamamen dışlanmadığını ifade etmek gereklidir. Bu anlamda, salt olarak bir sonuç etiği olmadığı, niyetin ve sonucun birlikte yer aldığı bir etik anlayışını olduğu görülmektedir. Bu anlayış, aynı zamanda erdemli eylemin, *bilgiyle* ve dolayısıyla *sophiayla* ilişkisini de göstermektedir. *Sophiadan* bağımsız olarak *phronēsisin* varlığından bahsetmek mümkün değildir.

Düşünüp taşınma her zaman mevcut alternatifler üzerinden olmaz. Bir başka deyişle, birden fazla seçeneğin varlığı şart değildir. Çünkü bouleusis “aklı başındalık” anlamındaki phronēsis kapsamına girmektedir. Aristoteles’e göre phronēsis akılla ilişkili olduğu halde ‘aklî’ değildir. Burada önemli olan akıl yürütmenin kendisidir. Phronēsis doğru akıl yürütme ve doğru karar verme yetisidir, tikel durumlarda ne yapılacağına bilgisi değil. Çünkü akıl yürütme de bir eylemdir ve hatta eylemlerin en özlüsüdür. Kısaca söylemek gerekirse phronēsis “pratik hakikat”i açığa çıkarmaktadır. İnsani eylem değişken olduğu için kati olmayan, belirsiz olan konulara ilişkindir. Bu konularda phronēsis sahibi olabilmekse tecrübe, yani zaman gerektirir. O halde “zaman”; eylem, durum ve kararın özünü oluşturur. (Ökten, 2014:307)

Boulesis ve *prohairesis*, *phronēsis* gerekli kılmaktadır. Bu, ruhun logoslu ve alogoslu kısımları arasındaki dengeyi ifade eder. Ruhun alogoslu ve *arzulayan* yanı, logoslu yanını dinlemek suretiyle *ortayı bularak tercih etme* imkânını elde edebilmektedir. Aristoteles'in ifadesiyle, "ölçülü kişinin arzulayan yanı akılla uygunluk içinde olmalıdır; nitekim ikisinin de ulaşmak istediği güzel olandır; ölçülü kişi de gerekenleri, gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzu eder; akıl da bunu buyurur, işte ölçülülük üzerine dediklerimiz bunlardır." (NE, III, 1119^b15-19) Aristoteles'e göre, *prohairesis* akla dayalı bir seçim olmakla birlikte, tamamen dünyevi bir seçimi tanımlamaktadır.

3.2.2. Erdemler, Adalet ve Dostluk

Aristoteles'te *erdemler*, karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olarak ayrılmaktadır. Düşünce erdemleri kişinin *doğruya* ulaşmasını, karakter erdemleri ise *eylemin iyi* amacına uygun olmasını sağlamaktadır. İşlevleri açısından değerlendirildiğinde ise, düşünce erdemlerinin yer aldığı *logoslu* yan, karakter erdemlerinin bulunduğu *alogoslu* yanın yönlendiricisi olmak durumundadır; böylece erdemler, bir arada işlemek suretiyle *eudaimonia* amacını mümkün kılmaktadır.

Etik metinlerinde ele alınan *karakter erdemleri*, *boulesis* ve *prohairesis* sürecinde tercih edilen *orta olmalara* karşılık gelmektedir. *Bize göre ortanın tercih edilmesi*, erdemün türsel olarak tanımını veren ifadedir. Erdem, "tercihlere ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur." (NE, II, 1106^b36-1107^a2) Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* ve *Eudemos'a Etik* metinlerinde karakter erdemlerinden örnekler vererek, tercihin farklılık arz eden koşullara uygun olarak nasıl gerçekleşmesi gerektiğini açıklamaktadır.

Orta olanlar eksiklik ve aşırılığa göre belirlenmektedir. Orta, uçlara karşıt, uçlar ise hem ortaya hem de birbirlerine karşıttır. Örneğin bir orta olan *cesaret*, eksiklik olan *korkaklık* ve aşırılık olan *cüretlilik* unsurlarının ortasıdır. Hazlar ve acılar söz konusunu olduğunda ise orta olma *ölçülülük*, aşırılık ise *kendini tutamazlık* olarak ifade edilir. Haz ve acı konusunda eksikliğe pek rastlanamasa da *duygusuzluk* denilebilmektedir. Para konusunda çeşitli ortalar mevcuttur. Para alıp verme konusundaki orta, aşırılık savurganlık, eksiklik ise cimriliktir. Para harcama konusundaki orta *ihtişam*, aşırılık

gösteriş budalalığı, eksiklik *eli sıkılıktır*. Aristoteles’in oldukça önem verdiği bir diğer orta ise *yüce gönüllülüktür*. Bunun aşırılığı *kendini büyük görme* ya da *kibir* iken, eksikliği *kendini küçük görmedir*. (NE, II, 1107^b1-1108^a10) Aristoteles’in orta olmaya dair verdiği örnekler, *karakter erdemlerinin* vasıflarını göstermektedir. Bununla birlikte *düşünce erdemleri* söz konusu olduğunda orta olan *uçlarda* aranmalıdır. Çünkü, düşünce erdemlerinde *uygun* olan, onlara olabildiğince fazla sahip olmaktır.

Aristoteles’te adalet kavramı hem bir erdemdir, hem de diğer tüm erdemlerle ilgili olması bakımından erdem bütünü olarak ifade edilmektedir. Çünkü adalet, yalnızca kişinin herhangi bir koşuldaki bireysel eylemini değil, aynı zamanda *polis* içerisindeki diğer insanların iyiliğini de kapsayan bir kavramdır. O nedenle, “adalet erdem bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik is kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür.” (NE, V, 1130^a5-10) Bunun da ötesinde, erdem başkalarıyla ilişkili bir huy olması durumunda aldığı isim olarak da tanımlanmaktadır. Bu bağlamda adalet –dostlukla birlikte- bireysel etik davranışın *biraradalık* ile *polise*, yani *politikaya* bağlanması için bir çimento işlevi de görmektedir.

Aristoteles Nikomakhos’a Etik’te, yapılabilecek iyilerin ucundaki, bir başka deyişle en üstündeki iyinin mutluluk (eudaimonia) olduğunu belirledikten sonra (NE, 1095a18), mutluluğun bir ruh erdemi olduğunu ortaya koymakta (NE, 1102a5) ve erdem ne olduğunu sormaktadır. Erdemleri ikiye ayıran Aristoteles, “kimi erdemlere düşünce erdemleri (dianoetike), kimine de karakter erdemleri (etike)” (NE, 1103a5) demektedir. Buna göre adalet bir karakter erdemidir. (Ökten, 2014:312)

Aristoteles’te adalet, bir yandan yasa ile ilgiliyken, diğer yandan eşitlikle ilgilidir. Adaletin yasa ile olan bağlantısı, onun biraradalık vasfında temellenmekte, aynı zamanda erdemlerin bütünü olması nedeniyle yasanın yol göstericiliğiyle de ilişkilendirilmektedir. Eğer yasalar, adalete uygun bir biçimde oluşturulmuşsa, erdemlerin gerektirdiği yönde buyuracak ve erdemi engelleyen davranışları da yasaklayacaktır. (NE, V, 1129^a27-1129^b1) Adaletin biraradalıkla ilgisi, başkalarıyla birlikte yaşamayı düzenlemesinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles, adaleti erdemlerin ve politik yaşamın içerisinde şu şekilde konumlandırmaktadır:

Kendi amacını kendinde en çok taşıyan erdemdir, çünkü kendi amacını kendinde taşıyan erdem kullanılmasıdır. Tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendinde değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanabilir, nitekim pek çok kişi

kendi işlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranamaz. (NE, V, 1129^b27-32)

Böylece adaleti etik argümanlarının politikayla birleştiği bir noktada konumlandırdıktan sonra, Aristoteles birtakım adalet sınıflandırmalarına başvurmuştur. Öncelikli olarak, dağıtıcı adalet-düzenleyici adalet ayırımından bahsetmek gerekmektedir.

Dağıtıcı adalet, *polis*in yurttaşları arasında onur ve zenginliğin dağıtılması bağlamında adalet anlamına gelmektedir. Dağıtıcı adaletin temelinde, yurttaşlarının kendisini hissedar olarak gördüğü bir yönetim anlayışı yatmaktadır. (Ross, 2011:328) Dağıtıcı adaletin işleyişini mümkün kılan şey, *eşitlik* anlayışıdır. Ancak, Aristoteles'in dağıtıcı adalet açısından tanımladığı eşitlik geometrik anlamda oransal bir eşitliktir. Yurttaşlar arasında sağlanacak eşitlik, eşit olmayanlara aynı oranda dağıtma anlamına gelmemelidir. Ona göre, bu türden, eşitsizler arası eşitlik anlayışı toplum için zararlı olacaktır. Eşitsizler arası eşitlik biraradallığı sağlamamanın ötesinde, biraradallığa zarar veren bir adalet anlayışına dayanarak huzursuzlukların ortaya çıkmasına neden olacaktır. (NE, V, 1131^a29-1131^b24) O halde, dağıtıcı adalet açısından önemli olan, *değere göre yararlanma* ilkesidir.

Düzeltilici adalet, en genel ifadeyle *alış-veriş*le ilgili problemlerin ortadan kaldırılması adına işleyen bir tür adaleti ifade eder. İsteyerek ve istemeyerek yapılan eylemlerin tamamı için söz konusu olmaktadır. Örneğin, borç verme veya satın alma gibi irade dahilinde gerçekleştirilen alış-verişlerde karşılaşılan problemler de; hırsızlık, zina veya tuzağa düşürme gibi istemeyerek/zorla ortaya çıkan alış-verişlerdeki problemler de düzeltilici adaletin konusudur. (NE, V, 1131^b25-34) Düzeltilici adaletin temelinde yer alan eşitlik ise *aritmetik orana* göre olan eşitliktir. Çünkü, bu adaletin konusu olan olaylarda, tarafların arasında çıkan anlaşmazlıklar bir tür hak ihlâli söz konusu olmaktadır ve bu durumda tarafların kişisel *değer*leri önem arz etmemektedir. Özetle söylemek gerekirse, düzeltilici adalet, taraflar arasında çıkan husumete neden olan *kâr-zarar* arasındaki dengesizliğin yargıca başvurularak giderilmesi sürecidir. (NE, V, 1132^b19-21) Kâr-zarar dengesinin gözetilmesi, adaletin *polis* düzleminde sağlanabilmesi açısından da oldukça önemlidir. Düzeltilici adaletin kavramsal çerçevesini de tanımlayan kâr-zarar dengesi, ticarî ilişkilerden kaynaklanmaktadır.

Aristoteles'e göre ticaret, toplumsal *uyumun* temel unsurlarından birisidir. Aynı alanda olmayan iki yurttaşın (örneğin, bir mimar ile ayakkabıcının) ürünlerini değiş-tokuş edebilmesi için gerekli olan ölçüt *para* ile sağlanmaktadır. Bu anlamda *paranın* kullanımı, toplumsal uyumu sağlayan bir orta olarak *adaletin* belirlenmesinde kilit bir rol üstlenmektedir. (*NE*, V, 1133^a17-25) Dolayısıyla Aristoteles'te dağıtıcı ve düzenleyici adaletin önemi, ticarî ilişkileri de kapsayacak şekilde, *polisteki* biraradalığın karşılıklı bağımlılık ile sağlanmasında yatmaktadır.

Aristoteles, adaletin *hukuksal* açıdan da iki başlık altında değerlendirilebileceğini öngörmektedir. Bu ayrım, *politik hukuk* ve *politik olmayan hukuk* (aile hukuku) arasındaki ayrımdır. Politika açısından bakıldığında, adaletin sağlanması için gerekli olan şey bir insanın değil, bir aklın yönetmesi gerekliliğidir. Bu yaklaşım, aynı zamanda *politik rejimler* tartışmasını da biçimlendirmektedir. Yöneticinin veya yöneticilerin kendi adına yönetmesi *kötü yönetimleri* ortaya çıkarırken, toplum için yönetmesi *iyi yönetimleri* meydana getiren ilke olacaktır. Yönetimin tüm toplumun iyiliğini gözetmesi, yöneticilerin *akılla yönetmesi* ile mümkün olmaktadır. (*NE*, V, 1134^a24-1134^b17) Aile hukukunda ise adalet veya adaletsizlikten bahsetmek oldukça zordur. Çünkü aile (*oikos* yaşamı), ev içindeki rollerin belli olduğu bir yapıdır.

Oikosta yetişkin erkek, *koca* olarak eşine, *baba* olarak çocuklarına, *efendi* olarak da köleye karşı hükmeden taraftır. Çocuk ve köle, akılla eylemeye muktedir olmamaları nedeniyle ailenin reisi olan yetişkin erkeğin yönetimine muhtaçtır. Aristoteles bu durumda adaletsizlikten ve adaletten söz edilemeyeceğini, çünkü çocuk veya kölenin kişinin kendisiyle aynı olduğunu söylemektedir. Kişi kendisine karşı adaletli veya adaletsiz olamayacağı için, bu ilişkilerde de herhangi bir hukuktan söz edilemez. Yalnızca, eşyle ilişkileri açısından bir hukuk söz konusu olabilir ki, bu da politik olmayan hukuku ifade eden ilişkidir. (*NE*, V, 1134^b18-1135^a5) Politik hukuk ve politik olmayan hukuk ayrımı, politika ile özel alan arasındaki ayrımı ifade etmekle birlikte, özel alanın sınırlarını hemen hemen yok denilecek kadar kısıtlı bir alanda tutmaktadır.

Aristoteles'in yaptığı son ayrım ise *doğal hukuk-uylaşımsal* (pozitif) *hukuk* ayrımıdır. Doğal hukuk, her yerde ve her zaman geçerli olan, doğaya göre işleyen hukuku ifade ederken; uylaşımsal hukuk, güncel konulara göre belirlenen, dönemin ihtiyaçlarını

karşılıyacak olan hukuktur. Ulaşımalsal hukukun kuralları her yerde geçerli değildir. Çünkü, bu kurallar *tek tek durumlar* için oluşturulmuştur. Bu nedenle de farklı bölgelerin politik sistemleri de ulaşımalsal hukuk normları temelinde farklılık göstermektedir. (NE, V, 1135^a8-15) Adaletin *doğal-ulaşımalsal* olarak ayrılması, presokratik dönemdeki *physis-nomos* etrafında dönen *sofistlere* ait argümanlarda da karşımıza çıkmıştır. Sofistlerin –özellikle ikinci kuşak sofistlerin- *doğayı* öne çıkarmak suretiyle insanların koyduğu *yasaları* keskin bir eleştiriye tabi tutmalarına karşın, Aristoteles’in yaklaşımında *ulaşımalsal hukukun* (yani *nomos* düzleminin) *phronetik* bir vasfa zemin açtığını söylemek mümkündür.

Adalet, bir karakter erdemi olması nedeniyle, erdemlerin taşınması gereken özellikleri bulundurmaya zorundadır. Bu nedenle, *tercih* edilmiş olması, yani *prohairesis* konusu olması gerekmektedir. Aynı zamanda, bir eylemin adaletli olarak adlandırılabilmesi için onun *kendisi için istenen* bir eylem olması da gerekmektedir.

Aynı şekilde, bir eylemin adaletsiz ya da *kötülük* olarak adlandırılması için de aynı özellikleri taşınması gerekmektedir. Aristoteles’e göre, önceden tasarlanmadan yapılan kötü bir eylemi *adaletsizlik* olarak adlandırmayız; o ancak *haksızlık* veya *haksız eylem* şeklinde ifade edilebilir. (NE, V, 1135^b20-25) Örneğin, kişinin sarhoş olması nedeniyle yaptığı kötü bir eylem adaletsizlik değil, haksızlık olacaktır. Bu nedenle, *haksızlık etmek* fiili, isteyerek yapılması mümkün olmayan bir eylemi ifade etmektedir.

Bu minvalde değerlendirildiğinde, bir eylemin *adaletli* veya *adaletsiz* olarak adlandırılabilmesi, onun *huy olarak* var olmasını gerektirmektedir. (NE, V, 1136^a11-1136^b14) Çünkü karakter erdemleri, rastlantısal bir şekilde oluşmamakta, ancak kişinin alışkanlık edinmesiyle var olabilmektedir.

