

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ARİSTOTELES AHLAKININ KURUCU ERDEMİ  
OLARAK PHRONESİS**

**DOKTORA TEZİ**

**Tufan ÇÖTOK**

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe  
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hakan POYRAZ**

**TEMMUZ – 2011**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ


ARİSTOTELES AHLAKININ KURUCU ERDEMİ  
OLARAK PHRONESİS

DOKTORA TEZİ

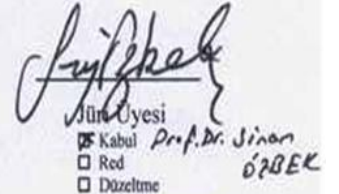
Tufan ÇÖTOK

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe  
Enstitü Bilim Dalı : Felsefe Tarihi

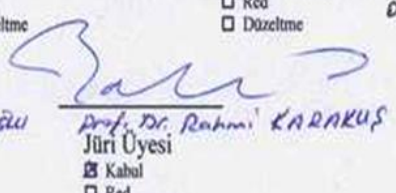
Bu tez 20/07/2011 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

  
Prof. Dr. Ali Osman BÜNDÜCCAN  
Jüri Başkanı  
 Kabul  
 Red  
 Düzeltme

  
Prof. Dr. Halim POYRAZ  
Jüri Üyesi  
 Kabul  
 Red  
 Düzeltme

  
Prof. Dr. Sinan ÖZBEK  
Jüri Üyesi  
 Kabul  
 Red  
 Düzeltme

  
Prof. Dr. Adnan ÇENERUSTAOĞLU  
Jüri Üyesi  
 Kabul  
 Red  
 Düzeltme

  
Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ  
Jüri Üyesi  
 Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Tufan ÇÖTOK**

**20.07.2011**

## ÖNSÖZ

Ahlaki alanda nasıl eylemde bulunmamız gerektiğine yönelik soru, etik soruşturma biçimlerinin kadim problemi olarak her daim güncelliğini korumaktadır. Phronesis, ahlaki alanda tercih yapmanın çok da kolay olmadığı tekil bir durum içerisinde devreye giren ve nasıl kabul edilebilir eylemlerde bulunacağımızın bilgisini veren erdemdir. Çalışma bir taraftan terimin Aristoteles'e kadar nasıl kullanıldığı üzerinde dururken ondan öncesinde ve onun fonksiyonlarını ifa eden erdemler olarak cesaret ve ölçülülük erdemlerine üzerinde yoğunlaşmakta, diğer bir taraftan da Aristoteles'in etik soruşturmasında nasıl belirleyici olduğu üzerinde durmakta ve kavramın Aristoteles'ten günümüze kadar nasıl ulaştığı konusunda kısa bir yol haritası sunmaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkışında birçok kişiye teşekkür borçluyum. Doktora ders dönemini geçirdiğim M.Ü. Fen-Edb. Fak. Felsefe Bölümü öğretim üyeleri Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN, Doç. Dr. Nebil REYHANİ ve Arş. Grv. Kubilay HOŞGÖR'e teşekkür ederim. Sakarya'daki değerli mesai arkadaşlarım Arş. Gör. Taşkın EROL, Arş. Gör. Elif ERGUN, Arş. Gör. Ender BÜYÜKÖZKARA ve Arş. Gör. Onur KABİL hiç sıkılmadan bu çalışmanın çeşitli bölümlerini okuma ve benimle tartışma nezaketinde bulundular. Her birine ayrı ayrı teşekkür borçluyum.

Yüksek lisans tezimi yöneten tez izleme komitesi üyesi hocam Prof. Dr. Rahmi KARAKUŞ'un bu çalışmanın her satırında emeği bulunmaktadır. Kendisine en içten teşekkürlerimi sunarım.

Danışmanım Prof. Dr. Hakan POYRAZ Kütahya'dan başlayan birlikteliğimizde sadece bu çalışmada değil, her daim tüm entelektüel ve akademik faaliyetlerimde bana kılavuz oldu. Kendisine müteşekkirim.

Akademide entelektüel bir haz/başarının bedelini en yakınınızdakiler öder. Bu çalışma son tahlilde söz konusu bedeli ödemek zorunda bıraktığım eşim Dr. Nesrin Akıncı ÇÖTOK ve oğlum Metehan ÇÖTOK'tan (ç)aldığım büyük zamanların küçük bir özrüdür...

**Tufan ÇÖTOK**

**20/07/2011**

## İÇİNDEKİLER

<b>TABLO LİSTESİ.....</b>	<b>iii</b>
<b>ŞEKİL LİSTESİ.....</b>	<b>iv</b>
<b>ÖZET.....</b>	<b>v</b>
<b>SUMMARY.....</b>	<b>vi</b>
<b>GİRİŞ.....</b>	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: ARİSTOTELES ÖNCESİ FELSEFEDE PRATİK BİLGELİK İLE İLGİSİ BAKIMINDAN CESARET VE ÖLÇÜLÜLÜK ERDEMLERİ.....</b>	<b>13</b>
1.1. Phronesis Üzerine Bir Sorgulama.....	13
1.1.1. Phronesis Teriminin Çözümlemesi: Ethymos'tan Ethos'a.....	13
1.1.2. Aristoteles'te Phronesisin Anlam ve İşlevi.....	23
1.1.3. Antikçağın Mutluluk (Eudamonia) Anlayışı.....	27
1.1.4. Antikçağın Erdem Anlayışı.....	31
1.2. Antikçağda Pratik Bilgeliği Önceleyen Erdemler: Cesaret ve Ölçülülük.....	34
1.2.1. Homeros Destanlarında Cesaret Erdemi.....	41
1.2.2. Tragedyalarda Ölçülülük ve Pratik Bilgelik Erdemleri.....	55
1.2.2.1. Tragedya, Site ve Ahlak.....	55
1.2.2.2. Tragedyalarda Phronesis ve Sophrosune Erdemi.....	59
1.2.3. Felsefi Düşüncede Ölçülülük ve Pratik Bilgelik.....	64
1.2.3.1. Yedi Bilgelerde Ölçülülük.....	66
1.2.3.2. İlk Filozoflarda Ölçülülük ve Pratik Bilgelik.....	67
1.3. Platon'da Sophrosune ve Phronesis Düşüncesi.....	75
1.3.1. Platon'un Erdem Anlayışı.....	78
1.3.2. Erdemlerin Birliği Sorunu.....	81
1.3.3. Ölçülülük.....	86
1.3.4. Platon'da Phronesis ve Sophia ile Mukayesesi.....	91

<b>BÖLÜM 2: ARİSTOTELES ETİĞİNDE PHRONESİS .....</b>	<b>99</b>
2.1. Aristoteles'te Ahlakın Yeri.....	99
2.2. Aristoteles'in Mutluluk ve Erdem Anlayışı .....	105
2.2.1. Erdem ve Yaşam Biçimleri İlişkisi .....	110
2.2.2. Erdem – Ruh İlişkisi.....	114
2.2.3. Eylem - Tercih İlişkisi.....	118
2.2.4. Karakter Erdemleri .....	122
2.2.5. Düşünce Erdemleri .....	130
2.3. Bir Düşünce Erdemi Olarak Phronesis.....	132
2.3.1. Phronesisin Türleri .....	132
2.3.2. Phronesis'in Kavramsal Çerçevesi.....	134
2.3.3. Phronesisin Özellikleri / Nitelikleri.....	136
2.3.4. Phronesis ve Diğer Düşünce Erdemleri ile İlişkisi .....	144
2.3.4.1. Pratik Erdemler ve Phronesis.....	144
2.3.4.2. Teorik Erdemler ve Phronesis.....	147
2.3.5. Phronesis – Karakter Erdemleri İlişkisi.....	152
2.3.5.1. Phronesis – Sophrosune İlişkisi .....	154
2.3.5.2. Pratik Bilgelik – Adalet İlişkisi.....	156
2.4. Aristoteles Ahlakında Phronesisin Merkeziliği .....	157
2.5. Aristoteles Sonrası Ahlak Felsefesinde Phronesis Yorumları.....	162
2.5.1. Helen-Roma Felsefesinde Prudentia Olarak Phronesis .....	163
2.5.2. İslam Filozoflarında 'Akletme' Olarak Phronesis .....	167
2.5.3. Ortaçağ'da Phronesis: St. Thomas'da Prudentia Kavramı .....	170
2.5.4. Phronesisin Empirist Gelenekte Yorumları: Adam Smith ve Sağgörü .....	174
2.5.5. Yirminci Yüzyıl Ahlak Düşüncesinde Phronesis.....	178
<b>SONUÇ.....</b>	<b>182</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>191</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>205</b>

## TABLO LİSTESİ

<b>Tablo 1:</b> Türkçe'deki Aristoteles eserlerinde phronesis karşılık verilen kavramlar ....	20
<b>Tablo 2:</b> Phronesis kavramının Aristoteles yorumcularında karşılığı.....	21
<b>Tablo 3:</b> Eudemos'a Etik'te karakter erdemleri.....	126
<b>Tablo 4:</b> Nikomakhos'a Etik'te karakter erdemleri .....	127

## ŞEKİL LİSTESİ

<b>Şekil 1:</b> Platon'un bölünmüş çizgi analogisi.....	95
<b>Şekil 2:</b> Aristoteles'de düşünce erdemleri .....	132
<b>Şekil 3:</b> Homerik toplumların cesaret merkezli değerler sistemi.....	184
<b>Şekil 4:</b> Ölçülülük merkezli değerler sistemi.....	185
<b>Şekil 5:</b> Pratik bilgelik merkezli değerler sistemi .....	186



<b>Tezin Başlığı:</b> Aristoteles Etiğinin Kurucu Erdemi Olarak Phronesis	
<b>Tezin Yazarı:</b> Tufan ÇÖTOK	<b>Danışman:</b> Prof. Dr. Hakan POYRAZ
<b>Kabul Tarihi:</b> 20.07.2011	<b>Sayfa Sayısı:</b> vi (ön kısım) + 205 (tez)
<b>Anabilimdalı:</b> Felsefe	<b>Bilimdalı:</b> Felsefe Tarihi
<p>Etik alanın geçmişten günümüze temel sorunlarından biri, hatta en can alıcısı, doğru eylemi nasıl gerçekleştireceğimize dair soru olmuştur. Söz konusu soruya yanıt arayışı çeşitli filozoflardan gelen arayışlar eşliğinde yüklü bir külliyat oluşturur. Ahlak felsefesi tarihine bakıldığında yaşanan hemen her dönemde tekrar tekrar sorulan bu soru hala güncelliğini korumaktadır. Bu soruya bir yanıt arayışını tüketilemeyen ve eskimeyen bir kavram olan phronesis aracılığıyla da vermek mümkündür. Bu çalışma, söz konusu kadim probleme, phronesis terimini etik soruşturmasında temele koyan Aristoteles'i merkeze almak suretiyle, onun öncesi ve sonrasını da dikkate alarak nasıl yanıt verilebileceğinin imkânını sorgulamaktadır.</p> <p>Bu arayış ışığında birinci bölümde phronesis terimi çözümlenmeye çalışılmış ve MacIntyre'in özlü bir biçimde dile getirdiği "genel ilkeleri tikel durumlara uygulayabilme erdemi" olarak anlaşılmıştır. Phronesis ahlak alanında aktüel kılan Aristoteles'in çalışmalarıdır. Ancak Aristoteles öncesinde terimin onun kullandığı anlamıyla varolmaması, tikel durumlarda nasıl eyleneceğine dair herhangi bir yaklaşım bulunmadığı anlamına gelmez. Bu nedenle ilk bölümde phronesisin fonksiyonlarını yerine getirecek diğer erdem veya erdemlerin neler olduğu sorgulanmış ve bu sorgulama sonucunda cesaret ve ölçülülük erdemleriyle karşılaşılmıştır. Dolayısıyla bu bölümün konusunu söz konusu erdemlerin insan yaşamında nasıl temel bir rol oynamak suretiyle merkezi erdem oldukları oluşturmuştur.</p> <p>İkinci bölümde ise kavramı ahlaki sorgulamasında belirleyici konuma yükselten Aristoteles'in onu nasıl şekillendirdiği üzerinde durulmuştur. Phronesis bir düşünce erdemi olarak hem diğer düşünce erdemleriyle ilişkilidir hem de karakter erdemlerinin hangi koşul ve zamanda nasıl ve ne şekilde ortaya çıkacağını belirlemekle mükellef bir erdemdir. Özellikle karakter erdemleri içerisindeki bu rolü, onu Aristoteles etiğinin kurucu ögesi olarak görmemize imkân tanır. O bununla birlikte üç nedenden dolayı merkez görülebilir: a) Karar verme erdemi olması; b) Kesinlik olmayan etkinlik alanında eyleme kılavuzluk eden bir erdem olması; c) Ahlaki bir ölçüt olması.</p> <p>Phronesis, Aristoteles'te oynadığı merkezi erdem konumuyla birlikte, sonrasında da varlığını devam ettirmiştir. O, Latinceye 'prudentia' ve İngiliz diline 'prudence' olarak aktarılmış ve ahlak felsefesi tartışmalarında önemini devam ettirmiştir. Dolayısıyla onun günümüze kadar olan yolculuğu Cicero, St. Thomas, A. Smith gibi filozoflar tarafından nasıl belirlendiği ve günümüze ulaştığı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan günümüzde phronesis, bir taraftan Yeni Aristotelesçilik veya erdem etiği adı altında L. Zagzebski ve hermeneutik düşünce içerisinde H.G. Gadamer tarafından hala kendisiyle hesaplaşılma zorunluluğu hissedilen bir kavram olarak değerini devam ettirmektedir. Çalışmada bu düşünürlere de yer verilmiştir.</p>	
<b>Anahtar Kelimeler:</b> Phronesis, erdem, mutluluk, cesaret, ölçülülük	

<b>Title of the Thesis:</b> Phronesis as Founder Virtue in Aristotle Ethics	
<b>Author:</b> Tufan ÇÖTOK	<b>Supervisor:</b> Prof. Dr. Hakan POYRAZ
<b>Date:</b> 20.07.2011	<b>Nu. of pages:</b> vi (pre-text) + 205 (main body)
<b>Department:</b> Philosophy	<b>Subfield:</b> History of Philosophy
<p>One of the main problems of ethics from past to present is the question that how we could perform the true act. Attempts of philosophers to find an answer to this question make up a huge corpus. Given the history of moral philosophy, it could be seen that the so-called question which occurs repeatedly in every period is stil alive. An answer too is possible through an inexhaustible and ageless concept, phronesis. This work, centering on Aristotle –and also considering before and after him- who basically used the term of phronesis in his ethical investigations inquires the possibility of how one could deal with this ancient problem</p> <p>In the light of this search, in chapter one the term phronesis is tried to be analyzed and understood as “the virtue of applying general principles to particular cases” once MacIntyre pithily said. It is Aristotle’s works which actualizes the phronesis in the realm of morals. In Pre-Aristotelian term however, that the concept of phronesis was not as Aristotle used it does not mean that there had not been any approach as to how one acts in particular cases. Therefore, in the first chapter it is examined what the other virtue(s) is/are which could carry out the functions of phronesis and in so doing courage and moderation virtues were met. Consequently, in the first chapter that how these virtues play a crucial role in human life and become central virtues are explored.</p> <p>In the second chapter it is inquired that how Aristotle who in his moral investigations raised phronesis to a determinative level formed it. As an intellectual virtue phronesis is both related to other intellectual virtues and obliged to determinate that when, in which conditions and how and in which way character virtues appear. Particularly this role in the context of character virtues allows us to consider it as the constitutive element of Aristotle’s ethics. In addition it could be seen central for three reasons as follows: a)It is a virtue of decision making; b)It is a virtue guides the action in field of activity where certainty is absent; c)It is a moral criterion.</p> <p>Phronesis existed thereafter. It is conveyed to Latin as ‘prudentia’ and to English as ‘prudence’ and has maintained its significance in discussions of philosophy of morals. Therefore its course to the present, how it is determined by Cicero, St. Thomas, A. Smith, etc. and how it has reached today are strived to carry out in this work. On the other hand phronesis today carries its value as a concept with which is felt compelled to be reckoned by L.Zagzebski under the name of New-Aristotelianism or virtue ethics and H.G.Gadamer in Hermeneutics. In this work these philosophers are also considered.</p>	
<b>Keywords:</b> Practical wisdom, virtue, hapiness, courage, moderation	

## GİRİŞ

Filozoflar, felsefe etkinliğinin en azından ad olarak ortaya çıktığı dönemden itibaren yani yaklaşık 2500 yıldan beri, varlığın yapısı ve mahiyetinin yanı sıra, insanların nasıl ve ne şekilde eylemeleri gerektiğine ilişkin düşünmüşler ve bu eylemlere kılavuz olabilecek yargı ve ilkeler ortaya koymuşlardır. Bu yargı ve ilkeler, çeşitli dönemlerde değişip farklılaşsa da ahlak felsefesinin ulaşılması gereken hedefi olarak belirlenmiştir. Henüz felsefi düşüncenin başlangıcında, ölçülülüğü ahlaki bir norm kabul eden yedi bilge, bu arayışın ilk büyük temsilcileri olarak kabul edilebilirler. Bu arayış, geçmişten günümüze süren ahlak felsefesi tartışmalarında hep varolagelmıştır.

Phronesis kavramı tam da bu tartışmanın merkezinde yer alır. Herakleitos'un fragmalarından itibaren karşılaştığımız bu kavram, özgül ağırlığını Aristoteles'te bulur. Ahlaki alanda doğru/iyi eylemi gerçekleştirmek için neyi tercih edeceğimize dair yeti/erdem olan phronesis, Aristoteles referanslı güncel etik tartışmalarda bile değerini korumaktadır.

Günümüz açısından bakıldığında Aristoteles, yeniden ele alınıp üretilen bir filozoftur ve onun sürekli güncellenme nedenlerinden biri, belki de en önemlisi, phronesis kavramından kaynaklanmaktadır. Bu kavram Aristoteles'i günümüze getirmekte veya bizi Aristoteles'e götürmektedir.

Günümüzün ahlak felsefeleri Aristoteles'i yeniden keşfetmektedir ve bu keşifte phronesis merkezi bir rol oynamaktadır. Özellikle erdem etiğiyle ilgilenenler Aristoteles'i yeniden değerlendirirken, onun etiğinin temel kavramı olan phronesis'i de yeniden bir değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar. Dolayısıyla Aristoteles, çağdaş etik teoriler için zemin hazırlayan filozoftur. Çağdaş etik kuramları içerisinde faydacılık, ödev etiği gibi ahlak kuramlarının yanında, 'erdem etiği' de köklerini Aristoteles'te bulur.

Bu kuram, faydacılık ve deontoloji dışında üçüncü bir ahlaki yaklaşım getirmiştir. McDonald'ın (1978:7) da belirttiği gibi, 20. yüzyılda Batı politik düşüncesine etkili olan baskın etik teoriler faydacılık ve deontolojidir. Teleolojik veya sonuççu etiğin bir biçimi olarak faydacılık, postula olarak ahlaki yargılamanın içeriğine göre ahlaki eylemin sonucunu birincil önemde görür. Deontoloji, gereklilikle, yükümlülükle, hak ve

ödevlerle, söz vermek ve bağlanmalarla ilgilidir. Ahlak filozoflarının dilinde deontoloji, doğrunun doğası, içerik veya ahlaki eylemle meşgulken faydacılar (ve diğer teleolojistler) iyinin doğası ya da ahlaki eylemin nesnesi ile meşguldür. Kant deontolojinin, Bentham ise faydacılığın klasik temsilcisidir. Etiğin diğer iki teoriye göre daha düzensiz üçüncü biçimi erdem etiği olarak adlandırılır. En başta sonuçlara göre ölçülen iyi eylemlerin ölçütleriyle ilgilenmez; daha ziyade karakter ve performansın standartlarıyla ölçülen iyi aktörün ölçütleriyle ilgilenir. Erdem etiği önemsel öncelik olarak ahlaki kişilerin hissetmesi gerektiği yükümlülüklerle ilgilenmez; daha ziyade kişilerdeki ahlaki mükemmeliyetin niteliğini göz önüne alır. İyi amaçlar ya da doğru görevlerden ziyade mükemmel karakter hakkında hüküm vermeye çalışır. Yani erdem etiği, “ahlaki kişiliği merkeze alarak iyi bir adamın sahip olması gereken karakter yapısı üzerinde yoğunlaşır ve kişi üzerindeki ahlaki mükemmelliğe vurgu yapar” (Poyraz, 2009:66-67). Buradan hareketle açıkça görüleceği üzere erdem etiğinin kökleri, kendisini Aristoteles’te bulmaktadır. Dolayısıyla modernitenin aslında iki etik tipi olan deontoloji ve faydacılığın güçlüklerinden bizi kurtarabilecek bir etik çerçeve olduğundan erdem etiğine rağbet vardır. İçeriksiz bir etik olan Kantçı etik ve formsuz bir etik olan faydacılık karşısında erdem etiği karakter mükemmelliğini öne alarak çağımızın sıkıntılarına bir çare olarak görülebilir. Aristoteles etiğinin bu bağlamda kullanılıyor olması, paradigma dışına çıkararak eyleyiciye değer vermesinden ve bu yönüyle de onun çağımız sorunlarına bir çare olabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Aristoteles’in değeri, çağdaş etik teorisyenleri tarafından da çeşitli şekillerde ifade edilmiştir. Nussbaum’a göre Aristoteles’in ahlak alanındaki eserlerine sıkça müracaat edilmesinin nedeni birçok filozofun ahlak alanıyla, yaşamın geri kalan diğer alanları arasında keskin bir ayırım yaparak işe başlaması; Aristoteles’in ise doğrudan iyi bir yaşam sürmenin ne anlama geleceğini sorgulayarak ahlak ve yaşam arasında bir paralellik sağlamasıdır (Maggee, 2000:46). Aristoteles, ileride görüleceği gibi her ne kadar bilme ve eyleme alanlarını teorik bilgelik ve pratik bilgelik olmak üzere birbirinden ayırıyor olsa da -ki bu zihinsel bir ayırımdır- gerçek yaşamın, pratik yaşamın teorik yaşamdan kurulması gerektiğini söylemiştir. Yine o, İlkçağdaki genel yapı dâhilinde kalarak ahlak ile bilgi, varlık ve değer gibi temel yaşama alanlarında

ayırım yapmamış, ilave olarak onun yaklaşımının yaşama alanı ile iç içe olması olarak gösterilebileceğinden yetkin bir yaklaşım sergilemiştir.

Bir başka gerekçeyi Johnstone ileri sürer. Ona göre Aristoteles'in günümüzdeki önemi iki faktörden kaynaklanır. Birinci faktör, onun tarihsel değerinden başka, insan psikolojisinin karmaşıklığı ve gündelik yaşamdaki pratik deneyimlerin belirsizliği ve değişikliğine karşı duyarlı çabasıdır. İkinci olarak o, sosyal, komünal ve politik olarak insan yaşamının vizyonunu büyütüştür (Johnstone, 2002:17). Benzer bir yaklaşımı Erkızan, Aristoteles'in ahlak felsefesini Platon'dan farkını ortaya koyarak dile getirir: "Aristoteles, Platon'un tersine, etik erdemleri rasyonel, duygusal ve sosyal bağlamdan kopararak ele almaz" (Erkızan, 2003: 577). Böylece o, bir anlamda kendisine kadar olan felsefe geleneğini aşmış, bağımsız bir felsefe disiplini olarak etiğin belli başlı problemlerini ortaya koyup bunlara cevap aramıştır.

Diğer taraftan, Aristoteles'in güncellenmesinde bu yaşamsal sorunların yanında tabi ki onun görüşlerinin, geleneksel olarak değerlendirilmesi ve önemli görülmesinden de söz edilebilir. Bu durumda şu başlıkları da Aristoteles'in güncelliğinin gerisinde yatan nedenler olarak düşünmek mümkündür:

- a) Doğrudan etik içerikli eserler ortaya koyması; yani bir taftan kendisine kadar gelen ahlaki tartışmaları değerlendirirken diğer taraftan kendi teorisini yazıya geçirmiş olması,
- b) Kendisinden sonra gelen gerek Doğulu, gerek Batılı filozoflar tarafından görüşlerinin ayrıntılı şekilde tartışılması,
- c) Bütüncül bir ahlaki teori ortaya koyması ve bu teorinin içerik bakımından teori ve pratiğin bağlantısını sağlaması,
- d) Erdem gibi kendisinden sonraki felsefe geleneğinde sürekli tartışılan temel bir ahlaki problemi sistemleştirmiş olması,
- e) Getirdiği görüşlerin genel bir ahlak yasası ihtiva etmekle birlikte tikel durumlara uygulanabiliyor olması.

Meseleye Antikçağı merkeze almak suretiyle bakılacak olursa Aristoteles yine merkezi bir yerde durmaktadır. Bu merkezilik, ahlak felsefesi bağlamında düşünüldüğünde,

onun ontoloji ve epistemoloji gibi temel felsefe alanlarında derleyici ve toplayıcı üslubunun yanı sıra, özel olarak ahlak felsefesi için de böyle bir yaklaşımın geçerli olmasındandır. Çünkü Antik felsefeyi ahlak penceresinden ele alırken, en azından phronesis söz konusu olduğunda Aristoteles öncesi ve sonrası şeklinde ayırmak yanlış olmasa gerektir. Platon ve Aristoteles'e kadar olan Yunan felsefesi, varlık problemini temel almakla birlikte, bugün için üzerinde durulan farklı felsefe tartışmalarının başlangıç noktasını oluşturabilecek fragmanlar ortaya koymuşlardır. Birçok filozofun yer aldığı bu dönem, ele alınan problemler ve filozoflar merkeze alınmak suretiyle çeşitli sınıflandırmaların konusu olmuştur. Söz konusu sınıflandırma faaliyetleri, problematik, kronolojik veya filozof merkezli olarak nitelendirilebilir. Problematik sınıflandırma, filozofların uğraştıkları konuları problemler açısından ele alır ve doğa felsefesi, insan felsefesi, sistematik felsefe gibi dönemlerden hareket eder. Kronolojik sınıflandırma, filozofların tarihsel olarak arka arkaya gelişlerini temel alır. Filozofları temel alan yaklaşım ise Sokrates'i merkeze alır ve Sokrates öncesi ve sonrası olmak üzere ikili bir ayırım yapar. Paralel olarak felsefe tarihinde ontoloji ve epistemoloji tartışmalarının Platoncu doxa – episteme ayırımından hareketle temellendirmesinin bir merkez noktası olması gibi bütün bir etik tarihini okumak söz konusu olduğunda genel ahlak felsefeleri yanlış sayılamayacak bir yaklaşımla merkeze Sokrates'i alırlar. Buna karşılık phronesis kavramı açısından düşünüldüğünde, kavramın yerini ve değerini özel bir değerlendirmeye tabi tuttuğundan ve meseleyi bir ilke zeminine oturtması bakımından phronesis kavramını merkeze alan bir okuma için, ahlak felsefesi tarihini Aristoteles öncesi ve Aristoteles olarak düşünmek yerinde olacaktır. Nasıl Platon'un görünüş ve gerçekliğe ilişkin ayırımı bilgi tartışmalarının seyrini değiştirmişse, benzer şekilde Aristoteles'in düşünce erdemleri ve karakter erdemleri arasında yapmış olduğu ayırım ve her iki erdem gurubu için phronesis bir bağlantı erdemi olarak düşünmesi, Antik felsefenin erdem açısından okunmasının seyrini değiştirmiştir. Bu yüzden phronesis merkeze alan bir çalışmada dönemsel ayırımı Aristoteles'i merkeze almak suretiyle gerçekleştirmek yerinde olacaktır.

Aristotelesçi phronesis kavramı açısından bakıldığında, en azından bu konu için yapılan klasik sınıflandırmaların dışına çıkılması gerekir. Bu bağlamda bir taraftan phronesis kavramının bugün anlaşılan anlamı Aristoteles tarafından meydana getirilmiştir. Diğer

taraftan ise ahlak alanında yine Aristoteles ile birlikte bir dönüşüm yaşanmış ve phronesis, sadece bir erdem olmanın ötesinde, diğer erdemlerin onsuz herhangi bir anlamının olmadığı bir erdem olarak onun sisteminde yer almıştır. Bu gerekçeler nedeniyle, söz konusu dönem, Aristoteles öncesi ve Aristoteles'te kavramın işlenişi olarak ele alınacaktır.

Aristoteles'in ahlak alan çözümlemesinde phronesis dışında üç temel kavram önemlidir. Bunlar iyi, mutluluk ve erdemdir. O, *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde iyi'yi ifade eder: “Her sanat ve araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey’ diye yerinde dile getirdiler” (Aristoteles, 1997a:1; 1094a). İyi'den anlaşılması gereken ise ‘kendisi amaç olan iyi’dir. Kendisi amaç olan iyi yaşamın bütünü için düşünülecek olursa eudaimonia'dır. Farklı şekillerde karşılanıyor olsa bile bu terimin anlamını ve özünü en iyi ifade eden Ross'tur. Ona göre eudaimonia “ruhun iyi durumda bulunması”dır (Ross, 1995:200). Bu iyilik ancak “ruhun erdeme uygun etkinlikleri” aracılığıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla eudaimonia'nın gerçekleşmesi erdemli eylemler ile mümkündür. Bu Aristoteles için erdemi eudaimonia kadar önemli bir hale getirir. Erdem “ruhun akla uygun etkinliği”dir. Aristoteles erdemleri düşünce ve karakter erdemleri olmak üzere iki gruba ayırır. Karakter erdemleri alışkanlıkla, düşünce erdemleri ise eğitimle kazanılır.

Düşünce erdemleri içerisinde yer alan phronesis hangi karakter erdeminin hangi koşul ve durumda nasıl gerçekleşeceğine karar vermemizi sağlayan erdemdir. Çünkü ahlak alanı, Aristoteles, Descartes, Kant gibi sürekli görüşlerine müracaat edilen filozoflarda, doğa alanındaki düzenliliğe karşıt olarak insanın iradesi ve özgürlüğüyle var olduğu alan olmasından dolayı doğal alan gibi ele alınamaz. Düzen, süreklilik ve zorunluluğun bulunmadığı alanda, insan için standart eylem ilkeleri ortaya koymak ve bu ilkeleri her durum için uygulanabilir görmek çok da mümkün görünmemektedir. Pratik alanda ilkeler tahsis etmek isteyen düşünce tarzının zirvesi olan Kant'ta bile ahlak yasaları eyleme değil, eylemin formuna işaret eder. Dolayısıyla eylem alanı yasa veya düzenlilik düşüncesi karşısında aşkındır. İşte Aristoteles'in ahlak felsefesinde yoğun olarak kullanılan phronesis kavramı tam da bu noktada devreye girer. Phronesis, bir eylemin

ahlaki sayılabilmesi için herhangi bir tikel durumda nasıl gerçekleştirileceği hususunda rol oynayan bir erdemdir.

Phronesis, çalışmada kullanıldığı anlamıyla Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin VI. kitabında yer alır. Bu kitap, düşünce erdemlerini ve bu erdemlerin birbirleriyle olan ilişkilerini, phronesis kavramını ve onun diğer erdemlerle olan ilişkilerini ihtiva etmekle Aristoteles ahlakının kalbi olarak nitelendirilebilir. Çünkü Aristoteles'in ahlaki sonuç olarak bu düşünce erdemi ve onun diğer düşünce ve karakter erdemleriyle olan ilişkisine dayanır. Bu yüzden *Nikomakhos'a Etik*, birçok ahlak felsefesine konu olmakla birlikte, salt bu bölümün açıklaması üzerine olan eserler de vardır ki Greenwood ve Gadamer'in çalışmaları ilk olarak akla gelenlerdir.

### **Çalışmanın Konusu**

Çalışmanın konusunu merkezde Aristoteles olmak üzere, onun öncesinde ve sonrasında phronesis teriminin nasıl anlaşıldığı ve özellikle Aristoteles'in ahlak felsefesinde nasıl belirleyici bir konuma gelmesinin nedenleri oluşturmaktadır. Phronesis, Aristoteles'in ahlak felsefesinde özelleşmiş bir terimdir ve onun kullanımında, A. MacIntyre'in belirttiği üzere "ahlaki alanda genel ilkeleri tikel durumlara uygulayabilme becerisi"dir. Bu belirleme ahlaki ilkelerin veya Antikçağın etik atmosferinden hareketle söylenecek olursa, tekil bir durumda hangi erdemın nasıl gerçekleştirileceğine karar vermemiz sağlayan özel bir erdemdir. Söz konusu problem, yani ahlaki ilke ve ideallerin kırılganlığında veya daha genel olarak hangi erdemın baskın bir görüntüsünde nasıl eylemde bulunulması gerektiğine yönelik soru Antikçağ felsefesinde Aristoteles öncesinde de zımnen bulunmaktadır. Bu yüzden aynı soru, Aristoteles öncesi filozofların fragmanlarında örtülü olarak problem edinilmiştir.

Bu perspektif doğrultusunda birinci bölümde phronesis kavramının ne olduğuna ilişkin bir tartışma yapıldıktan sonra İlkçağ felsefesinin neden erdem kavramını temel almak suretiyle okunması gerekliliği ve bu dönemde temel olarak kabul edilebilecek üç erdem üzerinde durulmuştur. Cesaret, ölçülülük ve pratik bilgelik olarak kabul edilen bu üç erdemın ortak niteliği, doğrudan veya dolaylı olarak Grekçe 'phren' köküyle bağlantılı olmalarıdır. 'Diafram' anlamına gelen bu kök, Antik felsefeyi erdem açısından okuma çabası söz konusu olduğunda son derece belirleyicidir. Çünkü bu dünyada Yunanlılar



için düşünmenin merkezi kalptir ve erdemler, kalbin etrafında yer alırlar. Yine bu erdemleri birlikte düşünmenin gerekçesi fiziksel olarak aynı bedensel bölgede bulunmalarının ve her birinin 'phren' kökünden türetilmiş veya en azından bu kök ile alakalı olmalarının ötesinde, onların ahlaki dünyada eylemlerin niteliği hususunda belirleyici olmalarıdır. Dolayısıyla phren kökünden türetilen bu erdemler, ahlaki dünyanın şekillenmesini sağlamışlardır. Bu erdemler ise şu şekildedir:

- a) Homeros'un destanlarında yoğun olarak işlenen ve Kahramanlık dönemi olarak adlandırılan dönem içerisinde *cesaret*,
- b) Felsefi düşünce ve tragedya geleneğinde işlenmiş olduğu haliyle birlikte *ölçülülük*,
- c) Aristoteles felsefesi ile birlikte *pratik bilgeliktir*.