Adalet ile *doğruluk* arasında da bir irtibat söz konusudur. Aristoteles’e göre *doğru* olan, *adaletli* bir şeydir. Ancak, yine de, iki kavram aynı şeyi ifade etmemektedir. Ona göre *doğru*, yasaların yetersiz kaldığı noktada yapılan müdahaleyle ilgilidir. Genel ilkelerle karar verilemeyen, *tek tek olaylarla* ilgili hususlarda yasanı düzeltmeyi sağlayan *kararlar* *doğru* olarak tanımlanmaktadır. (NE, V, 1137^b15-32) Bu durum, yasanın yanlış olduğu anlamına gelmez. Yalnızca, yasanın açıklamadığı münferit bir olay

karşısındaki yetersizliğin giderilmesini ifade eder. Aristoteles, doğruluğun adaletten daha üstün bir iyi olduğunu söylemektedir. (NE, V, 1138^a4-13) Bunun nedeni, doğruluğun, yasa anlamındaki *adalet*in yetersizliğinde devreye girebilen bir karar mekanizması olmasıdır.

Adaletle uygun davranış, kişinin hem kendiyse hem de *polis*le ilgilidir. O halde, adaletsiz veya kötü eylem de aynı şekilde hem bireyi hem de *polis*i ilgilendirmektedir. Öyle ki, kişinin kendine haksızlık etmesi de olanaksız olmakla birlikte; eğer birisi kendisine karşı kötü bir eylemde bulunuyorsa, bu da yine *polis*e karşı kötülük anlamına gelecektir. (NE, V, 1138^b7-13) Örneğin, birinin kendini öldürmesi durumunda, ortaya çıkan haksızlık bireyin kendine değil, *polis*e karşı haksızlık olarak ifade edilmelidir.

Görülen odur ki, *adalet* kavramı Aristoteles düşüncesinde *etik* ile *politikanın*, dolayısıyla *birey* ile *polis*in arasındaki bağlantı olması bakımından oldukça önemlidir. Hem kişinin erdeme uygun etkinliğini ifade eden, hem de bunu aşarak *polis*in erdeme uygun etkinliğini sağlayan bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. *Polise* dair olan *adalet* ise, yurttaşlar arasındaki ilişkilerin birçok farklı şekilde *eudaimoniaya* yönelmesini sağlamaktadır.

Adaletle birlikte *polis*in kendine özgü karakterini ve *bir arada* yaşamın koşullarını ören bir diğer kavram da *dostluk*dur. Dostluk, biraradalığı sağlamanın koşullarından biri olmakla birlikte, aynı zamanda *sorumluluk* meselesinin, yani birlikte-yaşamının *ihitimam* vasfını da taşımaktadır.

Aristoteles'te *dostluk*, *erdem* ya da *erdemle birlikte giden bir şey* olarak ifade edilmektedir. (NE, VIII, 1155^a20-23) Birlikte yaşamak için oldukça önemlidir, çünkü en temelde iki kişinin birlikte düşünerek eylemesi, bir kişinin düşünerek eylemesine göre *iyiye* daha yakın olacaktır. Aynı zamanda, dostluk kuran farklı kesimler, birbirlerinin *eksiklerini* giderme potansiyelini taşımaktadırlar. Örneğin, tecrübeleri nedeniyle *phronēsis*e sahip olmak noktasında gençlerden daha yetkin olan yaşlılar, dostluk sayesinde bu tecrübelerini gençlere aktarabileceklerdir. Benzer şekilde, gençlerin fizikî kuvvetleri de yaşlıların güçsüzlüklerine çare olacaktır. (NE, VIII 1155^a5-14) Böylece,

dostlukla örülen bireylerarası ilişkiler, toplumun bir bütün olarak, yani *polis* mahiyetine uygun olarak birlikte eylemesini sağlamaktadır.

Dostluk, hem toplumun bahsi geçen bağlamda birlikteliğini kuvvetlendirmektedir, hem de politikanın işleyişi için de kilit bir işlevsellik üstlenmektedir. Dostluğun *politika* için üstlendiği rol, onun *fikir birliği* benzeri bir muhtevaya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Adalet, erdemli bir yaşama uygun olan etkinlikleri huy olarak taşıyan kişilerde bulunduğu için, en iyi dostluklar da *adil kişiler* arasında kurulabilecek dostluklar olmaktadır. (*NE*, VIII, 1155^a20-29) Dolayısıyla dostluk, biraradalık ve politika için elzem olmakla birlikte, *erdem veya erdeme yakın bir şey* olarak *adaletle* de ilgilidir.

Dostluğun temelinde yatan itki, *sevmek* ve *yakınlık duymaktır*. Ancak, yine de, dostluklar farklı şekillerde oluşabilmektedir. Kişilerin birbirine yakınlık duymasının nedeni *haz* ya da *yarar* olabilmektedir. Haz nedeni için dostluk kuranlar, bunu *hoşluk* amacı için yaparlarken, yarar için dostluk kuranlar elde edecekleri bir *iyiyi* amaçlamaktadır. Aristoteles'e göre bu türden dostluklar *ilineksel* dostluklardır; bu nedenle de kalıcı olamamaktadır. (*NE*, VIII, 1156^b15-32) Haz veya yarara dayanan dostlukların ilinekselliği, bu dostlukların *amaçlarının geçiciliğine* neden olmakta; amacın ortadan kalkmasıyla birlikte dostlukların da ortadan kalkacağı ifade edilmektedir.

Aristoteles'e göre en iyi dostluk, *iyi olan ve erdeme uygun olarak birbirine benzer olan* kişiler arasında kurulacak dostluktur. Çünkü erdem, diğer dostluk türlerinin amaçları gibi geçici değil, kalıcıdır. Bu nedenle de dostluk da kalıcı olacaktır. (*NE*, VIII, 1156^b8-15) Dostluğun amacı onun niteliği bağlamında önem arz etmektedir. Bu nedenle de, bir *erdem ya da erdeme yakın bir şey* olarak tanımlanan dostluğun, diğer erdemlerde olduğu gibi *kendisi için istenen* bir şey olması gerekmektedir.

Böylece Aristoteles, temel olarak üç çeşit dostluktan bahsetmektedir; *hazza dayanan*, *yarara dayanan* ve *erdeme dayanan* dostluklar. Bunların en iyisi, *kendinde amaç* olarak kurulan ve bu nedenle de kalıcılık gösteren *erdeme dayalı* dostluklardır.

Bununla birlikte, *eşitliğe dayanan dostluk* ile *üstünlüğe dayanan dostluk* arasında da bir ayırım yapılmıştır. Eşitlik ile dostluk arasında oldukça güçlü bir bağ vardır. Bu bağ, hem benzer olanlar arasında dostluğun daha çok imkâna sahip olması nedeniyledir, hem de yarara ve hazza dayalı dostluklardaki karşılıklılık açısından işlevsel olmaktadır. Yani, eşitlik, öncelikli olarak *niceliğe* bağlıdır. Erdemlilikte tarafların birbirine benzer olması, haz ve yarar getirecek özelliklerde yakın seviyelerde bulunması ile *yakınlık duyma* mümkün olur ve bu da dostluğu başlatacak olan ilk nedendir. Diğer yandan *üstünlüğe dayalı dostluk*, toplumsal birlikteliğin, özellikle *politika* ile ilgili olarak, sağlanmasında oldukça önemlidir. Üstünlüğe dayalı dostluklar, aile içinde babanın oğluya, *polis* yaşantısında yaşlıların gençlerle, yönetim bağlamında yönetenlerin yönetilenlerle ilişkisi gibi çeşitli biçimlerde var olabilmektedir. Ancak bu dostlukların hiçbirisi birebir aynı değildir. Hem dostluğun kurulmasını sağlayan *nedenler* açısından, hem de dostluk ilişkilerinin yoğunluğu açısından farklılıklar mevcuttur.

Aristoteles'te dostluk mefhumunun biraradalıkla ilgisinin toplumlar bağlar açısından önemli olduğu ifade edilmektedir. Bununla birlikte Aristoteles, dostluğun *mekânsal* olarak da önemli olduğunu söyler. Eğer dostlar arasında mekânsal olarak uzak mesafeler bulunmaktaysa, *birlikte etkinlik* zorlaşacak, bu da dostluğun muhtevasını zayıflatacaktır. (NE, VIII, 1157^b5-15) O halde, dostluk ve birlikte yaşam arasında kurulan ve böylece *politikanın ortak yaşam* vasfıyla irtibatlanan bu ilişki, aynı zamanda vatandaşların *polis* içerisindeki mekânsal ortaklığını da gerekli kılmaktadır. Yani, ortak yaşamın mekânsal birlikteliğe duyduğu ihtiyaç, dostluk olgusunun işlevselliğiyle paralellik göstermektedir.

3.3. PHRONĒSĪS VE TAMAMLANMIŞLIK MESELESİ

İnsan ruhu, *logoslu* ve *alogoslu* yanlarının sahip olduğu farklı türde özelliklerle birlikte bir bütündür. Bu bütünlük, *logoslu* yanın *bilimsel* yanıyla *düşünüp-taşınan / tartan / hesaplayan* yanının sahip olduğu *düşünce erdemleri* ile temellenmektedir. *Düşünüp-taşınan* yanın erdemi olan *phronēsis*, *alogoslu* yanın iştah duyan/ arzulayan kısmını yönlendirdiğinde ise, *düşünce erdemine* bağlı *karakter erdemleri* ortaya çıkmaktadır. Böylece, doğal işi *erdeme uygun etkinlik* olan *insan*, kendine yeter ve kendi için istenen

en yüksek iyi olan *eudaimoniya* ulaşabilmektedir. Ancak, Aristoteles felsefesinde, hem evrenin işleyişi açısından hem de –özellikle- pratik alan açısından *talih* ve *rastlantı* oldukça önemli bir role sahiptir. Bu nedenle *phronēsis*, her an *boulesis* ve *prohairesis* işlevselliğini sürdürmek için etkin olmalıdır. Bu süreç, hayat boyu devam etmesi gereken bir süreçtir.

Erdemli yaşamla ulaşılan *eudaimonia*, kişinin kendi elinde olan içsel süreçlerle birlikte, *polis*in bir parçası olması nedeniyle birtakım dışsal düzenlemeleri de gerektirmektedir. Bu nedenle, *eudaimonianın* elde edilişi, *phronēsis*in birey düzeyinde üstlendiği rolün, *politika* düzeyinde de var olmasıyla tam anlamıyla mümkün olabilecektir. Bu noktada *politikanın* vasfı, *polis*in kendine özgü muhtevasıyla birlikte düşünülmelidir. *Polis*in anayasası vatandaşların *ortak yaşamını* erdemlere sahip olmaya yönlendirecek şekilde kurulmalı ve *eudaimoniayı ortak yaşamın ortak iyisi* olarak haiz olmayı sağlamalıdır. Bireyin etiğe dair süreçleri, politik süreçlerine dönüşmediği takdirde *tamamlanmadan* söz etmek de mümkün olmayacaktır.

3.3.1. *Eudaimonia* ve İyi

Aristoteles, *prohairesis*in belli türden bir seçim olduğunu söylemektedir. *Prohairesis*, biri tercihin yerine, diğerinin seçilmesini ifade etmektedir. *Prohairesis* kavramının parçaları da bu tanımlamayı işaret etmektedir; *hairesis* seçim anlamına gelirken, *pro* önce anlamına gelmektedir. Bu da, *prohairesis* kavramının hedeften önceki seçimlere işaret ettiğini göstermektedir. Yani tercih, başlangıcı elimizde olan, olduğundan başka türlü olabileceklerle ilişkin, *boulesis* ile ortaya çıkan bir tür iştah/arzudur. (*EE*, II, 1220^a38-1220^b22) *Boulesis* ve *prohairesis*in amaçla ilgili olması, amacın ne olduğunu sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* metnin girişinde, her sanat ve araştırmanın, aynı zamanda her eylem ile tercihin iyiyi arzuladığını, bu nedenle de *iyinin her şeyin arzuladığı şey* olarak tanımlandığını ifade etmektedir. Ancak önemli olan nokta ise, çokluk içerisindeki her türden amacın *kendisi için istenen amaç* olmadığıdır. Ona göre, bazı amaçlar, daha yüksek amaçlara ulaşmak adına tercih edilmektedir. (*NE*, I, 1094^a18-25) Örneğin, ekonominin amacı zenginlik, askerliğin amacı ise utkudur; ancak ikisinin

amacı da, pratikteki *baş sanat* olarak tanımladığı ve diğerlerinin amacını belirleyen *politikanın* altında yer almaktadır. Çünkü *politikanın* amacı, *insan için olan iyiye* ulaşmaktır ve bu amaca yönelik olarak, altında yer alan diğer dalların amacını – yasalarla ve eğitimle- belirlemektedir. Demek ki, yapılması gereken, en yüksek amacın belirlenmesi ve buna yönelik araçların tercih edilmesini zemin hazırlamaktır.

Aristoteles, *iyinin* üç farklı biçimde tanımlandığı söylemektedir. Laertios'a (2015) göre Aristoteles; “kusursuz bir yaşamda erdemli olmayı tek erek olarak koydu. Ona göre mutluluk üç tür iyinin bir araya gelmesinden oluşur: önem bakımından birinci diye adlandırdığı, ruhla ilgili iyiler; ikinci olarak sağlık, güç, güzellik ve bunun gibi bedenle ilgili iyiler; üçüncü olarak da zenginlik, soyluluk, ün ve bunun gibi dıştan gelen iyiler.” (219) Aristoteles'e göre *en başta gelen* ve *tam anlamda iyi olanlar*, *ruhla ilgili iyilerdir*. Çünkü, hem düşünce erdemlerini, hem de karakter erdemlerini taşıyan, kişinin kendine yeter bir biçimde *eudaimoniaya* yönelmesini mümkün kılan iyiler ruhla ilgili olanlardır.

Aristoteles'in, '*iyi nedir*' sorusuna yanıtı, en nihayetinde *eudaimoniadır*³³. *Eudaimonia* (mutluluk/iyi durumda olma), *politikanın* ve tüm yapılabilecek iyilerin en ucunda yer alan amaçtır. (NE, I, 1095^a14-20) Daha önce de belirtildiği gibi, *eudaimonianın* elde edilmesi, Aristoteles'in tanımladığı üç yaşam biçiminden (haz yaşamı, politika yaşamı, teoria yaşamı) *teoria yaşamıyla* –en yüksek anlamda- mümkün olmaktadır.