Phronesis, Aristotelesçi kullanımında, nerede nasıl eylemek gerektiğine ilişkin erdemdir. Onun bu anlama gelmediği dönemler için fonksiyonunu gerçekleştiren erdemlerin varlığı ileri sürülebilir. Bu açıdan bakılınca, söz konusu fonksiyonu yerine getiren iki erdem cesaret ve ölçülülüktür.

### **Çalışmanın Amacı**

Çalışmanın amaçları ise şu şekilde ifade edilebilir:

- Çalışmanın amacı, ilkçağ ahlak felsefesini erdem açısından okumak,
- Bu okumada söz konusu dönem içerisinde yer alan temel erdemleri ortaya koymak,
- Yine bu dönem içerisinde phronesis kavramının Aristoteles'e kadar olan düşüncedeki yerini belirlemek ve Aristoteles için değerini göstermek,
- Aristoteles için kavramın ahlak felsefesi içerisindeki merkeziliğini ortaya koymak,
- Aristoteles sonrası felsefede kavramın yolculuğuna özlü bir anlatımla eşlik etmek,

- Günümüzde phronesis kavramına yeniden dönüşün meşruiyetini sorgulamak ve neden bu kavramın hâlâ ahlak alanında önemli bir kavram olarak ele alınmakta olmasının nedenlerini sorgulamak,
- Günümüzde phronesis kavramına ağırlık vermiş akımlar içerisinde erdem etiği ve hermeneutik düşüncenin görüşlerini açıklamak.
- Günümüz içinde eylemlerin değerini tartışırken phronesis kavramını bir kılavuz olarak okunmasının imkânını sorgulamak.

### **Çalışmanın Önemi**

Yunan düşüncesinin ortaya çıktığı M.Ö. VI. yüzyıldan günümüze kadar uzanan tarihsel dönem, hemen her felsefi problem için sorgulamaların yapıldığı renkli bir dönem olarak karşımıza çıkar. Sadece dönem içerisinde yer alan filozofların fragman ve metinleriyle sınırlandırılmayacak olan bu dönem, felsefi problemleri ihtiva eden destanlar, kozmogoniler ve tragedya gibi edebi türlerle birlikte düşünülmelidir. Çünkü söz konusu eserlerde, felsefi düşünce içerisinde yer alan bütün problemler olmasa da ahlak, siyaset alanlarına ait problemlerin ele alındığı ve tartışıldığı açıkça görülebilir.

Bu dönemin felsefi düşüncenin başlangıcının yanı sıra, sonrasında felsefe tarihçileri ve filozoflar tarafından tartışılacak zengin bir düşünce birikimine sahip olduğu söylenebilir. Nitekim bu dönemi sadece bir ilk varlık (arkhe) arayışı olarak belirlemek yerine, ontolojiden epistemolojiye, eğitimden estetiğe hemen her felsefe disiplinin kökeni ve temel sorunlarına dair tartışmaların olduğu bir dönem olarak kabul etmek yerinde olacaktır. Söz konusu disiplinler içerisinde ahlakı da dâhil etmek yerinde olacaktır. Çünkü bu dönem içerisinde yer alan filozoflar, insanın içinde bulunduğu evreni anlama çabasıyla sınırlı kalmayıp “nasıl ve neye göre eylemeliyim” sorusuna da cevap aramışlardır. Bu sorulara cevap ise mutluluk ve erdeme göre şeklindedir. Bu dönem içerisinde Aristoteles ise erdem ve mutluluğu değişen eylem alanında nasıl sürekli tahsis etmenin imkânı üzerine düşünmüş ve phronesis kavramını söz konusu alan için temel bir kavram olarak kullanmıştır. Bu açıdan bakıldığında çalışmanın önemi üç noktadan hareketle gösterilebilir:

- a) İlkçağ felsefesinin sadece ontoloji veya epistemoloji temelli değil, ahlak temelli de okunabileceğinin mümkün olduğunu göstermek,
- b) Ahlak alanda tercih probleminin kadim bir felsefe/etik problem olduğunu ortaya koyarak söz konusu problemin ilk filozoflardan beri üzerinde durulduğunu göstermek,
- c) Söz konusu tercih problemine Aristoteles tarafından getirilen ve phronesis merkeze alan yaklaşımın günümüz için de uygulanabilir bir yaklaşım olduğunu göstermek.

### **Çalışmanın Yöntemi**

Çalışma, temelde Antikçağın belirleyici bir kavramı olan phronesis ve phren'den türetilen erdemler üzerinden merkeze Aristoteles'i alarak Antikçağın erdem anlayışını açıklama iddiasındadır. Bu bağlamda ilkin filozofların söz konusu dönem ile ilgili metinlerine yönelinmiş ve bu metinler birincil ve ikincil kaynaklar aracılığıyla ele alınmıştır. Yine tercümeleleri çeşitli eserlerde farklılık arz eden felsefi terimlerle ilgili filozofun metni yazdığı dil olan Grekçe tercümelere müracaat edilmiştir.

Çalışma boyunca kendisinden hareket edilen filozofların temel eserlerinden yola çıkılmıştır. Bu durum Platon için düşünüldüğünde, Grekçe fragmanlarını da ihtiva eden eserlere yönelinmiştir. Aristoteles söz konusu olduğunda ise onun ahlak ile ilgili temel iki eseri *Eudemos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik*'tir. Diğer bir eseri ise (*Magna Moralia*) ittifakla ona ait kabul edilmediğinden çalışmanın dışında tutulmuştur. Nitekim Jeager'in de belirttiği gibi "*Magna Moralia* diğer iki çalışmanın parçalarından oluşan bir koleksiyondur ve Aristoteles felsefesini takip eden bir Peripatetik tarafından uzun bir giriş notuyla oluşturulmuştur" (Jeager, 1948:228). Yine burada *Retorik*'ten söz edilmesi gerekir. Çünkü genel bir kanı olarak "etkili söz söyleme sanatı"na işaret eden retorik Aristoteles perspektifinden tartışıldığı bu eser, sadece bu hedefle sınırlanamaz. Çünkü onun özellikle I. kitabı erdem üzerindedir. Bu yüzden çalışma içerisinde sıkça yer almıştır.

Türkçe sözlük olarak F. Devellioğlu, TDK ve Misalli Türkçe sözlüklerine müracaat edilmiştir. Çalışma boyunca kullanılan Grekçe kavramların karşılıkları için öncelikli

olarak Lidell & Scott'ın Grekçe sözlüğü temel olarak alınmıştır. Bunun dışında, kavramların kullanım sıklıklarına ait bilgiler ve ulaşılmasında güçlük yaşanan bazı Grekçe orijinal metinler, <http://www.perseus.tufts.edu> adlı siteden alınmıştır. Bu site, antik felsefenin klasik eserlerini ihtiva eden eserleri orijinal diliyle ve İngilizce basımları ile birlikte sunmaktadır. Burada yer alan klasik eserler ise önemli yorumcuların eserleridir.

Çalışma içerisinde tragedyalardan hareketle phronesis kavramının çözümlenmesine de yer verilmiştir. Tragedyalar en azından Türkçe'deki telif ve tercüme İlkçağ felsefe tarihlerinde, doğrudan felsefi düşünce ile bağlantılandırılmak suretiyle ele alınmamıştır. Buna karşılık, Yunan düşünce geleneğinin oluşmasında bu eserlerin etki ve katkıları inkâr edilemez. Dolayısıyla söz konusu etki ve katkı, soruşturulması gereken bir olgudur. Bu eserler, gerek Yunan düşüncesinin oluşumunda felsefenin kendisine problem olarak aldığı kavramları taşıması, gerekse de pratik alanın temel problemlerini ihtiva etmeleri bakımından üzerinde durulması gereken çalışmalardır.

Çalışmanın temel yönelimi Aristoteles'in phronesis kavramının doğasını ortaya koymak ve bu erdemin onun etik soruşturmasının belirleyici kavramı olduğunu göstermektir. Bu belirlemeye Antikçağın ahlaki dünyasının ruhunun tespit edilmesi ve söz konusu dönemin phronesis ile ilgili iki temel erdeminin, cesaret ve ölçülülüğün nasıl anlaşıldığının ortaya konulması eşlik etmektedir. Dolayısıyla çalışma Antikçağ ahlakını hedef almıştır. Bununla birlikte phronesis varlık ve fonksiyon itibarıyla sadece bu dönem içerisinde üzerinde durulmuş bir kavram değildir. O, sonraki dönemlerde Latin dünyasında 'prudencia' (Yonarsoy, 1982:49), İslam felsefesinde 'akletme' (Rosenthal, 2003:224-225), Anglo-Saxon dünyada ise 'prudence' (Smith, 2004:249 vd.) terimleri aracılığıyla varlığını devam ettirmiştir. Bu nedenle Aristoteles sonrasında ondan ne anlaşıldığının açıklanabilmesi için bazı temel filozoflar tespit edilmiş ve onların görüşlerinden hareket edilmiştir. Bununla birlikte, Aristoteles sonrasında phronesisin nasıl anlaşıldığı bir özet şeklinde verilmiş ve bu özette doğrudan phronesis kavramı üzerine etkisi ve çalışması olan Epiküros, Cicero, St. Thomas, A. Smith ve H. G. Gadamer gibi filozoflar üzerinde durulmuştur.

Çalışmanın temel yönelimi, her ne kadar phronesis kavramı günümüz ahlak felsefesi çalışma ve tartışmalarında önemli bir yer tutmakla birlikte, İlkçağ felsefesi bağlamındadır. Buna karşılık, belirtildiği üzere, bu çalışmanın yapılmasını meşru kılan gerekçelerin en başında gelen neden, kavramın günümüz içerisinde ele alınıyor olmasıdır. Bu yüzden, çalışmaya phronesisin İlkçağdan günümüze uzanmasına vesile olan başlıca filozoflardan hareket edilmek suretiyle, phronesisin günümüze kadar olan yolculuğunu kısaca anlatmaya çalışan bir tarihsel süreç de eklenmiştir. Çalışmanın içeriğinde temel problem bu bölüm olmamakla birlikte, İlkçağ sonrası kavramın yolculuğu üzerine bir fikir edinebilmek ve yeni çalışmalara zemin hazırlayabilmek için faydalı olabilir. Bu yolculuğa eşlik eden filozoflar ise Stoa felsefesinde Cicero, Ortaçağda St. Thomas, Yeniçağ'da A. Smith, 20. Yüzyıl ahlak teorilerinde ise H. G. Gadamer ve erdem etiği düşünürleri olarak ele alınmıştır. Daha önce söylenildiği üzere amaç, söz konusu yolculuğun önemli kavşaklarını anlatmak olarak hedeflendiğinden F. Hutcheson, M. Heidegger, P. Ricoeur gibi yine phronesis kavramına çalışmalarında yer veren filozoflar bu çalışmanın dışında tutulmuştur.

Aristoteles'in ahlakını oluşturan kavramların başka dillere tercümesi bir problem alanı olarak durmaktadır. Aristoteles yorumcuları, onun ahlakını oluşturan temel kavramlar üzerinde de mutabık değildir. Örneğin J.O. Urmson, 'arete'nin 'virtue' olarak çevirisini fazlaca Hıristiyan düşüncesinin ve Cicero'nun etkisinde görür ve yerine 'karakter mükemmelliği' (excellence of character) kavramını önerir (Urmson, 2001). Kaba bir tasnifle, D.Ross, Guthrie gibi yorumcuları 'klasik', J.O. Urmson, S. Broadie gibi yorumcuları 'modern' olarak nitelendirebiliriz. Bu nitelendirme, klasik yorumcuların tercümelerinde dogmatik olduklarını iddia etmekten çok, belirli kavramlar etrafında bir uzlaşma sağlayıp o kavramlar eşliğinde Aristoteles düşüncesini anladıklarını ve aktardıklarını ifade eder. Modern olarak nitelendirilenler ise görece günümüze yakın düşünürlerdir ve bunların farklı kavramlar konusunda yaptıkları tartışmayı bir anlamda bilgisel birikime ve dilde meydana gelen değişmelere bağlamak mümkün görünmektedir.

Yukarıda belirtilen problemin örneklerini çok uzakta aramaya gerek yoktur. Çünkü phronesis tam da bu tartışmaların merkezinde yer alır. Phronesis kavramına uygun ve her metin bağlamında geçerli bir karşılık önermek, kavramın çok anlamlılığı ve mevcut

tercümelerde bu çok anlamlılığa paralel olarak farklı karşılıkların kullanılmasından dolayı son derece güçtür. Bu durum bir problem olarak Türkçe literatürde phronesis kavramı için de söz konusudur. Kavram için kullanılan geniş bir karşılık yelpazesini, kavram çeşitli filozoflar tarafından geniş bir anlam bağlamı içerisinde kullanıldığından görmek mümkündür: Basiret, pratik bilgelik, ameli hikmet, sağduyu, akliselim bunlar arasında yer alır. Dolayısıyla “phronesisin en uygun karşılığı nedir?” sorusu, cevaplanması son derecede güç bir sorudur. Farklı bir perspektiften yapılacak Aristoteles okumasıyla yukarıda sayılan her bir kavram için kullanılmasını meşru gösterecek argümanlar bulunabilir. Burada bir çözüm olarak her bir felsefe terimine karşılık aramaktansa, onları anonimleştikleri gibi bırakmak bir strateji olabilir. Nitekim Antikçağ felsefesi bağlamında arkhe, logos, arete gibi terimler bu duruma örnek teşkil eder.

Bu yaklaşım ‘phronesis’ için de kullanılabilir. Nitekim çalışmada phronesis, bağlam müsaade ettiği müddetçe orijinal haliyle olduğu gibi kullanılmıştır. Ancak yine çalışmanın bağlamından hareket edilecek olursa, yerleşik karşılıkları görece kabul edilen cesaret ve ölçülülük ile phronesisin birlikte kullanılmak durumunda olduğu bölümlerde, bir üslup sıkıntısı doğmaktadır. Bu yüzden, hesabı metin içerisinde verilmek kaydıyla, ifade birlikteliğini sağlamak için phronesis kimi bölümlerde ‘pratik bilgelik’ olarak karşılanmıştır. Diğer taraftan çalışma phronesis teriminin izini sürme amacıyla olduğu için, phronesisin başka dillerdeki karşılıkları olan ve Grekçe dışında oluşturulmuş metinlerde yer alan Latince ‘prudentia’ terimi ‘basiret’, İngilizce ‘prudence’ terimi de ‘sağgörü’ terimiyle karşılanmıştır. Buradaki her bir kavram phronesis karşılığıdır; fakat kavramlar arasındaki nüansı korumak amacıyla böyle bir yol takip edilmiştir. Diğer taraftan çalışmada ikincil derecede önemli kabul edilen, ‘orthos logos’, ‘eudaimonia’ ve ‘sophrosune’ gibi Grekçe terimlerin hangi şekilde karşılandığına dair açıklamalar, metin içerisinde açıklama notlarında gösterilmiştir.

# **BÖLÜM 1: ARİSTOTELES ÖNCESİ FELSEFEDE PRATİK BİLGELİK İLE İLGİSİ BAKIMINDAN CESARET VE ÖLÇÜLÜLÜK ERDEMLERİ**

## **1.1. Phronesis Üzerine Bir Sorgulama**

Phronesis, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde, VI. kitap içerisinde yer alan bir düşünce erdemidir. Bunun da ötesinde, onun ahlakının değerini ve niteliğini belirleyen erdemdir. Çünkü phronesis olmaksızın Aristoteles'in gerçekleştirmeyi hedeflediği erdemli ve iyi bir insan olma mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla phronesis, Aristoteles'in etik soruşturmasının merkezi kavramıdır.

Kavram, Aristoteles felsefesinde bu denli önemli olmakla birlikte, ondan önce de Yunan düşüncesinde mevcuttur. Dolayısıyla terimin kullanımında bir süreklilik olduğu görülmektedir. Phronesisin sürekliliği onu kullananların aynı anlamda kullandığı manasına gelmez. Kavram, ileride görüleceği üzere Herakleitos'tan beri mevcut olmakla birlikte, içerdiği çok anlamlılıktan dolayı Antikçağ filozoflarında tek bir karşılığa tekabül edecek bir şekilde kullanılmamıştır. Söz konusu kullanımların bağlamını belirleyebilmek için öncelikle terimin bir çözümlemesinin yapılması elzemdir. Dolayısıyla bu bölüm içerisinde, phronesis kavramının çözümlenmesi ve Aristoteles'te ne anlama geldiği üzerinde kısaca durulduktan sonra kavramın Aristoteles öncesi felsefedeki yeri ve önemi belirlenmeye çalışılacaktır.