Eudaimonia, erdeme uygun etkinlikte bulunmaktır. Haz yaşamının *eudaimoniaya* yönelmeye muktedir olmadığı, aksine, erdemli yaşamı engellediğini söylemek mümkündür. Bu nedenle, hazzın *erdemlere* uygun bir yaşam doğrultusunda

³³ *Eudaimonia* kavramının etimolojik anlamı da, onun *mutluluk* ve *polis* bağlantısı açısından önem arz etmektedir. *Eudaimonia*, Antik Yunan kültüründe *daimon*, sahip olduğu özellikler açısından Tanrı ile insan arasında yer alan, cisimsiz bir güce verilen isimdir. Aynı zamanda, *Tragedyalarda* karşımıza çıktığı haliyle *vicdan* anlamını da karşılamaktadır. *Daimonun* vicdan vasfı, tragedyalardaki *koronun*, *iç ses* ya da *dış ses* olarak üstlendiği rolde somutlaşmaktadır. Vicdan olarak işlev gören *koro*, genellikle uyumun bozulduğu zamanlarda ortaya çıkarak, dünyanın *çokanlamlılığı* içerisindeki çatışmanın varlığını da göstermektedir. Sokrates'in *daimonu* koronun işlevine paralel bir anlama sahiptir. Ona göre *daimon*, hem vicdan vasfına sahip bir *iç ses*, hem de kişinin karakterinin inşasıyla ilgili bir tavrıdır. *Ethos* olarak *daimon*, başkaları tarafından görülerek, bireyin *kamusallığını* kurmaktadır. *Daimon*, kötü bir cin olabileceği gibi, iyi de olabilmektedir. *Eudaimonia* ise, *daimonun* yönünü iyi çevirmesiyle mümkündür. Aristoteles'te en yüksek iyi olmasıyla nihai amaç olarak tanımlanan *eudaimonia*, tek başına iyi bir ruh halini veya talihliliği ifade etmemektedir; o, kişiye hayatı boyunca eşlik edecek olan *daimonun* yönünü iyiye çevirmesidir. (Kalaycı, 2014:258-265)

sınırlandırılması ve kişinin bu anlamda kendine egemen olması (iradesine hâkim olması) gerekmektedir. Aristoteles'e göre kendine egemen olamama *haz düşkünlüğü*yle ilgili olsa da, aralarında fark bulunmaktadır. Kendine egemen olamayan kişi, *tutkularıyla eylediği* için bu konumdadır; bu eyleminin doğru olduğunu düşünmemektedir. Aksine, önündeki hoş şeyi izlememek gerektiğini düşünmesine rağmen izlemeye devam eder. Haz düşkünlüğünde ise kişinin önündeki hoş şeyi izlemek gerektiğini düşünerek, onu tercih etmesi söz konusudur. O halde, haz düşkünü *doxa* (sanı) nedeniyle, yani bilgisizlikten dolayı hazzı izlerken, kendine egemen olamayan kişi *bilgi* sahibi olmasına rağmen tutkularına kapılmaktadır. (NE, VII, 1147^b25-1148^a4) Dolayısıyla, kendine egemen *olan* kişi, akıl yürütmede tutarlı olan, *phronēsis*le eyleyen erdemli kişiyi ifade etmektedir. *Eudaimoniaya* ulaşmak için gerekli olan bilgelik, *kendine egemen olma* ve böylece hazzın ve tutkuların peşinden gitmemeyi gerektirmektedir. Aristoteles'e göre, "asıl anlamda bilgi varken ne tutku ortaya çıkar ne de bilgi tutkuyla güdülür." (NE, VII, 1147^b18-19) Bu nedenle, kendine egemen olamayan kişiler için *kötü* veya *adaletsiz* demek de mümkün değildir. Erdemde olduğu gibi, kötülük veya adaletsizlikte de önemli olan unsur, eylemin *tercih edilmiş* olmasıdır. Kendine egemen olamayan kişide, eylemin kötü ya da adaletsiz olmasına rağmen, akıl yürütme ilkesi korunduğu için kötülükten ve adaletsizlikten bahsetmek mümkün değildir.

Aristoteles, haz ve *iyinin* aynı şey olarak düşünülmesini eleştirerek, hazzın *eudaimoniaya* ulaştıracak olan *erdeme uygun etkinlik* şeklinde tanımladığı yaşamın bir *sonucu* olduğunu savunmaktadır. Aristoteles, hazzın başlı başına bir iyi olmadığı, yani *kendisi için tercih edilmesi gereken* bir iyi olmadığı ifade etmektedir. O ancak, başka bir iyiyle birleştiğinde *tercih edilebilir* olmaktadır; ki bu özellik, *kendinde iyi* olanın özelliği olamaz. (NE, X, 1172^b8-20) Bu nokta, aynı zamanda *eudaimonianın teoria yaşamı* ile ilgisini ve onun *tamamlanmışlık* vasfının önemini de vurgulamaktadır.

Hazzın kendine iyi olmaması, onun *kinesis* (devinim) ve *tam olmak* açısından buna uygun olmamasından da kaynaklanmaktadır. Aristoteles, hazzın bir devinim olmadığını, *tam* olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda devinim, bir evin inşa edilme sürecine benzer şekilde, tamamlanana kadar geçilen aşamalarına işaret etmektedir. Binanın inşa

edilmesi sürecinde, temelin atılması, kolonların yerleştirilmesi, çatının inşa edilmesi gibi çeşitli aşamalar bulunmaktadır. Haz, bu analojiye göre, an içinde tam olan, yani devinimin aşamalarına sahip olmayan, bitmiş bir bina gibidir. O, kusursuzluk yönünde tamamlanacak bir devinim değil, bir bütündür. (NE, X, 1174^b8-10) Bununla birlikte, *eudaimonia* hem bir etkinlik hem de ulaşılmak istenen bir sonuç olarak tanımlanmaktadır. (Kalaycı, 2014:257)

Aristoteles, her duyuma ve her düşünmeye göre *hazların* farklı olduğunu ifade eder: “her duyuma göre bir haz var; aynı şekilde her düşünme gücüne, her “*teoria*”ya ilişkin bir haz var. En hoş etkinlik ise en tam olan; en tam etkinlik de o etkinliğin altına girenlerin en erdemlisiyle ilgili iyi durumda olanıdır. Haz da etkinliği tamamlar.” (NE, X, 1175^b30-33) Dolayısıyla, erdemlerde de olduğu gibi, çokluk içinde olan *düşünülen*, *duyulan*, *karar verilen* ya da *teoria yapılan* şeylerin, *olması gerektiği gibi* olduğu durumda, bunlara uygun olan hazların da etkinlik halinde olacağını söylemek mümkündür. Bu durumda, hazzın bir iyi olmadığı gibi, bir amaç da olmadığını, ancak en yüksek iyi olan *eudaimoniaya* yönelen *erdemeye uygun etkinliğin* tamamlayıcısı olarak kendiliğinden ortaya çıktığını ifade etmek yerinde olacaktır.

Aristoteles’in ifadesiyle; “hazlardan her biri hangi etkinliği tamamlıyorsa o etkinlikle aynı doğada: Etkinliği, etkinliğe özgü olan haz artırır.” (NE, X, 1175^a28-33) Aynı zamanda haz, bir tamamlayıcı olmakla birlikte, iyi olan etkinliğin sürekliliğine dair verimi ve motivasyonu da arttırmaktadır. Böylece hazzın, hem etkinlikle birlikte gelen bir sonuç olduğu, hem de etkinliğin ortaya çıkmasını ve sürmesini destekleyen bir yardımcı olduğu söylenebilir. (Ross, 2011:355) O halde, haz yaşamının bir amaç olarak var olamayacağı, hazzın asıl amaca destek olan ve bu amaca eşlik eden bir sonuç olduğu görülmektedir.

Aristoteles, *eudaimonianın* bir *energeia* (etkinlik) olduğunu ifade etmektedir. Ona göre etkinlikler, *başkası için tercih edilenler* ve *kendi başına* (kendi için) *tercih edilenler* olarak iki şekilde var olmaktadır. *Eudaimonia*, *kendisi için istenen*, *kendine yeter olan* ve *sürekliliğe sahip* bir etkinliktir (Kalaycı, 2014:267) Kendi başına tercih edilenler, aynı zamanda *erdemeye uygun* olanlardır. Aristoteles’e göre *değerli olan şeyler*; “erdemli kişiye böyle görünendir. Her bir kişi için ise en çok tercih edilen etkinlik kendi huyuna

uygun olandır; erdemli kişi için erdeme uygun etkinlik en çok tercih edilen etkinliktir.” (NE, X, 1176^a15-20) Bu etkinlik, *politeianın* mekânsal imkânı içerisinde ortaya çıkabilmektedir.

Eudaimonia, *politik yaşamın* açtığı yolda, ancak, *teoria yaşamının* etkinliğinde tamamlanmışlığa ulaşabilmektedir. Nitekim; “tamamlanmışlığı içindeki (*entelekheia*) insan etik, politik ve teorik bir varlıktır. Politik yaşam insana bu tamamlanmanın yolunu açmaktadır, tamamlanmanın sağladığı şey ise mutluluktur.” (Kalaycı, 2014:266) *Erdeme uygun etkinlik* olarak *eudaimonianın tam olanı*, *teoria etkinliği*dir. Bu durum Aristoteles tarafından şöyle ifade edilir: “İmdi, *teoria* olduğu ölçüde mutluluk olur; daha çok *teoria* etkinliğinde olan kişiler için mutluluk söz konusudur; bu da rastgele değil, *teoria* yaşamına göre olur. O kendi başına değerli. Dolayısıyla mutluluk bir tür teori olsa gerek.” (NE, X, 1178^b33-1179^a33) Aristoteles’e göre *teoria*, akla en uygun olan ve bu nedenle de *phronēsis* ve *poiēsis* dair olan etkinliklerden daha üstte yer alan bir etkinliktir. Çünkü, insan ruhunun en yüksek etkinliği, *tanrısal olana* en yakın olan etkinliktir, ki bu da *teoriayı* göstermektedir. (NE, X, 1177^b13-16) *Teoria* etkinliğini en üstte ve *tanrısal olana* en yakın noktada konumlandırılmamızın sağlayan en önemli unsur, onun en çok *kendine yeter* olan etkinlik olmasıdır. Diğer etkinlikler, başkalarının da varlığını gerektirmektir. Oysa, *teoria etkinliğinde* bulunan *bilge* kişi, bunu olabildiğince kendi başına yapabilmektedir. (NE, X, 1177^b5-13) Aynı zamanda, *teoria etkinliği*, pratik alandaki etkinliklere göre daha *dingin* bir etkinlik olmakla da üstündür.

...erdeme uygun eylemlerden siyasetle ve savaşla ilgili olanlar büyüklük bakımından öne çıkıyorsa da bunlar *dinginlikle* ilgili değildir, bir amaca yönelir, kendilerinden ötürü tercih edilesi eylemler değildir. Oysa *us etkinliği* *teoria* ile ilgili olduğundan ötürü, erdemce farklılık taşır, kendisi dışında hiçbir hedefe yönelmez, kendine özgü bir haz taşır (bu da etkinliği *kamçılar*), kendine yeterlidir, *dingincedir*, bir insan için olabildiğince kesintisizdir, mutlu bir kişiye yakışan bütün öteki özellikler bu etkinliğe uygun görünür. (NE, X, 1177^b16-23)

O halde, *eudaimoniayı* elde etmeye dair en uygun yaşam biçimi, yaşamın tamamını kapsayan bir *teoria yaşamı* olmaktadır. Karakter erdemlerine dayanan *politika yaşamı*, *teoria yaşamından* sonra gelmektedir; çünkü Aristoteles *politikanın* konusu *insanî* etkinlikler olarak tanımlamaktadır. (NE, X, 1178^b7-16) Bu nedenle, *tanrısal etkinliğe* en yakın etkinlik olarak *teoria*, *eudaimonia* amacı bağlamında *politikanın* üstünde yer almaktadır.

Ancak, *teoria yaşamının politika yaşamından üstün olması*, bu iki alanın birbirinden bağımsız olarak var olması gerektiği anlamına gelmemektedir. Çünkü, Aristoteles'e göre *bilmek* ve *araştırmak* çok önemli bir unsur olmakla birlikte, sözlerin *yapmak* olmaksızın *iyiye* ve *güzele* ulaştırması da mümkün olamayacaktır. (NE, X, 1179^b16-20) O halde, erdeme dayalı *politika yaşamının* iki işlevinden söz etmek mümkündür: i) kişinin sürekli olarak *teoria yaşamı* içerisinde etkinlikte bulunamayacak olması nedeniyle, kendisine inmeye itildiğimiz ikincil bir mutluluk biçimi oluşturmaktadır, ii) daha yüksek bir konumda bulunan *teoria yaşamının eudaimoniasına* ulaşmaya yardımcı olmaktadır. (Ross, 2011:363) Bu noktada, *sophianın eudaimoniayla birincil ilişkisiyle birlikte, phronēsisin de –özellikle politika bağlamında- ne denli önemli olduğu vurgusu vardır.*

Phronēsisin politika bağlamındaki en önemli işlevi, polis vatandaşlarını kötünden alıkoymak ve onalara yasanın belirlediği, erdeme yönlendirecek bir eğitimi vermektir. Yasalar, genel anlamda, kişilerin her türden davranışını etkilemektedir. Bu etki, eğitime olduğu kadar, yasaların cezalandırma mekanizmasıyla da vatandaşları *kötüden uzaklaştırabilme* gücüne de dayanmaktadır. (NE, X, 1180^a1-24) O halde, *politikanın bu önemli işlevinin sophia ve phronēsisle birlikte nasıl ortaya çıkması gerektiği ve muhtevasında neleri barındırdığı hususu oldukça önemlidir.*

3.3.2. Bilgelik ve Politika: Ortak Yaşama Dair

Eudaimoniayı elde etmenin yolu teoria ve politikanın birlikteliğidir. Teoria ve politika ise, iki tür erdem olarak ifade edebileceğimiz sophia ve phronēsis ile etkin hale gelebilecek alanları tanımlamaktadır. Sophiaya sahip olan kişinin sahip olduğu bilgi, phronēsisle sahip olmanın getirdiği tecrübe ve ortayı bulmanın işleviyle birlikte politikanın düzenleyeceği eudaimoniaya sahip bir toplumun var oluşunu da mümkün kılmaktadır. Aristoteles, politik koşulları iyi eylem için gerekli görmektedir. Ona göre, politikanın bahsi geçen işlevinden yoksun olan bir yaşam tamamlanmamış olacaktır. (Kenny, 2002:43) Bu toplum, polis Antik Yunan dünyasında –özellikle de Aristoteles'in politeiasında- içerilen, kendine özgü eşsiz tecrübesiyle birlikte ele alındığında anlam kazanmaktadır. Bu anlam; adalet ve dostluk gibi biraradalığı kuran

kolonların üzerinde yükselmekte, aynı zamanda *eğitim*, *mülkiyet*, *oikos* (aile) ve *anayasa çeşitleri* (politik rejimler) gibi birtakım hususların *nasılının* ele alınmasını gerektirmektedir. Aristoteles'in *etik* argümanları, *politika* argümanlarının girişi niteliğindedir. Bu nedenle, bilimler sınıflamasında etik, ayrı bir araştırma alanı olarak ele alınmaz. Genel bir ifadeyle, etiğin bireysel, politikanın toplumsal (*polissel*) bir düzlemde, birbirine paralel muhtevalara sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bu bağlamda, insanın *doğal işini erdeme uygun etkinlik* olarak tanımlayan ve yaşam amacını *en yüksek iyi* olan *eudaimonia* olarak belirleyen Aristoteles'e göre, tüm toplumların ve devletin de aynı amacı taşıyor olması gerekmektedir. Onun ifadesiyle, "madem ki tüm topluluklar o ya da bu şekilde iyi denilen şeye ulaşmaya çalışıyorlar o halde toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı olan devletin de en iyiyi amaçlaması gerekir." (P, I, 1252^a4-8) Aristoteles'e göre, amacı, insanda olduğu gibi *iyiye ulaşmak* olan *polis* ve bunu oluşturan toplumsal düzen, *doğaldır*. Farklı rejimler altında yönetilen devletlerde *nitelik* farkı bulunmasına rağmen, yöneten ve yönetilenlerin *eşit potansiyelle* bir araya gelmesi, insanın doğal ihtiyaçlarından farklı olmayan biçimde doğal bir birlikteliğin sonucudur. Yönetenler ve yönetilenlerin biraradılığı, temel gereksinim olan *ortak güvenlik* ihtiyacının karşılanması güdüsüyle kurulmuştur. Öyle ki, efendi ve köle ilişkisi dahi, bu rolleri üstlenen kişilerin doğal olarak sahip oldukları özellikleri nedeniyle vardır ve bu anlamda, bulunması gereklidir. (P, I, 1252^a24-1252^b28) Aristoteles, toplumun ve devletin varlığını, insanların ilişkileri ve toplumdaki konumlarıyla birlikte bir *doğallık* çerçevesinde resmetmektedir.

Doğa yaşamın *zorunluluklar* ve *temel gereksinimler* kaynağıyla şekillenen *oikos* (*ev yaşamı*), ihtiyaçların karşılanması noktasında yetersiz kaldığında *köy/kasaba* halini alır. Bu düzlemden *polise* geçişin önemi ise, *yaşamaktan iyi yaşamaya* geçiş anlamına gelmesidir. Dolayısıyla, *polis* vatandaşlarının biraradılığı sağlanmaksızın *iyi yaşamdan* değil, yalnızca *yaşamdan* bahsetmek mümkün olabilmektedir. Doğal bir şekilde gelişen, *oikostan politik bir topluluk* olan *polise* uzanan süreç, aynı zamanda *formun* ve *tamamlanmışlığın* ifadesidir.

Doğal bir şekilde gelişen, *oikostan politik bir topluluk* olan *polise* uzanan süreç, aynı zamanda *formun* ve *tamamlanmışlığın* ifadesidir. Aristoteles'e göre, insanların *polisi*

oluşturabilmesi bir tür *potansiyelin*, yani *imkânın* etkin hâle gelmesidir. Bu imkân, aynı zamanda insanın *zōon politikon* olarak tanımlanmasıyla da bağlantılıdır. İlk bölümde bahsedildiği üzere Aristoteles, insanı *zōon politikon* (politik hayvan) olarak tanımlamaktadır. İnsan, doğası gereği bir arada yaşayan, sosyal bir canlı olarak var olmaktadır. Doğası gereği bir arada yaşamasının temelindeki özelliği, *konuşmadır*. İnsan konuşabilen bir canlı olması nedeniyle diğerleriyle ilişkisinde *amaçlı bir yaşam* kurma aşamasına gelebilmiş, böylece *polisle* birlikte tamamlanmaya varabilme potansiyelini haiz olabilmıştır. (P, I, 1253^a3-39) Konuşmanın *politik* vasfı, *polisin politik* yaşamında tamamlanmaya ulaşan insanın *zōon politikon* olduğu kadar *logosu* haiz (söz söyleyen) hayvan olmasını içerir. Bu anlamda *konuşma*, *polisin Yunan* vatandaşını *barbardan*, özgürlüğe sahip insanı da *köleden* ayrı kılmaktadır. *Polisin* politikası, vatandaşların etkin ve amaçlı yaşamında *konuşarak* ve *ikna* ile problemleri çözmesini sağlamaktadır. (Arendt, 2012:39) Ancak, Aristoteles'e göre, insanın sahip olduğu bu imkâna rağmen, *polisin* ortaya çıkışı nispeten daha yenidir. Bu durumu açıklamak için *techne* ve *phronēsis* arasındaki bağdan yararlanılabilir.

Aristoteles'te *techne* (sanat), -Heidegger'in Aristoteleste *techneyi poiesis* ile irtibatlı olarak ele almasına paralel bir biçimde- yalnızca doğanın *taklit edilmesi* değildir. *Techne*, aynı zamanda doğal olarak tamamlanmayanların, yani *doğanın tamamlayamadıklarının* tamamlanmasını da ifade eder. Bu anlamda, *polisin* yöneticileri ve *yasa yapıcıları* bir tür *politika sanatını* icra etmektedir. Ancak, elbette *politika* yalnızca bir sanat etkinliği değildir, aynı zamanda *iyi etkinliğin phronēsis* ile ortaya konmasıyla elde edilen *ürünle* de ilgilidir. (Hoekstra, 2010:79) İşte bahsi geçen bu ürün, nihaî noktada *eudaimoniayı* amaçlayan *erdemli yaşama uygun etkinliği* göstermektedir.

Yöneten ve yönetilen ilişkisinin doğallığı, ruhun *logoslu* ve *alogoslu* yanlarının arasındaki ilişkiden kaynaklanmaktadır. Nasıl ki, *alogoslu* yanın bedensel arzuların peşinden gitme eğilimi, *logoslu* yanın düşünce erdemleriyle dizginlendiği oranda karakter erdemlerine dönüşebiliyorsa, yöneten yönetilen ilişkisi de buna benzer bir işlevsellik üstlenmektedir. Aristoteles'e göre: "akıl bedene olan hakimiyeti mutlaktır, akıl arzuları tıpkı bir devlet adamının vatandaşlarını yönetmesi gibi anayasaya uygun ve

bir krala yakışır şekilde yönetmektedir.” (P, I, 1254^a24-30) Görüldüğü gibi, Aristoteles’in yöneten-yönetilen arasındaki tabiiyet ilişkisini resmetme biçimi, Platon’da olduğu gibi *uzmanın* (filozof-kralın), uzman olmayanı yönetmesine dayanmaz. Aristoteles’teki yönetenin yönetilene hakimiyeti, insanın *doğasından* kaynaklanmaktadır. (Arendt, 2012:160) *Doğal* olan, ruhun iç işleyişinde olduğu gibi, insanlar arasında da var olan hiyerarşidir. Ancak bu, *eşitlerin* birbirine karşı kuracağı bir hakimiyette değil, *logosun alogosa* nizam vermesi gibi, *iyi* amacına uygun bir üstünlüğü ifade eder.

Aynı şekilde, erkek ve kadın arasındaki tâbiyet ilişkisi de doğaldır. Erkek, doğaya uygun olarak kadını yönlendirmelidir. Bu doğallık, kadın-erkek ilişkisindeki eşitsizliğin, *iyi yaşam* için gerekliliğini de göstermektedir. Aristoteles’in *kölelik* konusundaki yaklaşımı da aynı doğrultudadır. Köleler, aklını kullanamadığı için köledir ve aklını kullanan bir efendinin buyruğu altında yaşaması onun için en iyi seçenek olmaktadır.³⁴ (P, I, 1254^a30-1255^a3) Ancak, burada önem arz eden nokta, ev içinde var olan efendi-köle ilişkisindeki yöneten-yönetilen vasfının *politikadaki* yöneten-yönetilen ilişkisinden farklı olduğudur. Çünkü, efendinin yönetimi, akılla eylemeyenler üzerindeyken, toplumu yönetenler akıl sahibi vatandaşları yönetmektedir.

Demek ki zorunluluğa egemen olmak, yaşamın zorunluluklarını denetim altına alma amacına matuftur. Ama bu tahakküm, ancak özgür insanları zorunluluklarla icbar edilme derdinden kurtaran başkaları (köleler) üzerinde denetim kurmakla ve onlara şiddet uygulamakla sağlanabilirdi. Polis’in yurttaşı olan özgür inşa/erkek, yaşamın fiziki zorunluluklarının güdümünde olmadığı gibi, başkalarının insan yapımı şiddetine de hedef oluşturmaz. Siyasal alanın özgürlüğü, hayatta kalıp yaşamının bütün temel gerekliliklerine egemen olunduktan, böylelikle tahakküm ve boyun eğme, buyruk ve itaat, yönetmek ve yönetilmek, içeriğinde yer almadıkla bir siyasi yaşamın kurulmasının ön koşulları haline getirildikten sonra başlar. (Arendt, 2012:160)

Yöneten kişinin, *karakter erdemlerine* tam olarak sahip olması gerekmektedir. Bu nedenle de *akla uygun* hareket ediyor olması şarttır. Ev içindeki *doğal* farklılıklardan

³⁴ Aristoteles’in bu tanımı *doğal kölelik* için geçerlidir. Bunun dışında, bir de *doğal olmayan kölelik* mevcuttur. Doğal olmayan köleler, genellikle savaşta ele geçirilmiş kölelerdir. Bu durumda onların akılla eylemediklerini söylemek, bu nedenle de efendilerinin buyruğu altında en iyi yaşamı yaşayabileceğini düşünmek doğru olmayacaktır. Aynı şekilde, her köle sahibi de doğal olarak efendi değildir. Bu durumda efendilik doğru bir şekilde uygulanamayacak, bu da daha kötü sonuçlara neden olacaktır.

kaynaklanan yöneten-yönetilen ilişkisi, erdemlerin ve dolayısıyla aklın kullanımındaki farklılıklardan kaynaklanır. Aristoteles, kadınların, çocukların ve kölelerin erdemlere hiçbir şekilde sahip olmadığını ifade etmemektedir. Ona göre, hepsi erdemden bir şekilde pay almakla birlikte, bunların dereceleri farklıdır. (P, I, 1260^a37-1259^b17) *Oikos* yönetimdeki tâbiyet ilişkileri de kendine ait özellikler barındırmaktadır. Örneğin, erkeğin köleyle arasındaki tâbiyet ilişkisi tam hakimiyete dayalıyken, kadının tâbiyeti karar alma sürecine katılımına da –kısmen de olsa- imkân tanımaktadır. Hepsinin ortak noktası, yetişkin erkeğin *phronēsis*e daha çok sahip olması, bu nedenle tüm ev halkının *ortak iyiliği* için onun yönetici olması gerekliliğidir.

Oikos, yaşamın temel gereksinimlerini içeren seviyeyken, *polis*, *iyi yaşam* amacına yönelen insanın bu amaca ulaşabileceği en üst seviyeyi tanımlamaktadır. *Polis* olarak devlet, insanların amacına paralel olarak *iyi yaşamayı* amaçlamaktadır. İyi devletin, iyi yaşamla hemen hemen eş anlamlıymışçasına değerlendirilmesi, *polis*in bir *amaç* olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Aristoteles'te *şeylerin doğal* olarak adlandırılması, diğer taraftan onların bir *form* ya da *öz* olarak ele alınabileceğini ifade eder. Elbette bu anlamda doğallık, *metafizik* ve *fizik* metinlerinde ele aldığı *ereksellik* meselesiyle birlikte değerlendirilmelidir. İnsanların bir araya gelmek suretiyle *polisi* oluşturması, bir tohumun barındırdığı *bitki* olma imkânının etkin hale gelmesine benzemektedir. Dolayısıyla, *polis*in doğallığı da, aynı bitkide olduğu gibi bir tür *telosa* ulaşma sürecidir. (Hoekstra, 2010:80) Ancak, Aristoteles'in *telosu* ele alırken ortaya koyduğu *çokluk* ve *değişkenlik* bağlantısı, yani *telosa* ulaşmanın bir tür nedensellik olmasına rağmen koşulların değişkenliğinin de hesaba katılması gerekliliği, bizi tekrar *politikanın phronetik* vasfına götürmektedir.

Aristoteles'e göre *polis*, *telos* anlamında doğal nedenselliğin *tamamlanmışlık*la irtibatında ortaya çıkmaktadır. *Maddenin formuna* ulaşmasındaki ereksellikte olduğu gibi, *polis*in *eudaimonia* amacına hizmet eden bir çehreye bürünmesinde de *beklenmeyen etkiler* ortaya çıkabilir. Bitki tohumunun sağlıklı bir bitkiye dönüşmesi için rastlantısallığın ve özellikle de *talih*in etkisi olduğu gibi, *iyi bakımın* ve dikkatle yetiştirmenin de etkisi vardır. Benzer şekilde, *polis* yapılanmasının da nihaî noktaya ulaşabilmesinde *iyi bir yönlendirmeye* ve bilinçli bir *insan müdahalesine* ihtiyacı

olmaktadır. (Hoekstra, 2010:80) *Politikanın phronetik* vasfı da tam olarak bu noktada devreye girmektedir. *Politikacıların* pratik bilgelik anlamında *phronēsis*e uygun eylemesi ve bu doğrultuda *karar alma* işlevini yerine getirmesi, *polis*in potansiyel olarak içerdiği amaçlara ulaşmasında elzemdir.

Devlet, bu anlamda yalnızca bir ittifakı veya ortaklığı ifade etmemektedir. Devletin işlevi, *politikanın* tüm *polis*i ilgilendiren işlevi olarak, vatandaşlarının iyi eylemde bulunmasıyla ilgilidir. O halde amaç, vatandaşları *eudaimoniaya* yönlendirmek, iyi ve adil yapmaktır. Bu amaca yönelik olarak devlet, *ailelerin iyi yaşamını* sağlamaktadır. (P, III, 1281^a3-8) Aristoteles'in ifadesiyle; "tüm bilgiler ve hedefler ve arzulanan şeyler iyidir. Devlet ve vatandaşların en iyiye ulaşmaya çalışmaları doğru bir şeydir. Devletin iyilikten anladığı adalettir. Adalet de halkın iyiliğindedir." (P, III, 1282^b23-26) O halde, *polis*in *eudaimoniaya* ulaşmasındaki en önemli temellerden biri *adalet* olarak tanımlanmaktadır.

Aristoteles'in *iyiyi* tarif ederken tanımladığı *dış iyiler*, *politika* bağlamında da ortaya çıkmaktadır. *Politikanın phronetik* işlevi, bir yandan da *dış iyilerin* varlığını gerektirmektedir. Biraradılığı sağlayan ve bunu *eudaimonia* amacına yönelten *politika*, *özgürlük* ve *zenginlikle* birlikte imkân dahilinde olabilmektedir. Bu, Aristoteles'in *kendine yetme* olarak ifade ettiği, erdemlerin ve *eudaimonianın* da temel özelliği olan bir unsura paralellik arz eden gerekliliktir. Öyle ki, Aristoteles'e göre; "toplulara katkıda bulunan özellikler soyluluk, özgür olmak ve zenginliktir. ... Ayrıca başka şeylere de ihtiyaç vardır: Adalet ve savaş bakımından erdemli olmak. Bu özelliklere sahip olunmadan kent varlığını sürdüremez, özgür insanlar ve zenginlik olmadansa kent var olmaz, adalet ve cesaret olmaksızın bir kent iyi bir şekilde yönetilemez." (P, III, 1383^a15-1383a22) Adalet ve cesaret, Aristoteles'in etik metinlerinde önemini vurguladığı *karakter erdemlerindendir*. Bu anlamda, devletin *iyi yaşama* yönlendirmesinin temelinde, bireysel gerekliliklere paralel unsurların varlığı açıktır.

Aristoteles, *en iyi devletin* ne olduğunu anlamak için, *en iyi yaşamın* ne olduğunu bilmek gerektiğini söyler. İyi yaşam için gerekli olan beden, akıl ve diğer şeyler (dışsal iyiler, talih), bireylerin iyi yaşamındaki etik davranışın da belirleyicisidir. Devletin iyi olarak tanımlanabilmesi, *düşünce erdemlerinde* uça olmayı, *karakter erdemlerinde* orta

olmayı gerektirmektedir. “En iyi davranan kent en mutlu kenttir. İyi eylemleri olmayanların mutlu olmalarına olanak yoktur. Erdem ve zekâ olmaksızın kentin iyi eylemleri olamaz. Bir kent ya da insana cesur, adil, bilge gibi sıfatların yüklenmesi aynı koşulların oluşması sonucunda gerçekleşmektedir.” (P, VII, 1323^b39-1324^a5) Aristoteles’in bu noktada yaptığı vurgu, *sophianın* tek başına *eudaimonia* amacına ulaştırmakta yetersiz kaldığı, bunun *phronēsis* vasfıyla *politikaya* da ihtiyaç duyduğu vurgusu olarak okunabilir.

Bilgelik vasıflarına atfedilen politik karakteri etkileyen amaç boyutu Aristoteles tarafından şöyle ifade edilir: “Evet bir konuda bilgimiz var ve o konuda bir amaca ulaşmak istiyorsak orada hem amacın hem de amaca giden yolların doğru olması gereklidir.” (P, VII, 1331^b26-33) En yüksek amaç ve *bütüncül bir etkinlik* olan *eudaimoniaya* ulaşmak için, erdemli etkinlik gerekmektedir. Bununla birlikte, *talih* de oldukça önemli bir unsurdur. Ancak, *polis*in iyiliği, *talihe* güvenilerek elde edilemez. Erdemli etkinliği içermek suretiyle *iyi planlama* ve buna uygun eylem gerekmektedir. İyi bir anayasa, bahsi geçen özellikleri haiz olmak durumundadır. Bu da, *düşünce* ve *karakter erdemlerinin* bir arada işleyişi gerekli kılmaktadır.