### **1.1.1. Phronesis Teriminin Çözümlemesi: Ethymos'tan Ethos'a**

Hemen her kavram için, o kavramın anlamındaki değişiklikleri açıklayan, bir tarihsel yolculuktan söz etmek mümkündür. Aşağıda da tartışılacağı üzere, bu belirleme phronesis kavramı için düşünüldüğünde, Homerik dönemde çok da fazla aktüelliği bulunmayan kavramın, felsefenin başlangıcından, yani Thales'ten Aristoteles'e kadar olan dönemde, bir taraftan Sophokles gibi tragedya yazarları tarafından, diğer taraftan

Aristoteles öncesi felsefede özellikle Herakleitos tarafından “düşünce<sup>1</sup>” anlamında kullanıldığı görülür. Buna karşılık Aristoteles, onu düşünmenin özel bir hali, ‘ahlaki alanda doğru/iyi eylemde bulunmak için düşünmek’ anlamında kullanır. Böyle bir düşünme ise, genel ilkenin tikel durumlar için uygulanabileceği tarzda eylemde bulunabilmek için düşünmek anlamındadır. Phronesis, bir erdem olarak genel iyiye, yani Platoncu bir iyi ideasına yönelmekten ziyade erdemlerin tekil durumlarda ortaya çıkmasını sağlar. Böylece phronesis Aristoteles ile birlikte ahlak alanına ilişkin bir düşünce olmaktadır. Bu belirlemelerden sonra genel olarak İlkçağ felsefesinde, özel olarak da Aristoteles’in ahlak felsefesinde merkezi bir rol oynayan phronesis (φρόνησις) kavramının ilk olarak sözlük karşılıkları üzerinde durmak kavrama yüklenen anlamları açığa çıkartmak açısından faydalı olacaktır.

Grekçe phronesis kavramı şu şekilde tanımlanır: “Pratik bilgelik [practical wisdom] olarak tercüme edilen Grekçe phronesis kavramı, anlamak [to have understanding] veya bilge ve sağgörülü olmak [to be wise and prudent] anlamlarına gelen ‘phronein’ fiilinden türemiştir” (Carson, 2006a:27). İlkçağ felsefesi tarihlerinin birçoğunun etimolojik tahlil söz konusu olduğunda referans noktası olan Lidell & Scot paralel bir açıklama sunar ve ‘phronein’ fiilinden hareket eder: ‘Phronein’ fiilinin isim hali ‘phroneo’dur ve bu kavram için şu karşılıklar verilmektedir:

“1. Düşünmek (to think), anlamak (to have understanding), bilge olmak (to be sage / wise), sağgörülü olmak (prudent); 2. belirli bir şekilde istekli olmak (to be minded in a certain way), ifade etmek (to mean), niyet etmek (intend), purpose (amaçlamak), 3. zihninde bir şey olmak (to have a thing in one's mind), bir şeyi önemsemek (take heed to a thing), 4. duylara sahip olmak (to be in possession of one's senses), duyarlı olmak, hayatta kalmak (to be sensible, be alive)” (Lidell & Scot, 2002:872).

Bu tanımlamalar, phronesisin Grekçe isim hali phroneo, fiil hali phronein kavramlarından türemiş olduğunu gösterirler. Her iki kavram, akli faaliyetleri ifade eden temel bir insani yetidir. Burada şu hususa dikkat çekmek gerekir. Antikçağda akli faaliyetlerin bağlı bulunduğu bedensel birimin kalp olduğu düşünülürdü. Bu nedenle

---

<sup>1</sup> Phronesis terimiyle ilk karşılaşılan metin Herakleitos’a aittir. Onun kullanımında kavramın anlamı şu şekilde yorumlanır: “Phronesis ‘düşünme’ ve ‘anlama’ anlamlarına gelir. Düşünme ve anlama herkeste ortak olmasına karşın, bundan her insanın doğru düşüneceği ve hakikate uygun davranacağı sonucu çıkarılamaz” (Çakmak, 2005:263).



akıl ve ilgili kavramlar düşünüldüğünde beyinle ilgili biyolojik bir organı anlamamak gerekir. Düşünmenin merkezinin kalp olması Homeros örneğinde açıktır. Kalp terimini “yürek” ile karşılayan Homeros çevirmeni A. Erhat bu durumu şu şekilde ifade eder:

“Duyu ve devinek merkezinin kafada olduğu yakın zamanlara kadar bilinmezdi: İnsanın yüreğiyle duyduğu ve düşündüğü sanılırdı. Nitekim Batı dillerinin hepsi gibi bizim Türkçe de bu görüşün izlerini taşır: İyilik, kötülük, acı, sevinç, üzüntü yahut atılganlık gibi duygular yürekle ilgili gösterilir. Homeros’un thymos<sup>1</sup> ve phren sözcüklerini çokluk yürekle çevirmemiz de bu yüzden” (Erhat, 1996:45-46).

İlkçağ felsefesinde kalbin düşüncenin merkezi olarak görülmesine istisna teşkil eden görüş, Pythagorasçı filozof Alkmeion’a aittir. Çünkü o, ilk kez düşüncenin merkezi olarak beyini düşünmüş ve bunu kadavralar üzerinde çalışmalarıyla desteklemiştir. Capelle, Theoprast’tan naklederek bu buluşu ‘büyük bir keşif’ olarak nitelendirir:

“Alkmeion’un öğretisine göre, duyu yetilerinin tümü herhangi bir şekilde beyine bağlıymış. Bu nedenle beyin sarsıldığı ya da yer değiştirdiği zaman duyu yetileri zarar görmüş. Çünkü bu durum, duyu yetilerinin <işlevlerini görmelerini sağlayan> gözenekleri de sarsıp etkilemiş” (Capelle, 1994:94).

Fakat kendisinden sonra gelenlere ve özellikle Aristoteles’in eserlerine bakıldığında, geleneksel görüşün devam ettirildiğini görmek mümkündür. Kranz, Alkmeioncu keşfin Aristoteles tarafından gölgelendiğini belirtir: “Bu büyük buluşun etkisi Aristoteles’in eski tasavvura uyarak, yüreği düşüncenin baş organı olarak tutması ve beyine sadece ikinci derece bir işlev vermesiyle azalmıştır” (Kranz, 1994:43). Çünkü Aristoteles de düşüncenin merkezi olarak yürek veya kalbi görür (Aristoteles, 2000). Buna göre düşünme merkezi olan kalple ilişkili phronesisin de ahlaki hayatta kendisinden öncesinde olduğu gibi önemli bir rol oynaması kaçınılmaz görünmektedir. Keza Peters da bu bağlantı üzerinde durmaktadır. Çünkü düşünce merkezli bir kavramın yerinin yürek veya kalp olması açıktır. Peters, phronesisin bedendeki yerini ‘kalp’ (kardia) olarak belirler (Peters, 2004:297) ve bu durumu şu şekilde ifade eder: “Kalpte bulunan diyafram (phren), daha sonra phronesis olarak kabul edilmiştir” (Peters, 2004:176). Yakın bir etimolojik tahlili Ökten, Herman Menge’den alıntılıyarak ortaya koyar. Söz konusu tahlil de phronesis kavramının zengin bir anlam içeriğine sahip olduğunu ve bu kavramdan türetilmiş diğer akraba kavramları ortaya koymaktadır:

---

<sup>1</sup> Thymos kavramı “tin, can” (Peters, 2004:381) anlamlarına gelir.

“Phronesis sözcüğü etimolojik olarak *phroneo*’dan gelmektedir. Phroneo düşünmek, akılı başında olmak, akıllı olmak, akıl yürütmek, idrak etmek, anlamak, bilmek demek olduğu gibi bir duyguda olmak bir şeyi amaçlamak anlamına da gelmektedir. Bu kavramın isim hali *phronema*’dır ve düşünme, akıl, idrak demektir. Bu bağlamda phronesis düşünce, plan, amaç, hedef, duygu, güven, gurur ve şeref anlamlarına delalet eder niteliktedir. *Phronimos* akılı selim sahibi, akılı başında, akıllı; *phronis* ise bilgi, idrak etme; *phrontizo* akıl yorma, düşünüp taşınma, endişe etme, dert edinme; *phrontis* kaygı, özen, dert; *phrontistes* araştırmacı, akıl yoran; *phrontistikos* ise gereken özenle yapma manasındadır” (Ökten, 2002:307). (İtalikler bize ait)

Aynı yerde phronesisin Eski Yunanca’da diyafram olan phren kavramından geldiği ima edilir. Böylece, yukarıdaki alıntılarda görüldüğü üzere antikçağ üzerine olan çalışmalarda, phronesis ‘phren’ kavramıyla ilişkilendirilmektedir. Bu durumda phren üzerinde durmak gerekir.

Phren kavramı, çok işlek bir köktür. Bu kökten türetilen zengin bir kelime dağarcığı bulunmaktadır ve türetilen bu kelimeler Yunan düşüncesinin ahlaki dünyasına yön vermiştir. Walker bu etimolojiyi ifade eder: “Kalp ve karın arasındaki bölgede bulunan ve diyafram anlamına gelen phren, thumos gibi kalp, ruh, zihin, zekâ, amaç olarak tercüme edilir. Phronesis (prudence-ihtiyat, pratik bilgelik) ve sophrosyne (duyarlılık, kendini-kontrol) kavramları ondan türetilmiştir” (Walker, 2000:188).

Walker’ın işaret ettiği anlamlara ilave olarak söz konusu terimden türetilen zengin bir kavram ailesi bulunduğunu göstermek de mümkündür: “‘Aphronesia’, ‘Aphronia’, ‘Oligophrenia’, ‘Hyperphrenia’, ‘Schizophrenia’, ‘Dysphrenia’, ‘Phrenoptosis’” (Nybakken, 1959:200-201). Bu kavramlardan birkaçını ele almakla kavramdan türetilen kelimelerin ‘düşünce’ kökenli oldukları gösterebilir. Örneğin ‘schizophrenia’, bugünkü şizofreni hastalığını ifade eder. Kavram, ‘schizo’ ve ‘phren’ kelimelerinin terkididir. Buradaki ‘schizo’ “bölünme, çatlama, yarıma anlamındaki önek” (Budak, 2003: ‘schizo’ mad.) demektir ki şizofreni ‘düşüncenin bölünmesi, çatlama veya yarıması’ anlamındadır. ‘Oligophrenia’, ‘az’ anlamına gelen Grekçe ‘oligo’ önekiyle oluşturulmuştur ve “zekâca gerilik, düşünce açısından yetersizlik” anlamına gelir. Benzer şekilde ‘hyperphrenia’, ‘düşük, aşağı, az’ anlamlarına gelen Grekçe ‘hypo’ öneki ile oluşturulmuştur ve ‘zekâ geriliği’ni ifade eder.

Tüm bu tahliller, phren’den türetilen phronesisin düşünme ile alakalı bir kavram olduğunu vurgulaması açısından önemlidir ve eksikliği günümüz tıp bilimi tarafından

bir tür rahatsızlık olarak sınıflandırılmaktadır. Bu durumda phronesisin etimolojik tahlili onu *kalp ile düşünme, gönül gözüyle görme* gibi anlamlara yaklaştırır ki bu da terime dilimizin içerisinden bir karşılık bulma çabasına zemin hazırlar.

Yukarıda yapılan tahlil bağlamında phronesis kavramına ‘en uygun’ gelen karşılık içerdiği anlam dolayısıyla basiret gibi görünmektedir. Fakat yine de basiret bu kavramın birebir karşılığı değildir. Aralarındaki ilişki şöyle açıklanabilir: Aristoteles öncesi ve bizatihi Aristoteles’te, düşünme ve ahlaki alanda seçme veya tercih ruhsal bir yeti olarak düşünülmüş ve böyle bir düşünmenin merkezinin kalp olduğu, yukarıda belirtilmişti. Benzer bir durum, basiret için de geçerlidir. Çünkü bu terim, etimolojik olarak tahlil edildiğinde ‘basar/görme’ kavramından türemiş olduğu görülür. Buradaki görme eylemi ise alelade bir görme değil, kalp gözü ile görmektir<sup>1</sup>. Bu manada, phren’in birçok kavramın çatısı olarak düşünülebilecek olması gibi, aynı belirleme, basiret için de yapılabilir.

Basiret kavramının sözlük karşılıkları: “Önden görüş, sezış” (Devellioğlu, 2008:‘basiret’ mad.) ve “doğru görüş, uzağı görüş, sezış, uyanıklık, anlayışlılık, kavrayış, dikkat, sağgörü” (Akalin, 2005:205) şeklindedir. Bu yetiye sahip olan kimse ise ‘basiretli’ olarak adlandırılır ki bu kavram da “gerçeği görebilen, uzağı görebilen, basireti olan, sağgörü” (Akalin, 2005:205) anlamlarına gelir. Nitekim burada hemen ‘basiretin bağlanması’ olarak nitelenen durum akla gelir ki bu deyim, “eylemin sonucunu kestirememek, önceden görememek” anlamına gelir. O halde basiretli olmak, “olacak ve bitecek olanı önceden kestirmek” demektir. Eylemin sonucu ise vukuundan önce kalp gözüyle görülür. Bu belirleme ise phronesis ile basiretin ayrımını meydana getirir. Basirette bir anlamda sözlük anlamında görüldüğü üzere ‘sezgi’ söz konusudur. Sezgisel akıl ise “hiçbir neden gösterilemeyecek olan belli önermeleri içerir” (Ergüden,

---

<sup>1</sup> Burada Ökten (2002:306-307) verdiği bilgiler açıklayıcıdır: “Basiret Arapça kökenli bir sözcük olup kalp gözüyle görme, akıllılık anlamına gelmektedir. *Basar* sözcüğü gören demektir. Bu sözcük “sezış” anlamını da içermektedir. Öte yandan *basara* sözcüğü bakmak, görmek, göz atmak, iç yüzünü kavramak, sezme demek olduğu gibi “optik” de demektir. Basir görebilen, farkında olabilen demek iken *basiret* derin gören, ileriye gören anlamına da gelmektedir. Anlaşılacağı gibi bu kavram ailesinin kökeninde *basira*=göz vardır. Öte yandan *tabassur* idrak, ince düşünce ve tefekkür gibi anlamlara geldiğinden felsefi olarak phronesis’in zenginliğini karşılar niteliktedir.” Burada kavram kişide gerçekleşen nitelikleri karşılamakla birlikte dışa dönük tarafı, yani pratiği ihmal etmektedir.

1991:169). Buna karşılık phronesis bir akıl yürütme biçimidir ve Aristoteles bu akıl yürütme biçiminin “duyumu olan şeyin sonucuyla ilgili” (Aristoteles, 1997a:122; 1142a) olduğunu belirtir.

Basiret gibi phronesis ile ilgili olacak bir başka kavram ‘feraset’tir. Kavram şu anlamlara gelir: “1. Anlayışlılık, çabuk sezgi; 2. Binicilik, at yetiştirme; 3. Yiğitlik, mertlik” (Devellioğlu, 2008: ‘feraset’ mad.); “anlayış, sezgi, sezgi” (Akalm, 2005: 690). Buna göre feraset kavramı, herhangi bir durumu önceden kavramayı işaret eder. Bu önceden kavrama durumu ise, kavramın ilk sözlük anlamında görüldüğü üzere, zeki bir biçimde eylemeyi çağrıştırmaktadır. Diğer taraftan, doğrudan bir karşılık olmamalarıyla birlikte, geleneğimizde yer alan âlim, arif ve hâkim terimleri de phronesis ve phronimos için karşılık olarak düşünülebilir. Âlim sebepleri bilen ve maddi nedenler arasındaki ilişkileri kurabilen kimsedir. Onun varlığı için ilim gereklidir. Arif ise öze ilişkin olan üzerinde, yani fenomenden ziyade numen’in bilgisine ve deruni bir kavrayışa sahip olan kimsedir. ‘Arife tarif gerekmez’ sözü tam bu durumu yansıtır. Burada âlimin sophos, arifin ise phronimos kabul edilmesinin imkânı sorulabilir. Arifin âlime tabiliği söz konusu olamayacağından, buna karşılık Aristoteles’te ileride görüleceği üzere phronimosun sophos’a tabiliği mümkün olduğundan böyle bir ilişki ilk bakışta zor görünmektedir. Dahası, arifin phronimos karşısında farklılığı birincinin sezgisel, ikincinin ise rasyonel bir akıl yürütme veya işleme tarzına sahip olmasıdır.

Phronesis için önerilebilecek bir başka karşılık ise ‘pratik bilgelik’tir. Aşağıda görüleceği üzere ‘pratik bilgelik’ (practical wisdom) Batıda oluşturulmuş felsefi metinlerde ve bazı Türkçe çalışmalarda tercih edilen bir karşılıktır. Bundan daha fazla, pratik bilgeliğin Aristotelesçi terminoloji ve phronesis ile getirmek istediği anlayışa uygun bir yön de vardır. Buna göre phronesis, *Eudemos’a Etik*’te bir karakter erdemi, *Nikomakhos’a Etik*’te ise bir düşünce erdemi olarak takdim edilir. Bu ayırım bağlamında pratik bilgelik adlandırması, bu karşılığın pratik olmak bakımından karakter erdemleriyle, bilgelik olmak bakımından ise düşünce erdemleriyle bağlantısını sağlıyor görünmektedir.