Aristoteles, bir *polis*in vatandaşlarını toplum yapan ve kendine özgü karakterini belirleyen şeyin *birliktelik* olduğunu söylemektedir. Ancak, *eudaimonia* amacına ulaşmanın farklı *polis*ler açısından farklı yöntemleri olabilmektedir. Bu nedenle her *polis*in farklı türde anayasaları bulunmaktadır. (P, VII, 1327^b19-1328^a17) Yönetim biçimlerinin/anayasaların (yani *politeiaların*) değerlendirilmesi gerekliliği, onların *çokluk* içinde var olan *formlar* olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Aristoteles’te, *vatandaşların* ve *anayasaların* arasındaki biçimsel bağ titizlikle ele alınmaktadır. (Hoekstra, 2010:80) Bu yaklaşım, *politikanın* çokluk içeren pratik alana dair oluşunun ifadesidir. Toplular, her yerde ve her koşulda tek bir *ideal sistem* içinde var olmak zorunda değildir. O nedenle, farklı koşullara dair, o koşula özgü olan *karar mekanizmasının* varlığı gereklidir. Bu da, *politikanın phronetik* vasfını temellendiren bir argümandır.

Aristoteles’e göre: “en iyi anayasa, insanların mutlu bir şekilde yaşayıp iyi bir şekilde davranabildikleri anayasadır.” (P, VII, 1324^a25-27) O halde, toplumun amaca uygun bir

şekilde bir arada yaşayabilmesini mümkün kılacak olan anayasanın nasıl kurulması gerektiğini saptamak oldukça önemlidir. Bu açıdan; “anayasa, yetkilerin ve her şeyin üzerinde olan yönetme yetkisinin örgütlenmesidir.” (P, III, 1278^b9-13) Bu durumda, Antik Yunan düşünce dünyasında sıkça zikredilen yönetim biçimleriyle birlikte, hangilerinin uygulanabilir ve uygun olduğunu, hangilerinin amaca aykırı bir yöntem teşkil ettiğini bilmek gerekmektedir.

Aristoteles, *iyi* yönetimler/anayasalar ile *sapmış* yönetimler/anayasalar arasında, *ortak yarar* kriteriyle belirlenen bir ayrım yapmakta, anayasa çeşitlerinin tanımlanmasında da bu kriteri temel almak suretiyle sınıflandırmaya gitmektedir. Buna göre, *ortak yarar* gözetilen tek kişinin yönetimi *krallık/monarşi*, bir azınlığın yönetimi *aristokrasi* ve çoğunluğun yönetimi *anayasal yönetim/politeia* olarak tanımlanmaktadır. İktidardaki kişi ya da grubun ortak yarar yerine kendi yararlarını gözeterek hükmettiği *sapmış anayasa* çeşitleri ise; tek kişinin yönetiyorsa *tiranlık*, bir grup yönetimiye *oligarşi*, çoğunluk yönetiyorsa *demokrasi* olarak ifade edilmektedir. (P, III, 1279^a23-1279^b10) Sapmış anayasalar, *iyi* anayasa türlerinin *ortak yarar* amacını bırakarak, iktidardaki kişi ya da grubun yararını gözetmeye başladıkları için *sapmış* olarak tanımlanmaktadır. Kralın/Monarkın kendi yararını gözetmeye başlamasıyla *tiranlık*, aristokrasinin kendi yararını amaç edinmesiyle *oligarşi*, çoğunluğun kendi çıkarını gözetmesiyle *demokrasi* yönetimlerine geçiş yaşanacaktır. Görüldüğü üzere, Aristoteles için birincil olarak öne çıkan unsur *ortak yararın* gözetilip gözetilmediği noktasıdır. Bu da, *erdemli eylem* ile temellenmiş *yönetimi* tanımlar.

Aristoteles, çeşitli anayasalar arasında zaman zaman geçişkenlikler olduğunu söyler. Bu yönetimler, kendi içlerinde de farklı biçimlere sahip olabilmektedir. Aristoteles, bir kralın/monarkın, yeterli özelliklere ve yeteneğe sahip olması halinde iktidarda olacağını ve dahası, olması gerektiğini belirtmektedir. Tek kişinin iktidarda bulunduğu krallık/monarşi yönetimi temel olarak beş türde incelenir. Birinci tür, *eski tip monarşi* olarak ifade edilen, dini ve askerî bir liderin iktidarda olduğu yönetim biçimidir. Bu türde liderlik babadan oğula geçmekte ve lider olan kişi bir çok statüyü kendisinde toplamaktadır. İkinci tür, *barbar tipi tiranlığa benzer monarşi* olarak tanımlanmıştır. Burada bahsedilen yönetim, Yunan polisleri dışında yer alan (o dönem için doğu

ülkelerinde görülen) devletlerde var olan yönetimdir. Yöneten ile yönetilenler arasındaki ilişki, *oikosta* görülen *efendi-köle* ilişkisinin bir yansımasıdır. Ancak, Aristoteles'e göre bu bir tiranlık olarak tanımlanamaz; çünkü *yasal* bir iktidardır. Aynı zamanda, tiran ile kralı/monarkı birbirinden ayıran bir özellik olarak *ücretli koruma* değil *silahlı halk* tarafından korunmaktadır. Üçüncü tür krallık/monarşi *diktatörlük*tür. Aristoteles *diktatörlük* yönetimini *seçimle gelen tiran* olarak tanımlamaktadır. Dördüncü tür ise, *anayasal monarşi* olarak tanımlanmıştır. Anayasal monarşi, barış zamanında *yasayla* sınırlanmış yetkiye sahip olan ve böylece *ortak yararı* gözetilen tek kişinin yönetimidir. Savaş zamanında ise *komutan* olan kral/monark barış zamanına göre daha geniş yetkilere sahip olmaktadır. Bunlara ek olarak, beşinci tür olarak adlandırılacak *mutlak krallık/monarşi* yönetiminden de bahsedilmektedir. Bu tür, en aşırı ve yasaya en uzak tiranlığın zıttı olarak tanımlanmaktadır. (P, III, 1284^b24-1285^a3) Krallık/monarşi yönetimleri, tiranlıkta olduğu gibi yalnızca tek kişinin *egemen* olmasını değil, tek kişinin *ortak yarar* adına yönetmesini ifade etmektedir. Bu bağlamda, tiranlığın sahip olduğu, *polis*in özgün tecrübesini ortadan kaldıracak olan yıkıcı vasıf *krallık/monarşide* mevcut değildir.

Ancak tek kişinin yönetimi her zaman iyi sonuçlar vermeyebilir. Özellikle olağanüstü durumlarda tek kişinin *phronēsis*e dayalı meşru yönetimi yetersiz kalabilir. Bu olağanüstü durumlar, aynı zamanda yasaların da yetersiz kalabildiği durumları ifade etmektedir. Bu noktada Aristoteles, tek kişinin yerine kalabalık bir grubun yönetimini daha uygun görmektedir. Bu bağlamda, bir azınlığın *ortak yarar* amacına uygun olarak iktidarda bulunmasını ifade eden *aristokrasi* yönetimi, monarşiden daha iyi bir yönetim olarak tanımlanabilir. (P, III, 1286^a23-1286^a32) Aristokrasinin, tek kişi yönetiminden daha uygun olması, daha evvel bahsedilmiş olan ve Aristoteles tarafından *adaletten* daha değerli olarak tanımlanmış *doğruluk* mefhumuyla ilgilidir. Buna göre, *phronēsis*e dayanan *karar verme* ve yasanın yetersizliğinde bunu uygulayabilmek anlamına gelen *doğruluk*, aristokratik yönetimde daha olasıdır.

Aristoteles, krallığın/monarşinin tam karşısına *tiranlık* yönetimi koymaktadır. Birbirine zıt olan bu iki yönetim, geçişkenlik bağlamında ise oldukça yakındır. *Ortak yarara* dayalı tek kişinin yönetimi olan krallık/monarşi, bu kişinin *ortak yararı* gözetmemesi,

bunun yerine kendi çıkarı lehine yönetmesi halinde *tiranlık* olarak adlandırılır. Aristoteles, tiranlığı yasaya yakın ya da yasadan uzak (keyfi) olmasına göre farklı türlerde değerlendirilebileceğini söylemektedir. (P, IV, 1295^a1-8) Hem Platon, hem de Aristoteles için *tiranlık*, *oikos* alanından gelen, bu nedenle tanımlanması *aile* içi ilişkilerden kaynaklanan bir yönetimdir. *Tiranın* en temel özelliği, mutlak hakimiyete sahip olması ve yönetimde *şiddete* başvurmasıdır. Tiranın mutlak hakimiyeti, *polis*in vatandaşlarının kurucu özelliği olan ve *özgürlüklerinin* teminatı olarak görülen *politik* kailim ve *söz söyleme* etkinliklerini tekeline alması nedeniyle *sapmış anayasalar* arasında en kötü olanıdır. (Arendt, 2012:144) Tiranlığın, Aristoteles'teki *politikanın* muhtevası ve *vatandaşın* aktüel vasfı açısından yıkıcı ve ortadan kaldırıcı bir yönetimi tanımladığını söylemek mümkündür.

Aristoteles, üç iyi yönetime karşın, üç sapmış yönetim tanımlar. Ancak, sapmış yönetimlerin esasında *oligarşi* ve *demokrasi* olarak iki ana türden bahsedilebileceğini ifade etmektedir. Demokrasi iyi yönetimlerden *yumuşak sapma*, oligarşi ise iyi yönetimlerden *sert sapma* olarak tanımlanmaktadır. İyi yönetimlerden çeşitli nedenlerle yaşanan bu sapmalar neticesinde yönetimi *çoğunluk* ve *zengin olmayanlar* elde ederse *demokrasi*, *azınlık* ve *zenginler* elde ederse *oligarşi* yönetimi muktedir olmaktadır. (P, IV, 1289^b13-1290^a29) Demokrasi ve oligarşi yönetimleri Aristoteles'in *anayasalar* tartışmasında oldukça önemlidir. Bunun nedeni, demokrasi ve oligarşinin *iyi* yanlarının bulunması ve bu iyi yanlarından tesis edilecek bir yönetimin uygun bir sistem teşkil edeceği düşüncesidir.

Krallık/monarşi ve aristokraside olduğu gibi demokrasi ve oligarşi yönetimlerinin de farklı türleri bulunmaktadır. Demokrasi, temelinde *eşitlik* anlayışının yer aldığı bir yönetim biçimidir. Buradaki eşitlik, her zaman Aristoteles'in *adalet* konusunda ele aldığı ve bir erdem ya da erdeme yakın bir şey olarak tanımladığı *değere göre eşitlik* değildir. Bu nedenle *eşitliğe dayanan* yönetim olarak demokrasi bir çok problemi de beraberinde getirebilmektedir. Demokrasinin kendi içinde ayrıldığı türler, yasaya yakın olmasına ve halkı ön plana çıkarması kriterlerine göre belirlenmektedir. Aristoteles'e göre, halkı değil, yasayı ön planda tutan demokrasi anlayışı iyi vatandaşların yetişmesi amacına uygun bir yönetim olabilir. Ancak, mutlak anlamda eşitliği savunan ve bu

nedenle halkı ön planda tutan demokrasi anlayışı *tiranlık* gibi değerlendirilmelidir. Çünkü, bu tür demokrasilerde, tiranlıklarda olduğu gibi, halkı yönlendiren *dalkavuklar* ve *hatipler* gücü elinde tutarlar. Sonuçta, her konuda halka danışan, aynı zamanda onları kendi çıkarı yönünde yönlendirebilen kişilerin elinde toplumun iyiliği amacı tamamen ortadan kalkacaktır. (P, IV, 1291^b31-1292^a37) Aristoteles'in demokrasi eleştirisi, hem *sophia* hem *phronesis* anlamında *bilgelik* ile yönetilmeyen ve bu nedenle *iyi amaçlardan* ve *erdemlerden* uzak bir topluma neden olacağı endişesinden kaynaklanmaktadır. Olması gereken, *phronēsis* dayalı *yasaların* kaynaklık ettiği yönetimdir.

Oligarşi yönetiminde ise, iktidarda söz sahibi olan azınlığın bir parçası olmanın kriteri *mülkiyetle* ilişkilidir. Öyle ki, Aristoteles, oligarşinin farklı türlerinden bahsederken, mülkiyete sahip olma sınırının çok yüksek tutulduğu ve nispeten daha az tutulduğu oligarşileri farklı türler olarak sınıflandırmıştır. Bununla birlikte, yöneticiliğin soydan kaynaklandığı, babadan oğula geçen türde oligarşiler de mevcuttur. (P, IV, 1292^a40-1292^b21) Aristoteles'e göre mülkiyet unsuru oldukça önemlidir. Oligarşi yönetiminde olduğu gibi sahip olunan *mülkiyet* miktarına göre yönetime katılma hakkı olması, *adaletin* sağlanmasını engelleyecek, aynı zamanda da nihaî amaç olan *iyi yaşam* amacından sapılmasına neden olacaktır. Çünkü devlet, ona maddî anlamda katkı yapabilenlerin daha çok söz sahibi olduğu bir *para ortaklı* değil, insan varoluşunun *eudaimonia* amacına ulaşmasıyla varılan *tamamlanmışlığın* sağlanacağı *mekândır*. (P, IV, 1280^a7-25) Bu açıklama, *mülkiyet* hususunun politik katılım bağlamında tamamen göz ardı edilmesi gerektiğini değil, *polis* ve *iyi anayasa* tanımı için kilit bir unsur olmadığını ifade etmektedir.

Aristoteles, *oligarşi* ve *demokrasinin* temel alındığı bir karma yönetimin işlevsel olacağını düşünmektedir. Aristoteles'te *politeia*, ideal bir yönetim biçimi olmaktan ziyade en uygulanabilir yönetimdir. Demokrasi ve oligarşinin birleşimi birtakım özelliklerin bir araya gelmesini ifade eder. Bu özellikler; i) her iki yönetim biçiminden, yasama görevlerini yerine getiren parçaları almak, ii) mülkiyet kriterinin iki yönetimde var olan biçimlerinde *ortayı* bulmak, iii) seçilme konusunda iki yönetimin *ortasını* almak. (P, IV, 1294^a30-1294^b14) *Politeia* için önemli olan, demokrasi ya da oligarşi

yönetimlerinden birine daha yakın olsa da, ortaya göre *yasaların belirlenmesi* ve buna uygun yönetimin gerçekleştirilmesidir. Bu nedenle, farklı kesimlere çeşitli görevler verilmeli ve bu görevlere dahil olmaları için yasa yoluyla zorlanmalıdır. Böylece *polis*in politik süreçlerine katılım sağlanarak, kişilere *aidiyet* hissi aşılanmalıdır. (P, IV, 1296^b35-1297^a14) Demokrasinin en önemli işlevi, sahip olduğu *eşitlik* kaynağı sayesinde, en iyi yaşam biçiminin sürdürülmesinde önemli bir nokta olan biraradallığın sağlanmasına yaptığı katkıdır. Bu anlamda demokrasi, yoksul olan kesimlerin yönetime baş kaldırmasına engel olacak bir tampon görevi görmektedir. Oligarşilerde ise *mutlak eşitsizlik* talebi mevcuttur. (P, V, 1302^b34-1303^a20) O halde, iki yönetimin eşitlik anlayışlarında *ortayı* uygulamak, eşitliği ve eşitsizliği *gerektiği kadar ve gerektiği yerlerde* kullanarak uyumu sağlamak gerekmektedir.

Etik metinlerinde karakter erdemlerinin vazgeçilmez unsuru olan *orta* olanın önemi, demokrasi ve oligarşinin bir arada ele alınmasıyla toplumsal yaşamda da benzer bir işlev üstlenmektedir. Orta olmanın öne çıktığı husus ise *zenginlik* ve *fakirlik* konusunda orta olanı sürdürebilmektir. Aristoteles, *tiranlık* yönetimlerinin aşırı zenginliğin ve aşırı fakirliğin olduğu toplumlarda ortaya çıktığını ifade eder. Zenginlikte orta olmak, bir toplumun *uyumu* için gereklidir; çünkü, bu sayede karşıtlıklar keskinleşmez ve karşıt konumları temsil edenler arasında çatışmalar ortadan kalkar. (P, IV, 1295^b3-35) Görüldüğü üzere, Aristoteles'in anayasa tartışmaları ile, devletin iyiye yönelen amaçlı etkinliğini sürdürebilmenin yollarını aramaktadır. Bunun için, oligarşi ve demokrasinin iyi yanlarından teşkil edilmiş bir *politeia* yönetimini en uygulanabilir sistem olarak sunmaktadır. Bu yönetimle birlikte etik eylemin politikadaki tamamlanışını mümkün hale gelecektir.