Çözümleme faaliyetinden sonra phronesis kavramının hangi anlamlarda kullanıldığına bakacak olursak onun bilimsel ve ahlaki yönünü öne çıkaran tanımlamaların varlığını görmek mümkündür.

Kavramı ahlaki zeminde ele alan filozof Aristoteles'tir. Buna karşılık Cevizci kavrama, ne şekilde eylemde bulunulacağına dair bir bilgi olmasını ön plana çıkartmak suretiyle bir açıklama getirir:

“Antik Yunan felsefesinde, bilimsel ya da teorik bilgiyle, teknik bilgiden farklı olarak, nasıla, neyi, ne şekilde yapmak gerektiğine ilişkin bilgi. Belirli koşullar söz konusu olduğunda, uygun, makul, kabul edilebilir ya da rasyonel bir biçimde eyleminin temelleriyle ilgili olan bilgi (Cevizci, 2000:746).

Fakat kavramın tanımlanması, phronesisin sadece bilimsel bir yeti olmasıyla sınırlı değildir. Hatta içerik olarak İlkçağ felsefesini ele alan sözlüklere bakılacak olursa, çok zengin bir anlam bağlamı vardır:

“Engin ve incelikli düşünme, (z)engin düşünme kudreti ve kabiliyeti; ‘şöyle şöyle yapmak’ düşüncesinde olma (gönlünde bir düşünce besleme, gönlünden geçirme), amaç, niyet, meram, maksat; yüce gönüllülük, yüreği-genişlik, cesaret ve kötü anlamda, gurur, kibir, kendini beğenmişlik, haddini ve kendini bilmezlik, cüretkârlık, gözüpeklik, ataklık, yüzsüzlük, arsızlık; düşüncelilik, sağduyu, sağgörü, pratik bilgelik, akli başındalık, düşünme ve akıl sağlamlığı (Peters, 2004:293-294).

Kavramın Aristotelesçi anlamda kullanımı, yani ahlaki alan için geçerli bir içeriğe sahip olması daha sonra giderek yerleşik bir hale gelmiştir. Nitekim onun ahlaki düşünce ile bağlantısını kuran bir başka sözlükteki belirlemeler bu durumu ifade eder: “İlkçağ Yunan felsefesinde, ‘akıllılık/sağgörü’, ‘aklıbaşındalık’ ya da ‘pratik bilgelik’ anlamında kullanılan terim; kuramsal bilgiden ayrı olarak, gündelik yaşamda akılcı bir biçimde nasıl eylememiz gerektiğini öğreten bilgi” (Güçlü vd., 2002: ‘phronesis’ mad.). Bu kullanım ise kavramın daha çok pratik alan, yani eylemlerden oluşan ahlaki alan içerisinde kullanılan bir kavram olduğunu ve bu alan içerisinde rasyonel eylemlerde bulunulmasını sağlayan bir tür bilgi olduğunu ön plana çıkartır.

Tüm bu etimolojik tahliller ve anlam çözümlenmelerinden hareketle phronesis için şu belirlemelerde bulunulabilir: İlk olarak kavramın geniş bir kullanım alanı vardır. Bu genişlik, phronesis kavramına doğrudan tek bir karşılık bulunmasını güçleştirir. Nitekim gerek tragedyalarda, gerekse de felsefi metinlerde farklı anlamlarda kullanılmıştır. Bu

durum çeviri metinlere de yansımıştır. Söz konusu problem açık bir şekilde Aristoteles'in metinlerinin tercümesinde görülmektedir. Phronesis kavramına karşılık olarak her Aristoteles çevirisinde farklı bir karşılık tercih edilmiştir:

**Tablo 1:** Türkçe'deki Aristoteles eserlerinde phronesise karşılık verilen kavramlar

<b>Aristoteles eseri</b>	<b>Çevirmen</b>	<b>Karşılık</b>
Nikomakhos'a Etik	Saffet Babür	aklıbaşındalık
Eudemos'a Etik	Saffet Babür	aklıbaşındalık
Metafizik	Ahmet Arslan	basiret
Topikler	H. Ragıp Atademir	tedbir ve ihtiyat
II. Çözümlemeler	Ali Housray	sağduyu
Retorik	Mehmet H. Doğan	sağgörü
Politika	Mete Tunçay	zekâ
Ruh Üzerine	Zeki Özcan	zekâ <sup>1</sup>

Açıkça görülmektedir ki phronesise karşılık olarak önerilen kavramlar her bir çevirmene göre farklılık göstermektedir. Bu durum, phronesis kavramına kabul edilebilir kesin bir karşılık ortaya konulmasını güçleştirmektedir. Diğer taraftan uygun görülen bu karşılıkların her biri için belirli perspektiflerden doğruluk payı bulunmaktadır, denilebilir.

Buna karşılık Batıda oluşturulmuş felsefe metinlerinde görece bir birlik olduğunu söylemek mümkündür<sup>2</sup>. Söz konusu 'görece birlik', özellikle Aristoteles'in

<sup>1</sup> Eserin çevirmeni terimin 'ihtiyat' anlamına geldiği, fakat bağlam gereği 'zekâ' teriminin kabul edildiğini vurgular.

<sup>2</sup> Belirtilen 'görece birlik'ten başka, kavram üzerine çalışma yapan günümüz akademisyenleri de benzer şekilde kavramın çevirisinde bir uzlaşma olmadığını belirtmektedirler. David E. Tabachnick, bu durumu İngilizce tercüme için gösterir. Ona göre belirtildiği üzere phronesisin İngilizceye nasıl tercüme

*Nikomakhos'a Etik'*ini tercüme eden ve bu konuda otorite kabul edilebilecek düşünürlerden yola çıkılarak gösterilebilir ki bu çalışmalarda phronesis kavramına 'pratik bilgelik' (practical wisdom) karşılığının verildiği görülür:

**Tablo 2:** Phronesis kavramının Aristoteles yorumcularında karşılığı

Aristotelesçi Terim	Phronesis
Mevcut eserde	practical wisdom (pratik bilgelik)
Rowe 2002	wisdom (bilgelik)
Crisp 2000	practical wisdom (pratik bilgelik)
Irwin 1999	prudence (sağgörü), intelligence (akıllılık)
Thomson 1955	practical wisdom (pratik bilgelik)
Ross 1925	practical wisdom (pratik bilgelik)

**Kaynak:** Meyer (2008:186)

Phronesis kavramı sadece ilkçağ düşüncesi için geçerli bir kavram değildir. O, tarihsel süreç içerisinde Latince ve İngilizceye tercüme edilmek suretiyle varlığını korumuş; fakat söz konusu tercüme kimisi durumlarda Aristotelesçi nüansın kaybolmasına veya kavramın yeni anlam içerikleri kazanmasına neden olmuştur. Bu bağlamda phronesis kavramının Grekçeden Latinceye geçmesi ise Cicero aracılığıyla olmuştur. O, Grekçedeki phronesis kavramını Latince 'prudentia' sözcüğüyle karşılar ve şu anlamları verir: "Önceden görme; -bir mesele hakkındaki- bilgi; -bir şeyle- tanışıklık; öngörü; akıl; anlayış; felsefe: tedbirli davranış" (Yonarsoy, 1982:49). Hume da bu kavramın Cicero tarafından açıklandığını belirtir ve onun, "gerçeğin keşfedilmesine yola açan ve bizi hata ve yanlışlıktan koruyan sağlam yargılı olma durumu" (Hume, 2010:154) olduğu

---

edileceği konusunda bir uzlaşma yoktur. Örneğin Terence H. Irwin, terimi önce 'intelligence (anlayış, zekilik) olarak takdim eder, sonra 'prudence' (öngörü, ihtiyat, sağgörü) karşılıklarını önerir. Bununla birlikte Anthony J. Celano Latince 'prudentia' teriminin Grekçedeki 'phronesis' teriminden farklı olduğunu söyler. Practical wisdom (pratik bilgelik), practical intelligence (pratik zekâ) ve practical deliberation (pratik olarak üzerinde düşünme, kafa yorma) yaygın kullanılan karşılıklardır (Tabachnick, 2004:999).

belirtir. Bu karşılıktan hareket eden bazı metinler, Aristotelesçi phronesis kavramını Latince'deki bu kullanımdan hareketle 'prudent' olarak karşılarlar<sup>1</sup>. Prudent' ise "ihtiyatlı, tedbirli, sağduyulu, tutumlu, sağgörülü" anlamlarını ihtiva eden sıfattır. Böylece phronesis kavramının Batılı dillerindeki yolculuğunda 'prudentia' ve 'prudent' birer aşama olarak ortaya çıkmış olur. Yukarıda belirtildiği gibi bu şekildeki karşılamaların her biri, Aristotelesçi phronesis kavramının içeriğini bir ölçüde değiştirmiş olur. Böyle bir durumun olumsuz etkilerini veya en azından anlam bağlamında bir farklılık yarattığını MacIntyre 'prudentia' için göstermeye çalışır. Onun belirlemesine göre "phronesis ortaçağ Latin dilinden 'prudentia' sözcüğüyle oldukça iyi, fakat İngiliz dilinde 'prudence' sözcüğüyle oldukça kötü bir şekilde çevrilir. Çünkü daha sonraki püriten kuşaklar prudence'ı tutumlulukla bağlantılandırmışlardır ve bu yüzden modern İngiliz dilinde prudent 'ihtiyatlı ve kendi çıkarına hesap yapan' anlamında bir çeşniye sahiptir" (MacIntyre, 2001a:85). Diğer taraftan yukarıda görüldüğü gibi 'prudentia' doğrudan basiret kavramını çağrıştırmaktadır.

Yukarıda phronese karşılık olarak gösterilen anlamlar dışında, onun gerek bilgi, gerek ahlak alanında oldukça geniş bir kullanıma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Diğer taraftan kavram basit veya sıradan bir şekilde eylemin bilgisi değildir. O daha çok ahlaki alanda sonuçları önceden kestirebilmek ve bu sonuçlar üzerinde iyice düşünüp bilmek, hesaplamak, ölçmek gibi akli yetilerin karmaşık bir şekilde çalıştığı duruma işaret eder. Bu durumun karmaşıklığı, birbirinden farklı yaşama durumlarına ad olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü phronesis durumsal seçimlerle ilgilidir.

Son olarak phronesis, gerçekleştiği kişide salt teorik bir düşünce etkinliği olmayıp pratiği de ihtiva eder bir muhteviyata sahip gibi görünmektedir. Buna göre phronesis, eylem alanında nasıl ve ne şekilde eylemesine işaret etmekle birlikte, bu durumu salt bilgisel olarak düşünmek eksiktir. Etimolojik alanda bahsedilen phronimos, yani

---

<sup>1</sup> Bu duruma örnek olarak bak. Smith, Adam (2004), **The Theory of Moral Sentiments**, Editor: Knud Haakonssen, Cambridge University Press, Cambridge; Hariman, Robert, Ed. (2003), **Prudence, Classical Virtue, Postmodern Ethics**, Pennsylvania State University, Pennsylvania. Yukarıda geçen eserlerde, A.Smith 'prudence' kavramını bir karakter erdemi olarak tanımlayarak niteliği üzerinde dururken Harimann kavramın Cicero'dan itibaren çeşitli filozoflar tarafından nasıl anlaşıldığını ele alan ve 20. yüzyıla kadar uzanan tarihsel bir seyri takip eder. Buna karşılık her iki eserde de 'prudent' olarak karşılanan kavram, Aristotelesçi phronesistir.



phronesis sahibi kişinin değeri burada daha çok açığa çıkar. Phronesis bir erdem olarak kişide gerçekleşir ve önemli olan bu yönüdür. Nitekim Aristoteles de onu tanımlarken pratik alandaki örnekten hareket eder: “Kimlere akılı başında [phronimos] dediğimize bakarak akılı başındalık [phronesis] konusunu ele alabiliriz (Aristoteles, 1997a:117; 1140a) şeklindeki ifadesi bu durumun somut göstergesidir. O halde denilebilir ki bu özellik, yani phronesisin bir erdem olarak teorik yönü aşarak pratiği de kapsıyor olması, tam da Aristoteles’in erdem etiğinin özüdür.

### **1.1.2. Aristoteles’te Phronesisin Anlam ve İşlevi**

Phronesisin tarihsel serüveninde Aristoteles bir dönüm noktasıdır. Kavram günümüz için onun perspektifi dahilinde anlaşıldığından, hem bugünkü anlamını, hem de o dönem içerisindeki kullanımını Aristoteles’i anlamadan anlamak mümkün değildir. Phronesis kavramının değer, anlam ve tanımını belirleyici bir konumda kullanan filozof Aristoteles olduğu için kavramın anlamına ilişkin etimolojik tahlilden sonra onun phronesisten ne anladığını dar sınırlar içerisinde sunmakta fayda vardır. Çalışmamızın bütünlüğü içinde bu kavram zaten tartışılacağı için burada sadece yukarıdaki çerçeve içerisinde durulacaktır.

Diğer taraftan phronesis Aristoteles’teki karşılığı ile ondan önceki düşünce dünyasında anlaşılan anlamdan ayırmak gerekir. Çalışma boyunca yapılmak istenen tam da budur: Genel ilkeyi özel duruma uygulayabilmek nasıl mümkündür? Bu imkân, Aristoteles ile onun öncesindeki düşüncede nasıl dile getirilmiştir? Phronesis denilince akla gelen ilk ismin Aristoteles olduğunu ve bu kavramın onun çerçevesinden anlaşıldığını biliyoruz. Hatta phronesis MacIntyre’dan hareketle “genel ilkeleri özel durumlara uygulama yeteneği veya erdemi” olarak tanımlanmaktadır. Fakat böyle bir ayırım yapabilmek, yani Aristoteles öncesi felsefede phronesisin ne olduğunu anlayabilmek için de Aristoteles felsefesinde phronesisin ne olduğunu anlatmak gerekmektedir. Çünkü birçok felsefi kavramda olduğu gibi phronesis için de hem genel, hem de özel olarak tartışma Aristoteles tarafından yapılmaktadır.

Aristoteles’in phronesis kavramına ahlak ile ilgili eserleri bağlamında dört farklı tanım getirdiği söylenebilir. Bu tanımların ikisi erdem, üçüncüsü uygulama, dördüncüsü ise phronesisin nitelikleri açısından dır. Erdemle ilgili ilk tanım *Eudemos’a Etik*’te yer alır.

Buradaki tanımlama onun *orta yol* öğretisine işaret eder. Buna göre phronesis, aşırı uçları ‘avanaklık’ (εὐθθεια) ve kurnazlık (πανουργία) olan bir karakter erdemidir. Karakter erdemleri aşırı uçlar arasında bir denge olduklarından phronesis de bu durumu işaret eden bir erdem olarak sunulur.

Erdemle ilgili ikinci tanım ahlaki eylemlerin ilkesini oluşturan tercih ve seçimlere gönderme yapar. *Retorik*’te bulunan bu tanıma göre “sağgörü [phronesis], insanların daha önce saymış olduğumuz<sup>1</sup> iyi ve kötü şeylerin mutlulukla ilişkisi üzerine akıllı kararlara varmalarını olanaklı kılan anlayışlılık erdemidir” (Aristoteles, 1997b:65; 1366b). Bu tanımlama, öncelikle erdem olarak kabul edilen eylemlerin belirlenmiş olmasını şart koşar. Sonrasında ise ahlaki eylemin durumsal karakterinden dolayı, hangi eylemin seçilmesiyle iyi ve mutluluğun açığa çıkarılmasının imkânını sorgulayan erdeme göndermede bulunur. Yani bu anlamıyla phronesis, ahlaki seçimlerimize eşlik eden bir tür karar ve tercih yapabilme yetimizi ifade eden erdemdir. Bu da ahlaki alanda erdemini değerini belirleyen önemli bir kavramın tercih olduğunu göstermektedir.

Üçüncü tanım pratikten hareket eder ve phronesis sahibi kimselerin özelliklerinden hareketle kavramı tanımlamaya yönelir. Yukarıda Aristoteles etiğinin pratikle bağlantısı kurulurken vurgulanan alıntıyı burada tekrar hatırlamak gerekir: “Kimlere akıllı başında [phronimos] dediğimize bakarak akıllı başındalık [phronesis] konusunu ele alabiliriz (Aristoteles, 1997a:117; 1140a). Aristoteles’in burada belirlediği ‘phronimos’, Perikles (M.Ö.490-429)’tir. Ancak Aristoteles, nasıl ve neye dayanarak böyle bir belirlemenin yapıldığı hususunda herhangi bir açıklama getirmez. Bu kapalı anlatım, belki de eserin yazıldığı dönem içerisinde muhatapları tarafından Perikles’in ‘phronimos’ olduğu söylendiğinde, bu iddianın apaçık anlaşılabilir ve kabul edilen bir söylem olmasından kaynaklanır.