Ancak, özellikle bir noktaya dikkat çekmek yararlı olacaktır; Aristoteles'te tüm bu yönetimlerin *çokluğu* ve geçişkenliği, Aristoteles'in *Platoncu* tarzda bir *ideal devlet* tahayyülü çizmemesinin temel argümanıdır. Ona göre anayasalarda görülen kurumsal yapıların çeşitliliği karşısında en temel kriter *erdem*e uygun bir etkinlik şeklinde *yönetmek* ve bu nedenle de biraradallığı kuracak vasıf olarak *ortak yarar*ı gözetmektir. (Hoekstra, 2010:81) Bu bağlamda Aristoteles, *empirik* araştırmalarda karşılaştığı onlarca farklı anayasanın varlığından haberdar olması nedeniyle, Platon'un yaptığı gibi

altı adet temel anayasa biçimini tarif etmekle yetinmeyerek onların da bir çok alt türe ayrıldığını göstermektedir. Aralarında iyi ve kötü anayasa ayrımı yapmak bazı kriterlere göre mümkün olsa da, her tür yönetimin, o topluluk için uygun olup olmama kriteri başta gelir. Ayrıca, anayasalar ve toplumların özelliklerini bilmek, yasa yapıcılar için de elzemdir. Bu nedenle; “yasaları oluştururken, bir ülkeye hangi anayasanın yararlı olduğunu anlayabilmek için insanın yalnızca kendi ülkesinin geçmiş tarihini incelemek değil, aynı zamanda başka ülkelerin anayasaları hakkında da bilgi sahibi olmak ve çeşitli anayasaların hangi ülkelere uyduğunu da öğrenmek, araştırmak yararlıdır.” (R, I, 1359^b27-33) Bu nokta, *phronetik politikanın* yasa yapıcılar ve politikacılar bağlamındaki irtibatı özetler niteliktedir.

Polis içinde vatandaşların biraradalıkla var olabilmesi, *polis*in kendine özgü yapısı için oldukça elzemdir. Bunu sağlayan en önemli unsurlar, *adalet* ve *dostluk*dur. Adalet, *polis*in ortak yarar amacına uyguna olarak yönetilmesiyle, bu da *yasaların* erdeme uygun bir şekilde düzenlenmiş olmasıyla mümkündür.

Adalet ve dostluk, toplumun biraradallığını sağlayan bir bağ olarak ele alınmıştır. En üst düzlemde ise, *politik biraradalık* öne çıkar. Nitekim, Aristoteles’in ifadesiyle; “siyasi biraradalık o andaki yararı değil tüm yaşam için gerekli yararı gözetir.” (NE, VIII, 1160^a20-23) Toplumun en küçük birimi olan aile ilişkileri, yönetim biçimlerindeki farklı özelliklerle paralellikler göstermektedir. Aynı şekilde, dostluğun biçimi ve işlevi de, aileden *polise* uzanan bir işlevin görüntüsündedir. Adalet konusunda olduğu gibi, erkeğin çocukla arasında var olan baba-oğul ilişkisindeki *dostluk* biçimi ile, eşyle arasındaki karı-koca ilişkisindeki *dostluk* biçimi aynı olmamalıdır. Aynı zamanda, farklı yönetim biçimlerinde de *dostluk* unsurunun kurulma şekli farklılık arz etmektedir. Aristoteles, *sapmış anayasalarla* bağlı yönetimlerde adalet ve dostluğun az olduğunu, *tiranlıkta* ise hemen hemen hiç bulunmadığını söyler. (NE, VIII, 1161^a10-1161^b12) Dostluk ve adaletin biraradalık vasfı, aileden başlayarak *polise* sirayet etmektedir. Bu etki, vatandaşlar arasında paylaşımı, yönetenler ve yöneticiler arasında ise *üstünlüğe dayalı dostluk* anlayışını geliştirmektedir.

Aristoteles’e göre *yaşamak* kendi başına iyi bir şeydir. Yaşamak, kendi başına tercih edilesi bir şey olmakla beraber, *erdeme uygun etkinlik* halinde yaşamak *eudaimoniayı*

getirerek yaşamı *en iyi* kılmaktadır. Bu noktada da yine *dostluk* ön plana çıkar. Çünkü, mutlu kişi, kendisine nasıl davranıyorsa dostuna da öyle davranacaktır. Öyleyse, yaşamın kendisi tercih edilecek bir şeyse, erdemli kişi açısından *dostun varlığı* da benzer bir tercih konusu olacaktır. (*NE*, IX, 1170^b2-13) Aristoteles'in dostluğu – özellikle de erdemliler arsındaki dostluğu- kişinin kendisi ile olan ilişkisine benzetmesi, *polis* vatandaşlarının bireysellik değil, bir bütün halinde yaşamasının temel özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'in bu vurgusu, *dost* olan bir başkasında *kendisini* tamamlanması olarak okunabilir.

Aristoteles, eğitim konusunun *polis* için çok önemli olduğunu düşünmektedir. Eğitim, *düşünce erdemlerinin* elde edilmesinin yoludur. Eğitimle birlikte elde edilecek düşünce erdemleri, yasaların yönlendirmesiyle birlikte *karakter erdemlerinin huy* edinilmesini de beraberinde getirecektir. *Polisin* vatandaşları, ancak *eğitimle* erdemli bir yaşama yöneltebilmektedir.

Eğitilmiş insanların eğitimsizlerden hangi noktada farklı olduğu sorulduğunda, “Diriler ölümlerden ne kadar farklıysa” dedi. Eğitimin iyi günde bir süs, kötü günde bir sığınak olduğunu söylediler. Ona göre, çocuklarına eğitim veren ana babalar, onları dünyaya getirmekle yetinen ana babalardan daha saygıdeğerdir: çünkü biri yaşam bağışlamıştır, öbürü ise iyi yaşam. (Laertios, 2015:213)

Eğitim, Aristoteles'in *politik* tahayyülünde *iyi vatandaşın* en önemli kaynaklarından. Genel ifadeyle *polis* çocukları olarak görülmesi gereken çocuklar, hem erdemlere sahip olmaları açısından, hem de *bedensel* gelişim açısından eğitime tabi tutulmalıdır. Aristoteles, beden gücünün önemini gözeterek, en uygun *evliliklerin* hangi yaşlarda yapılması gerektiğini, baba ile çocukların arasındaki yaş farkının ne kadar olması gerektiğini de değerlendirmektedir. Çocukların doğumundan itibaren verilecek eğitim öncelikle *oyunlar* ile başlamalıdır. Çünkü, çocuk oyunları, onların *bedensel* ve *zihinsel* gelişimleri için temel olacaktır. Aynı zamanda, çocukları yetiştirecek kişilerin anlatacağı masallar da önem arz etmektedir. Akıldan yeterince pay almayan *köleler*, çocukların eğitiminde bulunmamalıdır. (*P*, VII, 1334^b6-1337^a9) Aristoteles, eğitimin *polis* eliyle verilmesi gerektiğini düşünmektedir. *Politika* metninde eğitimin içeriğini ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Çocukların doğumundan sonra başlayan eğitim, bedensel eğitimden müzik eğitimine kadar bir çok alanda düzenlenmelidir. Böylece,

*polis*in çocukları, geleceğin *iyi vatandaşları* olarak yetiştirilmeli, toplum bir bütün olarak *eudaimonia* amacına yönlendirilmelidir.

İyi yaşam ve *eudaimonia* amacı söz konusu olduğunda, iyi düşünme ve iyi eylemenin (bir anlamda *sophia* ve *phronēsis*in) birlikte var olması gerekmektedir. *Eudaimonia* ve *iyi eyleme*, birlikte elde edildiğine göre, hem devletler hem de kişiler için en iyi yaşam *etkin bir yaşam*dır. Kişiler için de devletler için de yaşam, aynı şekilde iyi yaşam olmak zorundadır.

Aristoteles'in *politikaya* ve *politeiaya* atfettiği anlam, çağdaş politika teorisyenlerinin - özellikle *pratik* felsefe bağlamında- oldukça etkilendiği bir kaynak haline gelmiştir. Moderniteyle birlikte hakim anlayış haline gelen aklın egemenliği, evrensel ve bilimsel doğrular, düzenleme, tahakküm kurma ve idealize etme anlayışının (Kale, 2002:31) eleştirileri, Platon'dan beri süregelen batı düşünce geleneğinin kökenlerinin yeniden tartışmaya açılmasını gerektirmiştir. Bu noktada, Aristoteles'in *yaşamı phronetik* bir vasıfla değerlendirmesi, varolanların çokluğu içinde *etik* ve *politik* bir sorumluluk meselesi olarak ele alması kilit bir meseledir. Heidegger'in ontolojik fark üzerinden kurduğu düşüncelerinde olduğu gibi, Antik Yunan'ın hem kaynaklık etmek bakımından hem de geçirdiği değişimler nedeniyle eleştirileri temellendirmesi açısından önemli bağlantılar bulunmaktadır.

Arendt'in politika teorisi, bahsi geçen bağlamda düşünülebilir. *Sophia* ve *phronēsis*in birlikteliği meselesi, Arendt'in özelde *vita activa* ve onun altında yaptığı kavramsal tanımlamaları ve genel olarak da politikaya dair argümanlarını yoğun bir biçimde etkilemiştir. Bu etkide *sophia* ve *phronēsis*in yanısıra, *praxis* ve *techne/poiesis* kavramları da ele alınmaktadır. Arendt, modernite eleştirisinin temelini Antik Yunan kavramlarındaki anlam değişimini koyarak, politika teorisine dair çağdaş analizlerini, bir nevi Antik Yunan kavramlarıyla sınıyarak değerlendirir. (Çoban, 2010:94) Arendt'in kavramsal temelleri, Antik Yunan'ın *polis* tecrübesine ve *phronetik* minvaliyle bağlantılı olarak okunabilir. Daha evvel değerlendirilmiş olan *vita activa* (emek, iş, eylem) teriminin dünyanın çağdaş krizlerine neden olan etkisi, onun *politik* olma vasfını *eylem*den alarak diğer alanlara vermesidir.

Arendt, *politik* olanın tanımlanması hususunda Antik Yunan kaynaklarını referans alarak, liberal ve Marxist yaklaşımların eleştirilerini vermiştir. Liberal düşüncede *politik topluluğun* özel mülkiyet temelinde bir araya gelen bireylerin yaşamlarını sürdürebilmesi adına *araçsal* bir tanımlama getirmektedir. Ancak Arendt, bu yaklaşımın *apolitik*, ya da *antipolitik* olduğunu söyleyerek, *politik topluluğun* biraradallığının amacını bireylerin özel mülkiyette temellenen *haklarının* güvenceye alınması değildir. *Politik topluluk*, kişilerin *kamusal tanınmanın* gerçekleştiği ve ortak bir toplumsal hakikatin paylaşıldığı *mekân* olarak anlaşılmalıdır. (Schaap, 2010:64) Bu husus, Antik Yunan'ın *polise* yüklediği anlama ve özde Aristoteles'te gördüğümüz *biraradallık* meselesinin vatandaşların *tamamlanmışlığının* aktüeliteye dönüşmesinin mekânı oluşuna paralel bir bakışı ifade eder.

Moderniteyle birlikte -20. yüzyılın tecrübe ettiği kitlesel savaşlar, soykırım gibi büyük felâketler de göz önüne alındığında- insanlar *insanlığa yabancılaşması* söz konusu olmuştur. Aristoteles'te insanın *politik* olmasını sağlayan ayırıcı özellik olarak tanımladığı *konuşma/söz*, modernitede yerini bilimsel dile bırakmış, *politika* alanı alınan *kararlardan* kimsenin sorumlu tutulamadığı bir tür *hiç kimsenin egemenliğine* dönüşmüştür. (Çoban, 2010:95) Kitleler, esasen *politika öncesi* sahip oldukları toplumsallıktan uzaklaşarak *güruh* haline gelmiştir. Bu noktada yine Antik Yunan'ın *polis* tecrübesi yol gösterici olmaktadır. Aristoteles'in *politik* argümanları ve *zoē* ve *biosu* temel alarak yaptığı *bios politikos* tanımı, *politik topluluğun* asıl amacını biraradallığın tamamlanmışlığa ulaştırdığı bir *görünümler mekânı* olarak kurmaktadır. Arendt, insanın *insanlığa yabancılaşması* karşısında bu tecrübenin kökensel anlamını ön plana çıkarır. (Schaap, 2010:65) Özetle, Arendt için *polis* tecrübesinin Aristotelyen anlamı, modernitenin insanlığa yaptığı olumsuz etkinin aşılması anlamında önem arz eder.

Arendt'te modernitenin sorunlarının bir diğer yüzü de *vita activa* ile *vita contemplativa* ilişkisinin, yani *temaşa* ile *eylem*in birbirinin yerine geçmiş olmasıdır. Bu mesele, Aristotelyen kavramsallıkta değerlendirildiğinde, *sophia* ile *phronēsis*in (bir anlamda da *techne*nin/*poēsis*in) alanlarının, *teoria yaşamı* ile *politik yaşamın* (ve/veya üretimin) birbirinin yerine kullanılması olarak ifade edilebilir.

Arendt, modern teknolojinin köklerinde faydasız ve pratik olmayan bir arayış olduğunu ifade eder. Teknolojik anlamda üretimin ortaya çıkışı, başlangıçta *teorik* bir bilgi arayışının yan etkisi olarak var olmuştur. Örneğin, saatin kullanılması, insanın teorik bilgi arayışında bir getiri umudunun ürünüdür. Teorik etkinlik ile eylem arasındaki tersyüz oluş, *el marifetine* güven duyması nihayetide insanın *bilgi* açlığını dindirmesiyle başlamıştır. Arendt'in (2013) ifadesiyle; "asıl mesele hakikat ile bilginin artık önemli olmamasında değil, ama bunların temaşayla değil, yalnızca "eylem"le kazanılabilir olmasındaydı." (413) Bu noktada önemli olan, bilimin insan yaşamını iyileştiren bir araç olarak değil, faydasız bilgi peşinde olan ve pratik olmayan bir arayış olarak ele alınmasıdır. Teknolojik araçların gelişimiyle birlikte *yapma*, *temaşa* ve *gözleme* duyulandan daha çok güvene layık olmuştur. Antik Yunan'daki hakikat anlayışının *kendini sunma* ve *açığa-çıkma* minvali, *görünüşe* gelenin ardındaki hakikati yakalamaya yönelik gerçek bir zorunlulukla yer değiştirmiştir. *Bilimsel hakikat* ile *felsefî hakikat*in yollarının ayırılması bu hususla ilgilidir. Yani, *bilimsel* ve *felsefî hakikat*, Aristoteles'te de görülen *ezelî-ebedî* olma mecburiyetini yitirmiştir. (Arendt, 2013:413-414) Dolayısıyla, Antik Yunan'ın *hakikati seyretme* olarak temellendirdiği *temaşanın* tasviyesinden söz etmek mümkündür.

Aristoteles'te *teorik yaşam*, yani *temaşa* yaşamı, kendine yeter olma özelliğine sahiptir. Ancak bununla birlikte, kişinin kendi iç diyalogunda sürdürdüğü temaşa, tamamen edilgen bir durum değil, *etkinliktir*. *Eudaimonianın* tanrısal olma vasfını taşıyan teorik yaşamda en üst düzeyde bulunması, Tanrı'nın etkinliğine en yakın etkinlik olmasından kaynaklanmaktadır. *Politik yaşamın* pratik vasfı, *teorik yaşamın eudaimonia* amacını elde edebilmesine yardımcı olan, onun etkin halde olmasını daha çok mümkün hale getiren bir yardımcı olarak konumlanır. Arendt'in kavramlarıyla konuşacak olursak; "*vita activa* etkinliği *vita contemplativa*'yı mümkün kılma ölçülüsünde değerlendirilip" (Arendt, 2013:415-416) meşrulaştırılmıştır. Ancak, ona göre tersyüz olma ile birlikte, *yapma* etkinliği *temaşanın* amacı olarak konumlanmaya başlamaktadır. Arendt'in *vita activası* ve *vita contemplativa* ile olan irtibatı, Aristotelyen bir bağlamda okunabilir. Bu anlamda, Aristoteles'in çağdaş politika teorisyenleri /filozofları açısından, *pratik yaşam* ya da *pratik felsefenin* temellendiricisi olarak Aristoteles'in nasıl okunabileceğine dair bir örnektir.