Son tanımlama ise bugün de görece daha çok müracaat edilen, kullanılan ve kabul gören tanımlamadır. Burada Aristoteles kavramı ahlaki bir zeminde ele almakta ve bir düşünce erdemi olarak ortaya koyup, bağlamını belirlemekte ve hangi niteliklere sahip olduğunu

---

<sup>1</sup> Burada alıntıdan önce üzerinde durulan erdemlere, yani eser içerisinde 1362b10-28’e bir telmih olduğu görülmektedir. Burada sayılan erdemler ise *Nikomakhos’a Etik* ve *Eudemos’a Etik* içerisinde yer alan erdemlere paralel olarak adalet, cesaret, ölçülülük, yüce gönüllülük, görkem gibi erdemlerdir.

işaret etmektedir. O, phronesis *Nikomakhos'a Etik*'in VI. kitabında bir düşünce erdemi olarak ortaya koyar ve şu şekilde tanımlar: “İnsan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye” (Aristoteles, 1997a:118; 1140b). Bu tanımlama, Aristoteles'in phronesisten ne anladığını ve kavramın özelliklerini göstermesi açısından önemlidir: Phronesis her şeyden önce iyi ve kötü şeylerle ilgilidir. Bu onun daima en genel değerlerle birlikte ele alınmasını gerektirir. İkinci olarak akılla giden, eylemlerimize eşlik eden düşünsel bir tarafı görünmektedir. Üçüncü olarak phronesis her zaman pratiktir ve insanın eylemlerindeki yöneticisidir. Son olarak sonradan kazanılabilecek doğru bir huydur. Bunların dışında Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'te diğer düşünce erdemleri olan *sophia* (bilgelik), *nous* (akıl), *tekhne* (yapabilme yetisi) ve *episteme* (bilim) ile phronesis terimini karşılaştırmak suretiyle belirlemeye çalışır. Bu karşılaştırma phronesisin muğlaklığını ve birçok şeyle ilgili olup tanım ve çerçevesinin çizilmesinin zor olduğunu ima etmektedir. Bir düşünce erdemi olarak phronesis, pratik alanda insanın eylemlerinin nasıl gerçekleştirileceğine yöneliktir ve MacIntyre'ın ifade ettiği gibi “genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanabileceğini bilme” (MacIntyre, 2001a:85) yeteneğidir. Bu belirleme, kavramın özlü bir şekilde dile getirilmesi ve adeta kavramın tanımının bir “motto” olarak ifade edilmesidir.

MacIntyre'cı phronesis tanımı ilk planda seçimlerimizin her zaman net olmayacağı gibi şeklinde bir saklı anlam taşır. Bu sebeple phronesis pratik alanda tercih yapabilme yetisi olarak anlaşılır. Teorik alandaki sağlamlık ya da bilginin kesinliği gibi bir kesinlik pratik alanda yoktur ve kararlar tercihlere bağlıdır. Bu durumda genel ilkeyi özel durumlara nasıl uygulayabileceğimiz konusunda veya çelişen ya da çakışan seçimlerimiz konusunda nasıl eylememiz gerektiğini phronesis sayesinde bilebiliriz. Her eylem bir kereliktir ve bir daha gerçekleşmez. Her eylemin öncesindeki karar ve tercih de bir kereliktir. Ama genel ilke hep aynı kalır.

Aristoteles ahlaki alandaki genel ilkeyi *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde ifade eder: “Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘herşeyin arzuladığı şey’ diye yerinde dile getirdiler” (Aristoteles, 1997a:1; 1094a). Amaç daima eylemlerimizde her zaman iyiyi ortaya çıkarmaktır. Bu eylemler, erdeme uygun olduğu takdirde Aristoteles'in istediği anlamda iyi ve mutluluk gerçekleşecektir. Ama eylemi gerçekleştireceğimiz zemin değişebilir.

Bu durumda nerede, nasıl eyleyileceğini belirleyen erdem, phronesis'tir. Bu sebeple bir kez daha söylemek gerekirse o bir tarafıyla düşünme, bir tarafıyla isteme ve tercih, bir tarafıyla da eylem olmak durumundadır. Fakat bunlardan sadece biri değil, belki üçünün birlikte oluşturduğu bir erdemdir. Bu sebeple Aristoteles, onu daha önce ifade edildiği gibi diğer düşünce erdemleriyle karşılaştırma ihtiyacı hisseder.

Phronesis ve phronimos, anlam ve fonksiyonları itibarıyla sadece Grek kültür ve coğrafyasına ait kavramlar değildir. Bu kavramlar farklı adlandırma ve şekillerde, farklı kültürler içerisinde de bulunmaktadır. Dilimizdeki 'güngörmüş' sıfatı bir anlamda phronimos'a yakın durmaktadır. Aristoteles'e daha yakın zamanlı bir örnek ise Konfüçyüs'tür. Konfüçyüs ve Aristoteles'in ahlak alanındaki düşüncelerini karşılaştırmalı ele alan kimi eserler, Konfüçyüs felsefesindeki 'junzi' terimi ile phronimos arasındaki benzerliklere dikkat çekerler. Buna göre her iki filozof erdeme verilen değer konusunda uzlaşır. Bu uzlaşmaya Aristotelesçi phronimos terimi de dâhil edilebilir.

Konfüçyüs'e göre *junzi*, Aristoteles'e göre *phronimos*, bütün ahlaki erdemlere sahiptir ve sosyal-politik gerçeklikte ahlaki eylemlerin başarılması noktasında etkilidir (Sim, 2007:24). Paralel bir şekilde 'phronesis'in Konfüçyüsçü terminolojideki karşılığı 'yi'dir. Nasıl phronesis ideali ahlaki mükemmelliğe ve eudaimonia'yı içeren bir yaşamı hedefliyorsa Konfüçyüs'ün *yi* kavramı da Tao için bir araçtır. Konfüçyüs, *junzinin yi*'ye birincil önceliği verdiğini söyler ve bir kimsenin 'yi' olmaksızın ancak erdemlerin benzerlerine sahip olabileceğini iddia eder. Örneğin kişi fiziksel olarak cesur (brave) olabilir; fakat gerçekte cesur (courage) olması 'yi' olmaksızın mümkün değildir. 'Yi', bizim 'li' (sosyal normlar)yi pratiğe dökmemize imkân veren temel eğilimimizdir (basic disposition). 'Yi' olmaksızın Konfüçyüsçü ahlaklılık yalnızca sosyal normlara (*li*) sıkıca uymada temellenen bir ahlaklılıktır (Gier, 2004:70). Bu belirlemeler, her iki filozof arasındaki benzerlikleri de göstermektedir. Aristoteles'e göre phronesis ve phronimos, Konfüçyüs'e göre *junzi* ve *yi* ahlakın temel kavramlarıdır. Onlar, erdem anlayışlarında temel erdemleri belirlemekle birlikte, bu erdemlerin hangi durumda ve hangi insan tarafından nasıl açığa çıkarılabileceğini ortaya koyan ve erdemleri taşıyan ahlaki bir figür belirleme noktasında benzer bir yaklaşıma sahip görünmektedirler. Nasıl Aristoteles kendisinden önceki düşünce geleneğinde yer alan cesur olma durumunu

Platon ile ortak bir şekilde akli ve durumsal seçimler olmaksızın bir erdem kabul etmiyorsa, benzer şekilde Konfüçyüs aynı durumu sosyal norma üzerinde düşünmeksizin riayet olarak değerlendirmektedir.

Aristoteles öncesi felsefede *phronesis* kavramı yukarıda yapılmaya çalışılan analizleri karşılayacak bir muhteviyata sahip değildir. Terim, varolmakla birlikte Aristoteles öncesinde daha çok düşünce ve bilgi merkezli kullanılmıştır. Fakat yukarıda üzerinde durulan problem, etik için hep varlığını koruyan bir problem olmuştur. Tarih boyunca insanlar seçimlerde bulunarak ahlaki eylemler gerçekleştirmişlerdir. Bu gerçekleşen eylemler, *phronesis* terimiyle değil, başka terimler aracılığıyla karşılanmıştır. O halde denilebilir ki *phronesis* kavramının Aristotelesçi fonksiyonu, Aristoteles öncesi felsefede farklı kavramlar aracılığıyla ifade edilmiştir. Bu kavramlar ise cesaret ve ölçülülüktür. Burada adı geçen kavramlar, hem Platon hem de Aristoteles'te erdem türleridirler. Bu açıdan Aristoteles öncesi Yunan felsefesinde 'erdem' (*arete*) temel bir kavramdır. Aristoteles felsefesinde *phronesis* de bir düşünce erdemi olarak ihtiva eden *arete* kavramı, Antik Yunan dünyasında eylemlerin içeriğini belirlemek ve değerini vermek bağlamında ahlaki hayatın en önemli kavramı olarak ortaya konulabilir. Aristoteles öncesi ahlak felsefesini de *arete* bağlamında okumak mümkündür. Erdem mutluluğun kendisiyle gerçekleştiği araçtır. Bu durumda Antikçağın mutluluk ve erdem anlayışı üzerinde durmak gerekir.

### 1.1.3. Antikçağın Mutluluk (*Eudamonia*) Anlayışı

Genel olarak İlkçağ düşüncesinin ahlaki yapısı üzerinde duran eserler, temel bir yaklaşım olarak "eudaimonia" kavramını merkeze alırlar.<sup>1</sup> Yani bu dönem etiği 'eudaimonist' olarak nitelendirilir. İçerik olarak filozofların kendisinden ne anladıkları

---

<sup>1</sup> Bu durum genel olarak hem felsefe tarihlerinde, hem de özel olarak ahlaki bir problem olarak ele alan eserlerde görülebilir: "İnsan eylemlerinin son ereği olarak mutluluğu gören anlayışlara genel olarak Eudaimonism denir. Bütün Antikçağ etik'i Eudaimonist karakterlidir. Bunu Demokritos'a kadar geri götürebiliriz. Demokritos Eudaimonism'in babası sayılabilir" (Akarsu, 1998:23); "Her türlü insan etkinliğinin hedefi genel olarak (ki Etik üzerine yazan hiçbir Grek yazarı asla bundan şüphe etmez) mutluluktur, çünkü bizzat kendinden ötürü, ve başka bir şey için değil, arzulanan yalnız odur" (Zeller, 19:231); "Yunan felsefesi insan yaşamının son amacının 'mutluluk' olduğunu benimsemiştir. Ancak mutluluğun ne olduğu konusunda birbirinden ayılırlar" (Aster, 1999:22); "İnsan için en yüksek iyi zihinle hayvani unsur arasındaki dengeden doğan mutluluktur (eudaimonia)" (Weber, 1993:86); "Bütün Yunan ahlakçıları gibi, Aristoteles için de bütün çabalarımızın en yüksek ereği mutluluktur" (Gökberk, 1998:79).

farklılıklar göstermekle birlikte, eudaimonia, insanı mutluluğa ulaştıracak olan bir yaşam şekli olarak kabul edilir. Bu yaşam belirli şeyleri yapmakla veya yapmamakla ilgilidir. Günümüze aktarılması çok da kolay olmayan ve çeşitli tartışmalara yol açan bir kavram olan eudaimonia'nın etimolojisi şu şekildedir:

“Eudaimonia Grekçe iyi anlamına gelen ‘eu’ öneki ve ruh anlamına gelen ‘daimon’<sup>1</sup> kavramlarının bir terimidir ve bu şekilde ‘iyi yaşamak’, ‘iyi gitmek’ gibi karşılıklar önerilebilir. Fakat terim Antik Yunan felsefi bağlamı içerisinde anlaşılacaksa mutluluk terimiyle karşılamakta bir konsensüs vardır” (Carson, 2006b:10).

Carson kavramın ‘iyi yaşama’ anlamına geldiğini ve bu anlam üzerinde bir konsensüs olduğunu belirtse de onun tarafından zikredilen anlam ortaklığına itirazlar da yok değildir. Bu itirazlar içerisinde kabul görmüş Aristotelesçi yorumlara işaret etmek faydalı olabilir. J.O.Urmson eudaimonia kavramının ‘hapiness’ (mutluluk) olarak karşılanmasını ehven-i şer olarak kabul eder. Çünkü herkes bu tercümenin yanıltıcı olduğu konusunda fikir birliği içerisinde; ancak bu tercümeden daha iyisi yapılamadığı için kullanımı söz konusudur (Urmson, 2001:11). Her bir kavramın ait olduğu dönem içerisinde bir anlamı olduğu ve bu anlamın birtakım değişikliklere uğramak suretiyle sonrasına taşındığını kabul eden A. MacIntyre, kavramın başka dillere tercüme edilmesinin güçlüğüne ifade ederek ‘mutluluk’ (hapiness), ‘kutluluk’ (blessends) ve ‘refah’ (prosperity) gibi karşılıklar önerilebileceğini belirtir:

“Eudaimonia iyi durumda olma ve iyi durumda iken iyi şeyler yapma hali veya bir insanın kendi içinde ve Tanrısal olanla ilişkisinde kendisini beğenmesi (kendinden hoşnutluk) hali denilebilir. Fakat Aristoteles, insan için iyi olana ilk bu adı verdiğinde, eudaimonianın içeriği meselesini büyük ölçüde tartışmaya açık bırakmıştır” (MacIntyre, 2001b:223).

---

<sup>1</sup> Yunan dünyasında daimonun nasıl anlaşıldığını ortaya koyabilmek ve kavramın gelişimini gösterebilmek için bu kavram hakkında Platon'un Şölen'inde verilen açıklama aydınlatıcıdır: “...Homeros'un destanlarında daimon insan biçimine girmiş bir Tanrı buyruğudur. Sonraları daimon kavramı soyutlaşır. Hesiodos'a göre daimonlar veya heroslar bu dünyada erdemle yaşamış insanların ölümsüzlüğe ermiş canlarıdır. Bu yarı Tanrısal varlıklar insanla Tanrı arasında alışverişi sağlar. Miletoslu Thales de kâinatı bu gibi daimonlarla dolu görür. Herakleitos daimonların insanlara bekçilik ettiklerine inanır. Pisagor da öyle düşünür. Yunan dünyasında iyi, faydalı bir varlık sayılan daimon, Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla kötülüğün sembolü olmuş, daimon şeytana denmiştir” (Platon, 2000b:81; 48 nolu dipnot).

J. O. Urmson ve A. MacIntyre'nin ılımlı belirlemelerine karşılık, D. Ross'a göre 'eudaimonizm'e karşılık olarak kullanılan mutluluk (happiness) çevirisi, en azından Aristoteles örneği için uygun değildir:

“Sözcüğün ‘mutluluk’ olarak alışlagelen çevirisi, Nikomakhos’a Etik’e uygun düşmez. Çünkü ‘mutluluk’un bizim dilimizde ‘haz’dan yalnızca süreklilik, derinlik ve dinginlik telkin etmek bakımından ayrılan bir duygu durumuna işaret etmesine karşılık, Aristoteles eudaimonia’nın bir tür etkinlik olduğunda ısrarlıdır; haz, doğal olarak ona eşlik etse de, o, bir tür haz değildir. Bu yüzden, daha yansız bir terim ‘iyi olma’<sup>1</sup> çevirisi daha uygundur” (Ross, 2002:223).

Ross’un böyle bir yorum yapmasının gerekçesi Carson’un ortaya koyduğu etimolojik tanımlamadan başka, sözcüğün gündelik Yunan dilindeki yorumudur. Buna göre Ross’a göre eudaimonia Yunan dilindeki gündelik kullanımında “çoğunlukla dış zenginliğe yapılan özel bir göndermeyle ‘iyi talih’ anlamını taşıyordu” (Ross, 2002:223).

Türkçe açısından düşünüldüğünde, eudaimonia terimine karşılık kullanılan mutluluk sözcüğü, Aristoteles’in vermek istediği anlama daha yakın gibi durmaktadır. İlk olarak kavramın kendisinden türemiş olduğu ‘mut’<sup>2</sup> kökü “bütün özlemlerin eksiksiz ve sürekli olarak yerine gelmesinden duyulan kıvanç, kut, saadet” (Akalın, 2005:1423) anlamlarına gelir ve bu durumun yaşanması ise ‘mutluluk’ veya ‘saadet’ olarak adlandırılır. Diğer taraftan, genel olarak Aristotelesçi geleneğin günümüze ulaşmasında, özel olarak da ‘eudaimonia’ kavramının ‘saadet’ şeklindeki tercümesiyle işlenmesinde ve güncel tutulmasında önemli rol oynayan Farabi, İbn Miskeveyh gibi Türk İslam filozoflarının görüşlerine müracaat edilecek olursa, Aristotelesçi anlama daha sadık kaldığı söylenebilir. Farabi, söz konusu mutluluk durumunu ‘saadet’ ile karşılar ve kavramı “insan ruhunun vücutta, maddeye ihtiyaç arz etmeyecek bir tekemmül mertebesine ulaşması” (Farabi, 2001:69) olarak tanımlar. Diğer taraftan Aristotelesçi ahlak anlayışının Farabi sonrasındaki takipçileri olarak nitelendirilebilecek İbn Miskeveyh ve Nasıreddün Tusi de aynı paralelde düşünceler ortaya koyarlar. Her iki filozof örneğinde kavram, bedensel bir hazza gönderme yapmaktan ziyade, ruhsal bir yetkinlik durumuna işaret eder. Örneğin İbn Miskeveyh, mutluluğun bedensel olarak tanımlanmasına ve anlaşılmasına itiraz eder: “Kimileri insanın mükemmellik ve

<sup>1</sup> Ross (1995:200)’un burada kullandığı kavram ‘iyi durumda bulunma’dır (‘well being’).