Görüldüğü gibi, Aristoteles'in *etik* ve *politika* argümanları, *phronēsis* ile kurulan bir muhtevayla birlikte, güncel teorik tartışmalarda da oldukça etkindir. Politik katılımın değişen anlamı, *politik olanın* tarifindeki temsil sonrası arayışlar, tartışmaların Antik Yunan köklerinde Aristoteles'ten beslenebilmektedir. Bu noktada, politik olanın tarifinde ve katılımın Antik dönemden esinlenerek yorumlanışında karşımıza çıkan kilit mefhum ise *phronēsis* olmaktadır.

SONUÇ

Antik Yunan dünyasının Platon ve Aristoteles ile yarattığı muazzam etkinin, yüzyıllardır devam ettiğini söyleyebiliriz. Düşüncenin –ve eylemin- tarihsel tüm uğrakları, Platon ve Aristoteles’in argümanlarının *yorumlanmasıyla*, her uğrakta birtakım özgün irtibatlarla çeşitlenerek ve/veya dönüşerek süregelir. Bu seyir izlendiğinde Aristoteles’in; Antik Yunan’dan Stoa felsefesine, Hristiyan ve İslâm teolojisinden, Rönesans düşüncesine ve moderniteye uzanan bir düzlemde, etki etmediği hemen hemen hiçbir dönemin bulunmadığı görülecektir. Bu çalışmada, Aristoteles’i bu denli önemli ve etkili kılan temel belirleyicinin, metafizikten etik ve politikaya uzanan bir yoğunluk ve çeşitlilik olduğu, *phronēsis* kavramı merkez alınarak gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada; Aristoteles siyasal düşüncesinin özgünlüğü, kendi dönemselliği içinde *epokhal* bir okuma ile ele alınmıştır. Bu nedenle, çalışmanın ilk bölümünde Aristoteles’in içine doğduğu anlam dünyasının izi sürülmeye çalışılmıştır. Şüphesiz, Antik Yunan dünyasının en belirgin ve ayırt edici özelliklerinin başında *nevi şahsına münhasır polis* tecrübesi gelmektedir. Antik Yunan’da, bir tür devlet, kurum ya da sözleşmeye dayalı bir iktidar meselesi olarak tanımlanması oldukça zor görünen *polis*, yurttaşların biraradalığının tecrübe edildiği yeri ifade eder. Ayrıca polis; *potansiyel* olarak *eşit* yurttaşların, birlikte eyleyerek *çinde tamamladıkları* bir *mekândır*.

Polisin özgün tecrübesi, Antik Yunan felsefesinin türlü etkileriyle şekillenen bir politika tarifi açısından da belirleyicidir. Bu nokta, Aristoteles’in *phronēsis* kavramını, metafizik ve etik bir mesele olarak ele almasında açıkça görülebilir. *Polisin* ve *politikanın* muhtevası, özellikle *metafizik* olarak temellenmekte, ancak aktüel bir zeminde hayata geçmektedir. Potansiyelenin aktüaliteye dönüşmesinin en görünür olduğu durum, *oikostan polise* geçiştir. İnsanın doğasını ve diğer insanlarla paylaştığı *türsel* özellikleri tanımlayan –canlı anlamındaki- *zoē*, *oikos* alanına ait bir mefhumdur. İnsanın –belli özellikleri taşımak suretiyle- *polis* düzlemine çıktığı, yani kamusal alanda varolduğu ve *politikanın* etkin hâle geldiği *bios politikos*, *zoēnin bios* halini almasını, yani *amaçlı* ve *nitelikli* bir yaşama dönüşmesini ifade etmektedir. *Polisin* ortak alanında *söz* (konuşma)

ile ortak yaşamın *eudaimoniaya* ulaştırarak vasfı, Aristoteles için *phronēsis*in bireysel ve *polise* dair oluşuyla temellenir.

Aristoteles'in güncel politika teorisi argümanlarında halen izi sürülen bir düşünür olduğu açıktır. *Zoē* ve *bios*un Aristoteles'teki içerikleri, modern döneme dair *biyopolitika* tartışmalarında önemli bir kaynak olarak kullanılmaktadır. Daha evvel bahsedildiği gibi, Esposito'nun biyopolitika tartışmasında vurguladığı şekliyle, günümüzün biyopolitika bağlamındaki problemi, bugün *zoē*nin yalın bir yaşam olarak ele alınmaması, *modern teknolojiyle* birlikte *politikanın zoē* alanına girmiş olmasıdır. Benzer şekilde Agamben de *zoē*nin Antik Yunan'da *oikos* alanına özgü bir niteliği barındırması karşısında, *modernite* ile birlikte *zoē*nin *polis*in *politik* yaşamına dahil edildiği tespitini ortaya koyar. Dolayısıyla, insanın bir tür olarak sahip olduğu imkânı niteleyen *zoē*nin *bios* ile farkı ortadan kaldırılarak, *çıplak yaşam politikleştirilmiştir*. Aristoteles'in *phronetik* bir vasıfla temellendirdiği ve aynı zamanda *potansiyelin aktüeliteye* dönüşmesi olarak ele aldığı *oikos-polis(politeia)* minvali, bu nedenle, özellikle biyopolitika tartışmaları açısından kurucu bir önem arz eder. Agamben ve Esposito'nun argümanlarında gördüğümüz gibi, Aristoteles'in –ve Antik Yunan'ın– kavramsal kurucu rolü halihazırda süren tartışmalara ışık tutabilmektedir. Aynı zamanda bu nokta, modernitenin krizini incelerken de önemli bir çıkış noktası sağlamaktadır.

Aristoteles'te *eudaimonia*, hem *sophia* hem *phronēsis*i gerekli kılar. Ona göre, *sophia* ilk devindiricinin hareketine ve devinmeyen bir saf etkinlik olma vasıflarına sahip olan Tanrı'nın *temaşa* haline yaklaşılabilir bir etkinliği mümkün kılar. Bu nedenle de, en yüksek iyi olan ve her iyinin aracı olarak onu hedeflediği *eudaimoniaya* ulaşmanın yolu, *sophia*yla bağlantılı olan *bios theoretikos*, yani *teoria* yaşamıdır. Bununla birlikte, Aristoteles'i *pratik felsefenin* temeline yerleştiren unsur, *teoria yaşamının* tek başına yeterli olmamasıdır. *Phronēsis*le örülmüş *erdemeye uygun etkinlik* olarak pratik yaşam, *teoria* yaşamını mümkün kılar. Dolayısıyla, *politikanın eudaimonia* amacına ulaşmakta kilit bir rol üstlendiği söylenebilir. Zira, kişinin karakter erdemlerini ve düşünce erdemlerini elde etmesi ancak politikayla sağlanır. *Politika* alanında karar alıcıların belirleyeceği *eğitim* ve alışkanlıkla elde edilebilir olan erdemlerin *yasa yapıcıların* inşa

ettiği *politeia* ile kazandırılması, yurttaşların tamamlanmışlığa ulaşmasını sağlayacak ve potansiyeli aküeliteye dönüştürecektir.

Bu noktada, *phronēsis*in ikili bir işlevi olduğunu belirtmek gerekir. *Phronēsis*, etik minvaliyle ele alındığında *bireyin* pratik failliğini temellendirmektedir. İnsanın doğal olarak sahip olduğu *boulesis* ve *prohairesisi* gerçekleştirme potansiyeli, kişinin sorumluluğundadır ve bu da ancak *eylemek* suretiyle etkin olabilir. Dolayısıyla, Aristoteles'e göre, Sokrates'in söylediği gibi bilgi ile erdem özdeş unsurlar olarak ele alınamaz. Zira, kişinin bilgi sahibi olsa bile *kötüyü* tercih etmesi mümkündür. Bu anlamda ele alınan *phronēsis*, *politikayla* doğrudan bağlantılı olmak durumunda değildir. O halde, *phronēsis*in bir yüzü, onun her günkü yaşantı içerisinde, *pratik* olanlara dair –yani çokluk içinde olan ve sürekli değişebilenlere dair- karar alma vasfını tanımlamaktadır.

*Phronēsis*in yasalar ve yöneticiler bağlamındaki diğer yüzü ise, *politikanın* karar verme vasfıyla ilgili olarak *polis*in *en uygun* biçimini uygulamayı ifade eder. Aristoteles'in araştırdığı ve bir çok alt türüyle birlikte ayrıntılı olarak değerlendirdiği *anayasalar* y-veya *yönetim biçimleri* tasviri, bu bağlamda önem arz etmektedir. Aristoteles'e göre *devletler* ve *toplumlar* insanlara benzemektedir. *Polisler* de en iyiyi amaçlamalı ve *erdeme uygun etkinlik*le varlığını sürdürmelidir. Bu nedenle, her toplumun kendi koşullarına göre farklılaşabilecek *anayasalar* olsa da, kişileri *eudaimoniaya* ulaştıracak uygun bir *politeianın* belirlenmesi elzemdir. Anayasa veya yönetim bağlamında *phronēsis*, hem yasaların yapımı, hem de *uygulama* anlamında öne çıkmaktadır. Yasa yapıcıların erdemli yaşama yönlendirecek uygulamaları inşa etmesi gereği açıktır. *Uygulama* ise, *adalet* konusuyla ilgili olarak belirginleşir. Aristoteles'in adalet konusunda *doğru* olarak tanımladığı husus, birer *tümel* olan yasaların, tek tek durumlar karşısında yetersiz kalabileceği düşüncesidir. Yasaların, karşılaşılan herhangi bir duruma uygulanamaması, yetersiz kalması durumunda *yöneticinin* yasanın yerine geçecek *kararı vermesi* gerekir. Bu sayede *phronēsis*le karar veren yönetici, *politeianın* yurttaşlarını amaca uygun bir şekilde bir arada tutmasını sağlayabilecektir.

Aristoteles'ten önce var olmuş düşünce dünyasının argümanları, Aristotelyen *epokhē*nin yorumlanması sırasında dikkate alınması gereken bir diğer belirleyicidir. Bu dönemde

öne çıkan düşünceler, *sofistlere* kadar, doğanın/evrenin işleyişini anlama çabasıyla şekillenir. Araştırmalarının ortak amacı, evrenin işleyişinde neyin *arkhe* olduğu sorusuna cevap aramaktadır. Elbette, cevaplar oldukça çeşitlidir. Ancak önemli olan husus, bu dönemin filozoflarının *özneye* değil de, *nesneye* dair bir araştırma yürütmüş olmasıdır. Platon'un madde-form ilişkisini *idealar öğretisi* ile temellendirmesini eleştiren Aristoteles, madde ve formu *ousia* irtibatıyla ve aynı zamanda *eidosun* hem biçim, hem tür anlamına göndermede bulunarak ele almaktadır. *Eidosun* biçim olarak anlaşılması; Aristoteles'in *arkhe* sorusunu *dört neden* ve *ilk neden/ilk ilke* üzerinden ele almasıyla doğrudan ilgilidir.

Fizik ve metafizik araştırmalarının en kilit unsurlarından biri olan *nedensellik* ve *devinim/devindirici* konuları, Aristoteles'in *pratik* araştırma alanıyla da yakından ilgilidir. Nedensellik, bir anlamda zorunluluğu ve erekselliği ifade etmektedir. Bununla birlikte *ereksellik* ve *zorunluluk* irtibatı, *potansiyel* olanın *aktüeliteye* geçişiyle de alakalıdır. Ancak, *telosa* ulaşma potansiyelini haiz olan her şey, aktüel olmak zorunda değildir. Bu argüman, politika bağlamında da ele alınmaktadır. Aristoteles'e göre, insanın potansiyel olarak taşıdığı ve *phronēsis* ile temellenen *politik* karakteri, *polisin* en iyiyi amaçlayan ve buna göre düzenlenmiş yasalarla bağlı olmasını gerektirir. Nasıl bir tohumun ağaca dönüşme (*telos*) potansiyeli bir erekselliği ifade etmesine rağmen, başına gelebilecek her hangi bir olumsuzluk nedeniyle ağaç olmasının engellenmesi mümkünse, *insanların* da sahip olduğu politikaya katılım ve burada tamamlanma potansiyeli, *polisin* uygun *politeia* (anayasa/yönetim) ile yönetilmemesi halinde aktüel hâle gelemeyecektir. O halde insan, *phronēsisle* ortaya çıkan *boulesis-prohairesis* süreci ile yaşamını *phronēsis*e uygun sürdürse de, *politikanın* eğitim ve yasa ile sunacağı *mekânın* eksikliğinde *eudaimoniaya* ulaşamayacaktır.

Aristoteles'in *phronēsis* tanımı, muhtevası farklı alanlarda yorumlamak suretiyle, halen etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Bu bağlantılarla temellenen öncelikli mesele, genel olarak, *pratik felsefe* olarak ifade edilebilir. Bu açıdan, örneğin, Arendt'in *politik olanın* ne olduğuna dair eleştirel çözümlenmeleri, Aristoteles'te karşımıza çıkan *tamamlanmışlık* ve *biraradalık* vasıflarıyla örülmüş *politeia* ile ilgili olarak okunabilmektedir. Arendt, bahsi geçen argümanlarında, *moderniteyle* birlikte anlamı değişen *politikanın* içinde

bulunduğu krizden çıkmak için Aristoteles'e başvurmayı önerir. Buna göre, *politikanın* modernitede içine düştüğü kriz, onun *eylem* alanıyla bağının kopmuş olması ve yerine – Antik Yunan'da başka alanları işaret eden- *emek* ve *işin* geçirilmiş olmasıdır. Bununla birlikte, *hakikatin eylemle –phronetik politikayla-* bağının koparılması ve *eylem* ile *temaşanın* tersyüz edilişi de problemin bir diğer parçasıdır. Ancak bu nokta, bir anlamda, Aristoteles'e yöneltilen eleştiriler açısından da kurucu bir önem taşımaktadır. Çünkü, Arendt'e göre Aristoteles'in *theoriayı praxise* üstün konumlandırışı, aslında bizzat bahsi geçen problemin kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Techne ve *poiesis* konusu değerlendirilirken gördüğümüz gibi, Arendt'in yaklaşımını temellendiren argümanlara Heidegger'in Aristoteles okumasında da rastlanılmaktadır. Heidegger, *technenin* Aristoteles'te de karşımıza çıkan *hakikatle* irtibatlı bir anlamı taşıması nedeniyle, sanatı *poiesis*le bağlamaktadır. *Poiesis*in anlamı, üretimle birlikte, şeyin *gizinin-açılması* ve görünüşe gelmesidir. Ancak, modern teknolojinin hükmedici, araçsallaştırıcı ve çerçeve içine alan muhtevası ile birlikte, *techne* teknik olarak değerlendirilerek *poiesisten* kopmuştur. Modern dönemin *krizi*, *poietik çerçevelemenin* yerini araçsallaştırıcı bir çerçeveleme faaliyetine bırakmasıyla bağlantılı olarak yorumlanabilmektedir. Heidegger'in bu okuması *phronēsisten* ziyade, daha çok *techne* ve *poiesis* ile ilgilidir. Diğer yandan, Heidegger'in Aristoteles okumasına temel olan *sophia*, *phronēsis* ve *poiesis* ayırımına yaklaşımı, özellikle, çağdaş siyaset felsefesinde öne çıkan politik ontoloji, hermeneutik politika ve teknoloji tartışmaları açısından da oldukça hayatidir.

Çağdaş siyaset felsefesinde *phronēsis* kavramı, özellikle, pratik felsefe olarak politika tartışmalarında öne çıkar. Bu belirleyicilik, bir yandan, Gadamer'den Vattimo'ya uzanan bir düzlemde, hermeneutik politika imkânının etik ve sorumluluk üzerinden tarifine bağlanır. Diğer yandan, bu etki, Derrida'nın kararverilemezlik tartışması ile aporetik politika önermesi açısından da örtük bir önem taşır. Bu açıdan, *phronēsis* tartışmasının günümüz siyaset felsefesindeki yansımalarını, biyopolitikadan, hermeneutiğe, oradan da dekonstrüksiyona uzanan bir düzlemde takip etmek mümkündür.

Bu çalışmanın temel çıkış noktası, karar kavramını kapsayan bir pratik bilgelik vasfı olarak *phronēsis*, Aristoteles siyasal düşüncesini belirleyen *epokhal* koşullar içinde tartışılmasıdır. Bu çalışmanın temel argümanı, böyle bir tartışmanın, politik olan tarifinin değişen yapısını daha anlaşılır kılmaya da olumlu katkısı olacağı tespittir. Bu tespit, pratik bilgelik vasfı olarak *phronēsis* ne tek başına politikaya, ne de salt etiğe indirgenebilir olduğu sonucuna ulaşılmasıyla karşılanmıştır. Böyle bir sonuç, siyasal olan'ın imkânını sürekli olarak kararın vasıflarıyla ilişkili tutmak gereğine işaret eder. *Phronēsis*, bu açıdan, potansiyelite ile aktüalite arasındaki ilişkinin siyasal düşünce geleneğine Aristoteles tarafından kazandırılan en özgün tezahürü olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ackrill, J. L. (1997). *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: Clarendon Press.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. (1995).
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında* (4. Baskı) (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (1956).
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu*. (7. Baskı) (B. S. Şener, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları. (1958).
- Aristoteles (2013). *Atinalıların Devleti*. (A. Çokona, Çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Aristoteles, (1999). *Eudemos'a Etik*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles, (2012). *Nikomakhos'a Etik* (4. Baskı). (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles, (2013). *Gökyüzü Üzerine*. (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Aristoteles, (2013). *Politika*. (F. Akderin, Çev.). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles, (2014). *Fizik*. (S. Babür, Çev.). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (2014). *Kategoriler*. (S. Babür, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Aristoteles, (2014). *Poetika* (11. Baskı) (S. Rifat, Çev.). İstanbul: Can Yayınları.
- Aristoteles, (2014). *Retorik* (15. Baskı) (M. H. Doğan, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (2014). *Ruh Üzerine (Peri Psukhês)* (4. Baskı). (Z. Özcan, Çev.). Ankara: Sentez Yayıncılık.

- Aristoteles, (2015). *İkinci Çözümlemeler*. (A. Houshiary, Çev.). İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles, (2015). *Metafizik*. (Y.G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristotle (1991). *The complete works of Aristotle: The revised Oxford translation* (2 Cilt). J. Barnes (Ed.), Princeton: Princeton University Press.
- Arslan, A. (2006a). *İlkçağ Felsefe Tarihi 1 Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2006b). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2 Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Badéüs, R. (1993). *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*. Albany, State University of New York Press.
- Bolt, B. (2012). *Yeni Bir Bakışla, Heidegger*. İstanbul: Kolektif Kitap. (2010).
- Brun, J. (2008). *Aristoteles ve Lise* (İ. Yerguz, Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları. (1961).
- Cevizci, A. (2000). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2015). *Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a*. (6. Baskı). İstanbul: Say Yayınları
- Çankaya, A. (2014). Aristoteles'te *Noûs* ve *Noiesis* Kavramları Üzerine Belirlemeler. *Aristoteles, Cogito, Yaz* (77), 131-149.
- Çoban, F. (2010). Emek'ten Eylem'e: Hannah Aerndt (s. 92-137). *Günümüzde Siyaset Teorisine Yeni Yaklaşımlar: Eleştiriler-Farklılık-Çözüm Arayışları* (H.O.İnce, Ed.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Dahlstrom, D. O. (2013). *The Heidegger Dictionary*. London: Bloomsbury Publishing.
- Depraz, N. (2014). Animal. B. Cassin (Ed.). *Dictionary of Untranslatables*. (s. 34-36). Princeton: Princeton University Press.

- Depraz, N. (2014). Epochê. B. Cassin (Ed.). *Dictionary of Untranslatables*. (s. 276-277). Princeton: Princeton University Press.
- Derrida, J. (2006). Şiddet ve Metafizik. *Cogito, Yaz-Güz* (47-48), 62-160.
- Diogenes, L. (2015). *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* (6. Baskı). (C. Şentuna, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Direk, Z. (2010). Heidegger'in Sanat Anlayışı. *Heidegger: Varlığın Çobanı, Cogito, Güz* (64), 106-123.
- Esposito, R. (2008). *Bios: Biopolitics and Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Gadamer, H. G. (1986). *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. New Heaven: Yale University Press.
- Gadamer, H. G. (1999). *Aristotle and the Ethic of Imperatives*. (L. Searl, F. Keneston, Ed.). *Action and Contemplation*. Albany: New York Press.
- Gadamer, H. G. (2009). *Hakikat ve Yöntem* (Cilt 2), (H. Arslan, İ. Yavuzcan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayınları. (1960).
- Grondin, J. (2012). *Introduction to metaphysics: From Parmenides to Levinas*. New York: Columbia University Press. (2004).
- Guithrie, W. K. C. (1999). *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (2. Baskı). (A. Cevizci, Çev.). Ankara: Gündoğan Yayınları
- Güzel, C. (2003). Aristoteles'te Bilgi, Bilim, Bilgide Kesinlik. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1), 126-139.
- Haas, R. (2012). Raphael's School of Athens: A Theorem in a Painting?. *Journal of Humanistic Mathematics, Temmuz* 2(2), 2-26.
- Heidegger, M. (1997). *Plato's Sophist*. Bloomington: Indiana University Press.

- Heidegger, M. (1998). *Tekniğe Yönelik Soru* (D. Özlem, Çev.). İstanbul: AFA Felsefe Yazıları Ansiklopedisi.
- Heidegger, M. (2009). *Metafizik Nedir?* (3. Baskı) (Y. Örnek, Çev.). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu
- Heidegger, M. (2010). *Aristoteles Metafizik Θ 1-3 Gücün Neliği ve Gerçekliği* (S. Babür, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Sanat Eserinin Kökeni* (2. Baskı) (F. Tepebaşı, Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayın.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman* (2. Baskı). (K. H. Ökten, Çev.). İstanbul: Agora Kitaplığı. (2006).
- Hoekstra, K. (2010). Aristotle. M. Bevir (Ed.). *Encyclopedia of Political Theory*. (s. 78-83). California: Sage Publications.
- Husserl, E. (2009). *Bunalım*. (L. Özşar, Çev.). İstanbul: Biblos Kitabevi.
- Husserl, E. (2015). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (3. Baskı) (H. Tepe, Çev.). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Kalaycı, N. (2014). *Daimon'dan eudaimonia'ya: Aristoteles'te mutluluk*. *Aristoteles, Cogito, Yaz* (77), 257-274.
- Kale, N. (2002). Modernizmden Postmodernist Söylemlere Doğru. *Doğu-Batı Düşünce Dergisi, Temmuz* (19). 31-51.
- Kenny, A. (2002). *Aristotle on the Perfect Life* (2. Baskı). Oxford: Oxford University Press.
- Kisiel T. ve Sheenan T. (2007). *Becoming Heidegger: on the trail of his early occasional writings, 1910-1927*. Northwestern University Press.
- Kosman, A. (2013). *The activity of being: An essay on Aristotle's ontology*. Cambridge: Harvard University Press.

- Kranz, W. (1994). *Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar* (S.Y. Baydur, Çev.). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2010). *Çağın Olayları Arasında* (4. Baskı). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Labarri re, J.L. (2014). Phron sis. B. Cassin (Ed.). *Dictionary of Untranslatables*. (s. 777-783). Princeton: Princeton University Press.
- Megill, A. (2008). *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida* (2. Baskı) (T. Birkan, Çev.). Ankara: Ayraç Kitabevi
- Mutlu, E. Ç. (2014). Aristoteles'te T z (*Ousia*) Bağlamında Varlığın  okanlamlılığı ve Maddenin (*Hyle*) Rolü. *Aristoteles, Cogito, Yaz* (77), 115-130.
- Ökten, K. (2014). Prohairesis ve Dikaiosune. *Aristoteles, Cogito, Yaz* (77), 302-317.
- Plato (1997a). Timaeus. *Plato Complete Works*, (J.M. Cooper, Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Plato (1997b). Meno. *Plato Complete Works*, (J.M. Cooper, Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Plato (1997c). Republic. *Plato Complete Works*, (J.M. Cooper, Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Plato (1997d). Apology. *Plato Complete Works*, (J.M. Cooper, Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Plato (1997e). Laws. *Plato Complete Works*, (J.M. Cooper, Ed.). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Reeve, C. D. C. (1992). *Practices of Reason Aristotle's Nicomachean Ethics*. Oxford: Clarendon Press.
- Reeve, C. D. C. (2012). *Action, Contemplation, and Happiness: An essay on Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press.

- Reeve, C. D. C. (2013). *Aristotle on Practical Wisdom: Nicomachean Ethics VI*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (2012). *Hafıza, Tarih, Unutuş* (M.E. Özcan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (2000).
- Ricoeur, P. (2013). *Being, essence, and substance in Plato and Aristotle*. Cambridge: Polity.
- Ross, D. (2011). *Aristoteles*. (A. Arslan, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Sarı, M. A. (2011). Aristoteles’de İlk İlkelerin Bilgisi ve Noûs Üzerine. *Kaygı, Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat fakültesi Felsefe Dergisi*, (16). 123-131.
- Schaap, A. (2010). Hannah Arendt. M. Bevir (Ed.). *Encyclopedia of Political Theory*. (s. 64-67). California: Sage Publications.
- Schrag C. O. (2006). Heidegger Felsefesinde Fenomenoloji, Varlıkbilim ve Tarih (S. Şen, Çev.). *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, Güz V(13)*, 205-215.
- Sev, Y. G. (2014). Aristoteles’in *Ousia* Üçlemesi: Zeta, Eta, Theta. *Aristoteles, Cogito, Yaz* (77), 51-114.
- Simondon, G. (2011). *Two lessons on Animal and Man*. Minneapolis: Univocal Publishing.
- Su, S. (2010). Varlık ve Sanat. *Heidegger: Varlığın Çobanı, Cogito, Güz* (64), 300-311.
- Şenel, A. (2011). *Siyasal Düşünceler Tarihi*. (Kısaltılmış ve Gözden Geçirilmiş 3. Baskı). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Thomson, I. D. (2012). *Heidegger: Ontoteoloji* (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Türkyılmaz, Ç. (2006). Varlık Sorunu Açısından Aristoteles’in Metafiziği ve Heidegger. *Yeditepe’de Felsefe, Temmuz* (4), 8-22.

- Volpi, F. (1999). The Rehabilitation of Practical Philosophy and neo-Aristotelianism. (L. Searl, F. Keneston, Ed.). *Action and Contemplation*. Albany: New York Press.
- Wolff, F. (2014). Polis. B. Cassin (Ed.). *Dictionary of Untranslatables*. (s. 801-803). Princeton: Princeton University Press.
- Wood, E. M. (2013). *Yurttaşlardan Lordlara Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncesinin Toplumsal Tarihi* (O. Köymen, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap. (2008).
- Yalçiner, R. (2016). Bios Politikos. *Biyopolitika Platon'dan Arendt'e Biyopolitikanın Felsefi Kökenleri* (O. Kartal, Ed.), 1, 49-82
- Yalçinkaya A. (2014). Platon'un "Bilişi" (s. 91-124). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yalçinkaya A. (2014). Yunan Uygarlığı İçinde Polis ve Siyaset. (s. 23-90). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Yücefer, H. (2014). Aristoteles'in Metafiziği. *Aristoteles, Cogito, Yaz (77)*, 9-50.
- Zabcı, F. (2014). Aristoteles: Yüce Bir Amaç Olarak Siyaset. (s.125-152). *Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler*. (5. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zimmerman, M. E. (2011). *Heidegger: Moderniteyle Hesaplaşma: Teknoloji, Politika, Sanat* (H. Arslan, Çev.). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

EK 1: TEZ ORJİNALLİK RAPORU

 <div style="display: inline-block; vertical-align: middle; text-align: center;"> <p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ YÜKSEK LİSANS/DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU</p> </div>
<p>HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right;">Tarih: 26/07/2016</p> <p>Tez Başlığı / Konusu: <i>Phronēsis</i>: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi</p> <p>Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 156 sayfalık kısmına ilişkin, 25/07/2016. tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 1 'dir.</p> <p>Uygulanan filtrelemeler:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1- Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç, 2- Kaynakça hariç 3- Alıntılar hariç 4- 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç <p>Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p>Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <div style="text-align: right; margin-top: 10px;"> <p>26.07.2016</p> <p>Tarih ve İmza</p>  </div> <p>Adı Soyadı: Hayrettin Furkan LİVAN</p> <p>Öğrenci No: N12221795</p> <p>Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi</p> <p>Programı: Siyaset Bilimi</p> <p>Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p><u>DANIŞMAN ONAYI</u></p> <p style="text-align: center;">UYGUNDUR.</p> <div style="text-align: center; margin-top: 20px;">  <p>Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER</p> </div>



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
THESIS/DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT OF POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION**

Date: 26/07/2016

Thesis Title / Topic: *Phronēsis*: Relationship Between Ethics and Politics in Aristotelian Thought

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options stated below on 25/07/2016 for the total of 156 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 1 %.

Filtering options applied:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. Bibliography/Works Cited excluded
3. Quotes excluded
4. Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

26.07.2016

Date and Signature




Name Surname: Hayrettin Furkan LİVAN
Student No: N12221795
Department: Political Science and Public Administration
Program: Political Science
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

Assoc. Prof. Ruhtan YALÇINER

EK 2: ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU

 <p style="margin: 0;">HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ TEZ ÇALIŞMASI ETİK KURUL İZİN MUAFİYETİ FORMU</p>
<p style="margin: 0;">HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA</p> <p style="text-align: right; margin: 0;">Tarih: 26/07/2016</p> <p style="margin: 0;">Tez Başlığı / Konusu: <i>Phronēsis</i>: Aristoteles Düşüncesinde Etik ve Politika İlişkisi</p> <p style="margin: 0;">Yukarıda başlığı/konusu gösterilen tez çalışmam:</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır, 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir. 4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir. <p style="margin: 0;">Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.</p> <p style="margin: 0;">Gereğini saygılarımla arz ederim.</p> <div style="text-align: right; margin: 10px 0;"> <p style="margin: 0;">26.07.2016</p> <p style="margin: 0;">Tarih ve İmza</p>  </div> <p style="margin: 0;">Adı Soyadı: Hayrettin Furkan LİVAN</p> <p style="margin: 0;">Öğrenci No: N12221795</p> <p style="margin: 0;">Anabilim Dalı: Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı</p> <p style="margin: 0;">Programı: Siyaset Bilimi Programı</p> <p style="margin: 0;">Statüsü: <input checked="" type="checkbox"/> Y.Lisans <input type="checkbox"/> Doktora <input type="checkbox"/> Bütünleşik Dr.</p>
<p style="margin: 0;"><u>DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI</u></p> <div style="text-align: center; margin: 20px 0;">  <p style="margin: 0;">Doç. Dr. Ruhtan YALÇINER</p> </div> <p style="margin: 0;">Detaylı Bilgi: http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr</p> <p style="margin: 0;">Telefon: 0-312-2976860 Faks: 0-3122992147 E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr</p>



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS BOARD WAIVER FORM FOR THESIS WORK**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
TO THE DEPARTMENT POLITICAL SCIENCE AND PUBLIC ADMINISTRATION**

Date: 26/07/2016

Thesis Title / Topic: *Phronēsis*: The Relationship Between Ethics and Politics in The Aristotelian Thought

My thesis work related to the title/topic above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, measures/scales, data scanning, system-model development).


I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

26.07.2016
Date and Signature

Name Surname: Hayrettin Furkan Livan
Student No: N12221795
Department: Political Science and Public Administration
Program: Political Science
Status: Masters Ph.D. Integrated Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL


 Assoc. Prof. Dr. Ruhtan YALÇINER