<sup>2</sup> Mutluluğun kendisinden oluştuğu kökün ‘mut’ olduğuna dair belirleme sadece TDK Sözlüğü’nde bulunmaktadır. Bir başka sözlükte böyle bir belirlemeye rastlamadık.

amacının bedeni zevklerde bulunduğunu ve bu zevkleri yüce mutluluk ve istenilen iyilik olduğunu sanmışlardır” (İbn Miskeveyh, 1983:45). Diğer taraftan mutluluk, bedensel bir nitelik olmadığı gibi, kişide meydana gelmesi açısından da tamdır. İbn Miskeveyh ve N. Tusi, iyilik kavramını Aristoteles’in bölümlenmesi ve Porfiryus’un nakline göre ele alırlar ki onlara göre, mutluluk, iyinin bir çeşididir. İyiler ya son gayeler ya da son gaye olmayanlar; gayeler de tam ve tam olmayanlar olarak sınıflandırılır. Tam olmayan iyiler sağlık ve zenginliktir. Son gaye olmayan iyiler öğrenim, tedavi görme ve alıştırmadır. Bunlara karşılık tam olan iyi mutluluktur. Çünkü elde edildikten sonra onun sahibi, onu arttırma isteğinde bulunmamaktadır (İbn Miskeveyh, 1983:74; Tusi, 2007:62-3). Bu belirlemelere göre mutluluk, bedensel olarak nitelendirilemez. Çünkü bedensel olan iyilerin yetkinliğe ulaştırılması ve son noktalarına erdirilmesi mümkün değildir. Mutluluk, arttırılmaya ihtiyaç hissedilmeyen ruhsal bir iyi olma durumudur.

Tüm bu açıklamalar, eudaimonia kavramının çok genel bir kavram olduğunu gösterir ve bu genellik, doğrudan ahlak ile bir bağlantı kurulma çabası içerisine girildiği zaman, ahlakın asli taşıyıcısı olan eylemler ve onların nasıl olmaları gerektiği konusunda çok fazla fikir ileri sürülmesine izin vermez. Genel bir kavramın içeriği, özele doğru gidildikçe belirginleşir. Nitekim eudaimonia özelleştirildiğinde karşılaşılan kavram ‘erdem’dir. Genelliği açısından eudaimonia, Kant’ın ahlak yasasına benzeyen bir tür formdur. Bu formun içeriğini belirlemek, erdem kavramı aracılığıyla gerçekleşir. MacIntyre’a göre Aristoteles’in eudaimonia sözcüğünü kullanımı “erdem ve mutluluğun, refah anlamında, birbirinden bütünüyle ayıramayacağı Grek dilindeki güçlü anlamı yansıtır” (MacIntyre, 2001a:69). Her iki kavram, birbirinden ayrı olarak düşünülemez. Yani bizi eudaimoniaya ulaştıracak olan, erdemli eylemler gerçekleştirmektir. Zeller’in de belirttiği gibi “insanın mutluluğu erdeme dayanır” (Zeller, 2001:232). Dolayısıyla insanı eudaimoniaya ulaştıracak olan, erdemli eylemlerde bulunmasıdır. Böylece erdem olmaksızın eudaimonia’ya ulaşılması çok da mümkün görünmemektedir. Bu durumda, mutluluğun içeriğini oluşturması bakımından erdem kavramı üzerinde durmak gerekir. Çünkü Yunan felsefesinin ahlak hakkındaki bütün söylemlerinde eudaimoniayı oluşturan erdemlerdir. Bu nedenle İlkçağ Yunan düşüncesinde ahlak felsefesinin çatısını erdem kavramıyla kurmak mümkündür.



#### 1.1.4. Antikçağın Erdem Anlayışı

İlkçağa ilişkin etik sorgulamada, erdemi eudaimonia'nın yani iyi olma durumunun bir aracı olarak sınırlandırmayıp daha geniş bir bağlamda ele alınması gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü erdem, tüm eylemlere kılavuzluk eden bir niteliğe sahiptir. Bu yüzden gerek tragedya yazarları gerekse de filozoflar, erdemi ahlakın bir hedefi kabul ederler. Dönemin filozofları açısından bakıldığında, Herakleitos ve Demokritos örneğinde gördüğümüz erdeme yapılan vurgunun Platon ve Aristoteles'in eserlerinde daha da genişletildiğini görürüz. İlkçağı görüşleriyle şekillendiren bu filozoflar, nelerin erdem sayılması gerektiğine dair geniş bir muhteviyata dair eserler ortaya koymuşlardır. Platoncu dört erdem ile Aristoteles'in her iki ahlak eserinde sunduğu erdemler bu arayışın en fazla kabul görmüş örnekleridir. Platon ve Aristoteles doğrudan doğruya erdem kavramı üzerinde çözümlene yapmışlar ve genel erdemi ortaya çıkaracak tikel erdemler üzerinde durmuşlardır. Öncekiler ise -özellikle Herakleitos ve Demokritos- doğrudan doğruya ahlak alanında bir düşünce geliştirmedikleri için ölçülülük kavramını temel bir erdem kabul etmişlerdir.

Ölçülülük bir anlamda Antik Yunan felsefesinde varlık düşüncesinin ahlak alanına yansımaları olarak görülebilir. Ontolojik çözümlenmelerde, varlığın doğasında içkin olduğu kabul edilen düzen, uyum ve ölçü düşüncelerinin ahlak alanına yansımaları, ölçülü eylemlerde bulunulması gerektiğine yönelik anlayış olmuştur. Dolayısıyla bu dönem içerisinde etiğin temellendirilmesi kozmolojik bir nitelik taşır. Demokritos'un dediği gibi insan makrokosmosun bir parçası, onunla uyum ve ölçü içerisinde bulunan bir mikrokosmos olarak düşünülmüştür. Bu dünyada "varlık ve değer birbirinden ayrılmaz şeylerdi ve evren düzeni bir değer düzeni olduğundan, etiğin yerine getirmesi gereken görev, görelilik olarak basitti. Çünkü doğa yasası aynı zamanda potansiyel bir ahlak yasasıydı" (Heinemann, 1997:369). İyi bir yaşam, diğer bir deyişle gerçekleştirilmesi gereken eudaimonia (iyi olma durumu), kozmosun düzenine uygun bir yaşam olarak kabul edilmiştir. Bu durumda herhangi bir filozof, doğadan bahsettiği yerde ahlaktan bahsediyor olabilir. Dolayısıyla bu dönem içerisinde ahlak üzerine – Demokritos'un birtakım fragmanları göz ardı edilecek olursa– müstakil bir belirleme ihtiyacının olmaması da anlaşılabilir. Çünkü varlığı veya doğayı anlamak, aynı zamanda ahlakı ve nasıl eyleneceğine dair bilgiyi de anlamak anlamına gelmekteydi.

Erdemin değerine ve nelerin erdem kabul edilmesi gerektiğine ilişkin arayış sadece Yunan düşüncesinin gerçekleştiği coğrafya için geçerli olmayıp başka medeniyet ve coğrafyalar bağlamında da söz konusudur. Sözcüğü, dönemin esprisi içerisinde, Çin düşüncesinde de erdemli olmak önemli bir değerdir. Bu değer, sadece teorik bir zeminde kalmayıp yaşamın kendisine uygulanması gerekli görülen bir niteliktedir. Konfüçyüs örneğinde erdem değerini vurgular ve nelerin erdem kabul edildiği de belirlenir: “Dünyada beş şeyi yaşamına uygulayabilme kusursuz erdemdir ve bunlar ağırbaşlılık, cömertlik, içtenlik, doğruluk ve saygıdır (Konfüçyüs, 2008:122). Konfüçyüs ile hemen hemen aynı zamanda yaşamış Lao Tzu da erdem değerini vurgular: “Üstün erdeme ulaşmak için / Yolu takip etmen yeter” (Lao Tzu, 2007:34). Her iki düşünürün erdeme bir sıfat olarak ekledikleri sırasıyla ‘kusursuz’ ve ‘üstün’ nitelendirmeleri dikkat çekicidir. Zira terimin Grekçe karşılığı olan ‘arete’ (αρετε) “üstünlük, erdem fazilet” (Peters, 2004:46) anlamlarına geldiği gibi daha ayrıntılı bir tahlilde yapılan belirlemeler şu şekildedir:

“...her tür iyilik, üstünlük/mükemmellik, özellikle *erkeğe has* nitelikler, *erkeklik*, *büyük kahramanlık*, *yiğitlik* (...) 2. *yüksek mevki*, *asalet* (...) 3. düz yazıda; genellikle, herhangi bir sanatta *iyilik*, *üstünlük* (...) hayvan veya nesnelere iyiliği, üstünlüğü (...) 4. ahlaki anlamda; *iyilik*, *erdem* (...) ayrıca *erdem ve değere yönelik karakter*” (Liddell ve Scott, 2002:115).

Grekçe ‘arete’ nin karşımıza çıktığı en eski metin, Homeros’un *Odyseia* adlı destanıdır. Bu destanda Arete, özel isimdir: Odysseus’un eve dönüş yolculuğunda sarayına gitmek zorunda kaldığı Alkinoos’un eşi olan kraliçe. Odysseus’a eşlik eden Athena, Arete’nin soyunu kısaca anlattıktan sonra, onun temel niteliklerini ifade eder. Buna göre kraliçe Arete, eşi tarafından çok sayılmakta ve halkı onu bir Tanrıça gibi görmektedir. Homeros, Arete’nin erkeklerin bütün kavgalarını yatıştırdığını ve eğer o Odysseus için iyilik dilerse, onun asıl amacı olan evine dönme isteğine dair içinde umut olmasını sağlayacağını ifade eder (Homeros, 2005b: 137; VII, 65-80). Soyut bir arete kavramına somut bir kişi adından geçmek mümkünse bu hikâye çok elverişlidir. Çünkü arete herkes tarafından istenilen, anlaşmazlıkları yatıştıran ve adeta bir Tanrıça gibi görünen figürdür. O istediğinde, yani bir anlamda arete’ye sahip olduğunda veya eylemlere eşlik ettiğinde insanın isteklerinin gerçekleşmesi mümkün görünmektedir. Bu durum arete’nin daha sonrasında nasıl anlaşıldığına dair bir fikir sunar. Felsefi düşüncüyü Yunan dünyasında aktüel kılan filozoflar, etik soruşturmalarında ulaşılması istenilen bir

ideal olarak ortaya koymuşlardır ki burada hemen akla Sokrates, Platon ve Aristoteles gelir.

Kavram Cicero aracılığıyla *virtus* terimi ile karşılanmak suretiyle Latinceye geçer. Buradaki *vir* ise erkek anlamındadır ve *virtus* terimi cesaret ve kahramanlığa işaret eder. Benzer şekilde *arete*'yi Türkçe'de karşıladığımız terim olan *erdem* de *er* kökünden türemiştir ki er, hem erkek hem de bir değer ifade eden terim olarak karşımıza çıkar.

Homeros'taki bu kullanımına karşılık, arete Yunan dünyasında ahlaki sorgulamalarda kendisine ulaşılmak istenilen bir hedef olarak kendisini gösterir. Nitekim terimin sözlük anlamı, bu isteği açık bir şekilde göstermektedir:

“Ahlaki bakımdan her zaman ve sürekli olarak iyi olma eğilimi; iyi ve doğru eylemlerde bulunmaya yatkın olma, durumu. İnsan varlığına en zengin, gerekli ve dolgun anlamını veren ahlaki niteliklerin toplamı. İnsan iradesinin gerektiği takdirde büyük özverilerde bulunmak ve ciddi engelleri aşmak pahasına, ahlaki iyiliği amaçlama, iyilik uğruna hareket etme gücü” (Cevizci, 2000:331.).

Sözlük anlamı erdem kavramının ahlaki bir içerikte olduğunu ve bu içeriğin tamlığa işaret ettiğini göstermektedir. Öyle ki, erdeme sahip olan kişi, her durumda, erdem kabul edilen eylemlerde ısrarlı olmayı ve istisnasız bu durum ve yoldan ayrılmamayı kendinde taşıyan kişidir. Hatta bu durum, eylem sonucunda kendisinden fedakârlık yapılmasını gerektirdiğinde bile sürdürülmelidir.

Erdem kavramı İlkçağ felsefesinde geniş bir bağlamda düşünülmüştür, demiştik. Çünkü erdem, yukarıda da görüldüğü üzere sadece ahlaki bir zeminde değil, bütün bir yaşam içerisinde ele alınan bir kavramdır ve ele alındığı durumlar için doğrudan bir üstünlük anlamını ihtiva eder. Sadece bir insanın değil, varolan her şeyin erdeminden söz etmek mümkün görünmektedir. Cevizci'nin de belirttiği gibi “ahenkli, düzenli ve birlikli bir kosmos tasarımına koşut bir biçimde, teleolojik bir dünya görüşüne her zaman bağlı kalan Yunanlılar, canlı cansız her varlığın yerine getirmek durumunda olduğu bir işlevi, hizmet edeceği bir amacı olduğuna inanıyorlardı” (Cevizci, 2003:547). Felsefi düşünce ve Sokrates özeliyle birlikte terim, ahlaki alan için de kullanılan bir hale ve belirleyiciliğe gelmiştir. Her şeyde erdem görülmesi, ahlakın her şeyde görüldüğü anlamına gelir. Buna karşılık erdem ahlak alanında ortaya çıkması, insanın eylemleri aracılığıyla.

Erdemden ne anlaşıldığı ve hangi erdemın hangi dönemde baskın olduğunu tespit etmek, Yunan düşüncesinde ahlak üzerine söylenenleri anlamak için iyi bir kılavuzdur. Daha önce belirtildiği üzere, bu dönem için ölçülülük temel bir erdemdir. İlkçağ Yunan felsefesinde ölçülülük temel erdemdir. Yahut erdemın Homerik dönem hariç- ilk görünüşüdür. Bütün erdemlerin çıktığı temel kaynaktır. Fakat yegâne erdem de değildir; onun dışında başka erdemlerden de söz etmek mümkündür. Kronolojik olarak İlkçağ Yunan düşüncesine, bu düşüncenin tarihsel birikimi de göze alınarak bakılacak olursa, üç temel erdemın belirleyici olduğu görülebilir. Bu erdemler cesaret (androsia), ölçülülük (sophrosune) ve pratik bilgelik (phronesis)tir. Fonksiyonu açısından phronesis, dönüşebilen bir kavramdır. Bu dönüşme ilk önce destanlarda, sonrasında tragedyalar ve Aristoteles öncesi felsefede, son olarak da Aristoteles'te görülebilir. Bu kavramların erdemler bağlamında kullanımlarına dikkat edilirse ve birbirleriyle ilişkileri sorgulanırsa phronesisin Aristoteles düşüncesinde öne çıktığı görülür.

Phronesis, Aristoteles indinde erdemler karşısında daha kapsayıcı ve doğrudan bir konumdadır. O, diğer erdemlerle bağlantıyı sağlayan ana erdem konumundadır. Şöyle ki diğer erdemler ile birlikte düşünüldüklerinde, cesaret ve ölçülülük müstakil birer erdemdir. Buna karşılık phronesis, özellikle Aristotelesçi kullanımından hareket edilecek olursa, bir taraftan müstakil bir erdem ama diğer erdemlerin onsuz olamadığı veya ondan bağımsız bir anlam ifade etmediği temel bir erdemdir. Çünkü o, genel olarak tekil durumlarda geçerli olabilecek eylemenin doğasını soruşturur ve hüküm verir. Bu yüzden her iki erdemi bir anlamda kapsar. Dolayısıyla phronesisin Aristoteles'in ahlak anlayışında yerine getirdiği görevi anlamak için diğer erdemleri de incelemek yerinde olacaktır. Bu yüzden ilk olarak phronesisin ne olduğu üzerinde durulacak, daha sonra bu erdem bağlamında cesaret ve ölçülülük sorgulanacaktır. İlkçağ düşüncesinde yer aldıkları şekliyle belki de bu erdemler olmaksızın diğer erdemler anlaşılacak anlamında yarım veya eksik kalırlar. Fakat bu belirleyiciliği diğerlerine anlam vermek değil, diğerlerini anlamada aracılık yapmak şeklinde anlamak gerekir.

## **1.2. Antikçağda Pratik Bilgeliği Önceleyen Erdemler: Cesaret ve Ölçülülük**

Yunan dünyasında edebi eserlerin yazılmış olduğu temel formlar, destanlar, komedyalar ve tragedyalardır. Bunlar, felsefi düşüncenin oluşumu için zemin hazırlamış ve felsefi

düşüncenin kullanacağı kavramsal çerçeveyi Yunan dünyasına ulaştırmışlardır. Bu durum, Yunan felsefi dilinin oluşumu açısından önemlidir. Çünkü Platon ve Aristoteles, belirli bir geleneğin içerisinde konuşan filozoflardır ve onlara bu geleneği ulaştıran yazılı eserlerdeki kavramlar ve problemlerdir. Paralel olarak tragedyalarda bu problemler dışında ahlak alanı ile ilgili sorgulamalar da yapılmıştır. Dolayısıyla bu dönem içerisinde oluşturulmuş edebi ve felsefi metinlerin ele alınışı bakımından bir kopukluktan ziyade süreklilikten söz etmek mümkündür. Böylece destan ve tragedya, bir taraftan dönem içerisinde kullanılan felsefi terminolojinin oluşumuna zemin hazırlamışlar, diğer taraftan da özellikle ahlak alanı için uğraşılan temel problemlerin çerçevesini belirlemişlerdir.

Daha önce ifade edildiği gibi phronesis, Aristoteles'ten önceki düşünürlerin de kullandığı bir kavramdır. Ayrıca Aristoteles'in öncekilerden farklı olarak kavramı ahlaki zeminde kullandığından da söz edilmişti. Yine Aristoteles öncesi metinlerde karşımıza çıkan phronesis teriminin kökünün 'phren'in 'düşünme' merkezli olduğu gösterilmişti. Bu anlamı Aristoteles ahlaki zemine hasretmiş ve ahlaki düşünceye ilişkin kullanmıştır. İki kullanım arasındaki fark, Aristoteles öncesinde phronesisin 'phroneo' örneğinde olduğu gibi daha çok bilmeye yönelik kullanılmasıdır. Daha sonra tartışılacağı gibi bilme manasında kullanılan phronesisin Platon düşüncesinde bilgeliğe ayrılmayan bir çerçeveye taşınması söz konusudur. Bu bilgelik Aristoteles'te diğer bilgelik türlerinden ayırt edilmiş haliyle 'ahlaki bilgelik' şekline dönüşmüş görünmektedir. Bu tam da Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin girişinde söylediği gibi 'ahlaksal dünya bilgeliği'dir.<sup>1</sup>

Burada phronesisin tarihi bakımından bir kırılma noktası ile karşı karşıyayız. Kavramı Türkçedeki bilgelik kavramı üzerinden tartışmaya çalışalım. Bilgelik, eşyanın hakikatine nüfuz etmiş ve nüfuz ettiği bu hakikati yaşayan kişide ortaya çıkar. O halde bilge, hem teorik olarak bilen hem de o bilgisini hayata uygulayabilen kişidir. Bu manada onun yaptığı iş pratik dünya bilgeliğidir.

---

<sup>1</sup> Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde amacını "ahlaksal dünya bilgeliğine ulaşmak" (Kant, 1995:4) olarak ortaya koyar ve söz konusu bilgelik için ahlak alanında a priori ilkelerin var olup olmadığını sorgular. Aristoteles ise ahlaki bilgeliği phronesis kavramı eşliğinde gerçekleştirmeye çalışacaktır.

Aristoteles açısından ise teorik ve pratik bilgelik olmak üzere birbirinden farklı iki bilgelik türü vardır. Bu farklılık, Aristoteles'in düşünce erdemlerini ele aldığı bölümde tartışılacaktır ki bir başlangıç hükmü olarak ilk bakışta onun teoria'nın bilgeliği ile pratiğin bilgeliğini birbirinden ayırması çok da tutarlı görünmemekle birlikte phronesis aracılığıyla her iki bilgelik türü arasındaki ayırım bir anlamda ortadan kaldırılacaktır.

Phren kavramının düşünme merkezli olarak kullanılması, Aristoteles öncesi felsefede pratik alanda nasıl ve ne şekilde eylemek gerektiğine ilişkin bir problemin olmadığı manasına gelmez.

Aristoteles öncesi felsefede de etik üzerine yoğun olarak işlenmiş olmamakla birlikte bu alanın problemlerinin neler olduğu ve dolayısıyla nasıl eylenilmesi gerektiği hususunda çeşitli tartışmalar söz konusudur. Bu tartışmalar ise çeşitli kaynaklardan beslenir. Site hayatına bağlı olarak oluşmuş yaşama deneyiminin sonrasına aktardığı gelenek bu kaynakların ilkidir. İlave olarak Yunan sitelerinin savaşlar sonucu başka medeniyetlerle karşılaşmasıyla ortaya çıkan etkileşim geleneğinin şekillenmesinde rol oynamıştır. Diğer taraftan yazılı eserler bağlamında düşünüldüğünde ise yine bu geleneğin içerisindeki çelişen veya çatışan durumların sergilenme yeri olarak tragediyalar önemli bir değer oluşturur. Yunan felsefesinin oluşumu ile paralel şekilde ethosu kozmolojiden temellendirme çabası, Sokrates'te karşımıza çıkan erdemlerin ne olduğuna dair arayış ve Platon'da görülen ideal devleti meydana getirecek erdemlerin neler olduğuna dair sorgulama çabası Yunan düşüncesinin bu dönemdeki ahlaki çerçevesini felsefe açısından belirler. Tüm bu değerler hep birlikte Yunan düşüncesinin Aristoteles'e kadar olan tarihsel döneminin ethosunu meydana getirirler. Söz konusu ethosun birtakım erdemlerin neler olduğu noktasından değerlendirilmesi mümkündür.

Yunan dünyası için geçerli olabilecek dürüstlük, onur, cesaret, Tanrılara itaat gibi birçok erdemden söz etmek mümkündür. Fakat bu erdemlerin aynı derecede önemsenmediği söylenebilir. Bunun akla gelebilecek ilk makul gerekçesi birtakım erdemlerin dönemin yapısı ve ruhuna uygun olarak ön plana çıkması ve diğer erdemler karşısında buyurgan olmasıdır. Hatta bir erdem belli tarihsel dönemlerde merkez noktası olmuştur. Bu durum Antik Yunan düşüncesinde üç temel erdem, -cesaret (andria), ölçülülük (sophrosune) ve pratik bilgelik (phronesis)- öne çıkmasını açıklar. Dolayısıyla

İlkçağ felsefesinde ahlak üzerine yapılacak bir soruşturma bu üç erdem aracılığıyla gerçekleştirilmelidir. Bunun daha farklı gerekçelerinden de bahsetmek mümkündür:

a) Öncelikle her üç erdem, Yunan düşüncesinden kalan metinlerde diğer erdem olarak kabul edilen niteliklerle karşılaştırıldığında, yoğun olarak işlenmekte ve vurgulanmaktadır. Bu işlenmiş olma durumunun tarihsel olarak birbirini takip ettiği de söylenebilir.

b) Her üç erdem de aynı çatıdan türetilmişlerdir. Ölçülülük ve pratik bilgelik doğrudan, cesaretli olma durumuna işaret eden ‘cesur’ sıfatı ise dolaylı olarak Grekçe ‘phren’ kökünden türemiştir. Phren’in bedendeki yeri (kalp) hatırlanacak olursa, onun beden için merkez olduğu görülebilir. Yani nasıl phren bedeninin merkezinde bulunmaktaysa bu kavramdan türetilen başka kavramlar da ahlaki hayat için belirleyici olmuş ve bu hayatın merkezinde yer almışlardır. Yukarıda etimolojisi üzerinde durulan pratik bilgelik kavramına paralel bir şekilde ölçülülük kavramı da phren kökünden gelir:

“Sophrosyne kelimesi, -phrên (“akıl”) ve Homerik saos – İonia-Attika lehçesinde sôos ya da sôs (sağlıklı, sağlam, doğru)- kökünün ô hali ile eski bir sıfat olan saophrôn kelimesinden, dişil soyut bir isim yapan synê sonekinin eklenmesinden oluşmuş bileşik bir kelimedir” (North’tan aktaran: Arıcı, 2005:16).

Erdem anlamıyla sophrosune (ölçülülük) ile phren arasında bağ kurmak mümkün olsa da tharsos (cesaret) ile phren arasındaki ilişki ilk bakışta zor gibidir. Ama Homeros’un destanlarını okuduğumuz zaman cesaret kavramının ‘phren’ kökünden türetilen kelimelerle ilişkilendirildiğini görmek mümkündür. Bu durum, Homeros’un destanlarında sıkça görülebilir. Özellikle *İlyada* ve *Odysseia*’da sıkça kullanılan ‘talasiphron’ (ταλασίφρων) terimi<sup>1</sup>, “zihinsel / düşünsel olarak sabırlı; cesur yürekli” (Lidell & Scot, 2002:790) anlamlarına gelir ve daha ziyade cesur, yiğit, kahraman karşılığı kullanılır.<sup>2</sup> Bu kullanımı aynı şekilde Hesiodos’ta da görmek mümkündür.

<sup>1</sup> Kavram *İlyada*’da iki, *Odysseia*’da onbir kez olmak üzere toplamda on üç kez kullanılır (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=talasi%2Ffrwn>, Erişim tarihi: 14.06.2010) ve bu kullanımlarda Odysseus’u niteleyen bir sıfat görevindedir.

<sup>2</sup> ‘Ταλασίφρων’ kavramına karşılık olarak ‘sabırlı’ tercümesi de kullanılabilir ki A. Erhat, *Odysseia*’nın tercümesinde bu kavramı tercih etmiştir. *Odysseia* bağlamında bu çeviri, 15 yıl evine uzak kalmış bir kahramanı tasvir etmesi bakımından kullanılabilir; fakat etimolojik olarak bakıldığında kavramın phren köküyle ilgisi ve bir kahramanın temel niteliğini anlatması açısından ‘cesur’ şeklindeki tercüme de hatalı olmayacaktır. Nitekim I.Johnston’un *Odysseia* çevirisinde adı geçen kavram, ‘cesur’ (brave) olarak karşılanmıştır (Homer, 2007:11-16-23-46 vd.).

Hesiodos, *Theogonia*'da Yunan Tanrılarının doğuşunu anlatırken Odysseus'un Kirke ile evliliğinden Argios ve Latios'un doğduğunu söyler. Burada Odysseus için kullanılan sıfat 'talasiphron'dur (Hesiodos, 1991:140; satır1012). Böylece cesareti ifade eden 'cesur' nitelemesi, bir sıfat olarak pratik bilgeliği ve ölçülülük ile aynı kökeni paylaşmaktadır.

Antikçağ felsefesi için yapılacak etik soruşturmada phren kökü ile ilişkili bu erdemler ışığında, ahlaki alanda eylemin nasıl gerçekleştirildiği sorusuna cevap olarak yine bu erdemlerin, yani cesaret, ölçülülük ve pratik bilgeliğin merkezde olduğu üç dönem ortaya konulabilir:

a) M.Ö. IX. ve VIII. yüzyıllar için kullanılan ve Homeros'un iki büyük destanını ortaya koyduğu Kahramanlık çağı döneminde öne çıkan erdem 'cesaret'tir. *İlyada* ve *Odyseia*'nın bu dönemde ortaya konulduğu kabul edilir. Bu destanlardan, M.Ö. IX. yüzyılda yazıldığı kabul edilen *İlyada*'da Truva Savaşı ile birlikte dönemin askeri düzeni, M.Ö. VIII. yüzyılda yazıldığı kabul edilen *Odyseia* ile toplumun daha çok sivil yönleri üzerinde durulmuştur (Şenel, 1996:111).

Bu dönemin ahlaki motifi, ilerleyen bölümde de görüleceği üzere kahramanlık ve soyluluk değerlerinin ön plana çıktığı, paralelinde de bir erdem olarak cesaretin yüceltildiği dönemdir. MacIntyre bu durumu şöyle izah eder: "İnsani üstünlüklere ilişkin bu tür bir tasarım içinde, fiziki gücün alacağı yeri ya da cesaretin temel erdemlerden biri, belki de en temel erdem sayılacağı bir durumu tasavvur etmek bizler için zor olmasa gerek" (MacIntyre, 2001b:186). Yani bu dönem içerisinde cesaretin temel erdem olma nedeni, insanın dünyadaki yerini belirlemede cesur bir şekilde gerçekleştirmiş olduğu eylemlerdir. Kişi eylemlerini söz konusu cesaret bağlamında gerçekleştirirse saygın bir yer kazanacak ve kendisine değer verilecek, paralel olarak bu şekilde eylemeyen birisi de değersizleştirilecektir. Nitekim Homeros'un destanları kahramanların öyküleridir ve bu öykülerde cesur olamayanlara yer yoktur.

b) Savaşlardan sonra site yaşamının öne çıktığı dönemden, Platon'u da içine alan döneme kadar ölçülülüğün öne çıktığı görülür. Tragedyaların yazıldığı ve arkasından felsefi düşüncenin yeşerdiği ortamda, bir anlamda yerleşik hayatın kalıcılığı ve site/polis yaşantısının önem kazanması ile birlikte, insanları bir arada yaşatacak



değerlerin arayışı daha baskın hale gelmiştir. M.Ö. VI. yüzyıldan Platon'un ölümüne kadar olan bu dönemin baskın erdemi 'ölçülülük'tür. Ölçülülük site/polis yaşamının nasıl olması gerekliliğine ilişkin probleme erdem açısından bir yanıt getirmiştir. Bu erdem, ileride görüleceği üzere, bu dönem içerisinde Aristotelesçi pratik bilgelik kavramının fonksiyonunu ifade edecek bir şekilde kullanılmıştır.

Merkezi erdemin cesarettten ölçülülüğe geçişini iki şekilde açıklamak mümkündür. Birinci açıklama Vernant'ın açıklamasıdır. Bu açıklama, cesaretin bir erdem veya değer olarak ortaya çıktığı savaş düzeninin veya savaşma şeklinin değişmesi olarak dile getirilebilir. Vernant, merkezi erdemin cesarettten ölçülülüğe geçişini Yunan ordusundaki yapısal dönüşüme bağlar. Homerik çağın kahramanları için önemli olan bireysel askeri başarılarıdır. Buna karşılık site hayatının ön plana çıkmasıyla *hoplit*lerin (ağır silahlı piyade) bireysel kahramanlıklarından ve teke tek savaşlarından çok yeni bir savaş düzeni geçerlilik kazanmıştır. Bu düzende hoplitler bir sıraya uymalı, düzen içerisinde yürümeli, eşit adımlarla düşmana saldırmalı, göğüs göğse savaşta yerlerini terk etmemelidir. Yani onlar, ölçü ile hareket etmelidir. Bunların her biri için bireysel bir kahramanlıktan söz etmek çok da mümkün görünmemektedir.

Kahramanlık veya yiğitlik, başka donanımlara, zekâ, sabır benzeri vasıflara ihtiyaç duyar. Böylece "savaşçının erdemi artık 'thumos'un düzeni değildir, 'sophrosune'den yapılmıştır. Tümüyle kendine egemen olmak, ortak bir disipline uymak için denetim, eğitimin genel düzeni altüst etmesini engellemek için, güdüsel tepileri düzenleyecek bir soğukkanlılık" (Vernant, 2002:69) öne çıkmıştır. Tüm bunlar, savaşta ölçülü bir şekilde hareket etmeye işaret eder. Artık savaşmak kişisel olarak saldırıp düşmanı alt etmek değil, hep birlikte, uyum içerisinde, ölçü ve ahenkle hareket edip savaşmak demektir.

Cesaretin en yüksek değer olduğu Homerik toplumda söz konusu değer ahlaki alana yansması cesaret merkezli bir değerler hiyerarşisi meydana getirmektedir. O halde Homerik toplumun yapısal değişimiyle artık cesaretin merkezi olmaktan çıkması, onun belirleyiciliğinin ortadan kalkıp başka bir belirleyici erdemin ikame edilmesi anlamına gelir ki bu da ahlaki dünyanın değerler hiyerarşisini değiştirmektedir. Söz konusu değişiklik savaşma düzeninde meydana gelen değişikliklerle açıklanabilir.

Vernant'ın bu iddiasına paralel bir şekilde, Yunan sitelerinde ortaya çıkan yaşam biçiminden ve düşünce anlayışından söz etmek mümkündür. Varlık üzerine düşünce biçimi, erdem anlayışında bir değişikliğe neden olmuştur ki bu değişikliği ikinci bir argüman olarak sunmak mümkün görünmektedir. Buna göre, felsefi düşüncenin ortaya çıkışında temel sorun olan varlık problemi ile site devletinin üzerinde durduğu ve gerçekleştirmeyi amaçladığı uyumlu, ölçülü bir toplum gerçekleştirme ideali paralel olarak düşünülebilir.

Varlık problemiyle uğraşan filozofların fragmanlarında, açık bir şekilde evrenin karşıtlar arasında bir uyum olduğu düşüncesi sıkça vurgulanır. Bu uyum, Herakleitos'da *logos*, Empedokles'de *sevgi ve nefret* ve Anaxagoras'da *nous* (akıl) tarafından sağlanır. Yine bu filozoflar, doğada bulunan söz konusu karşıtlık ve çatışmanın düzensiz ve gelişigüzel değil, bir uyum ve ahenk içerisinde olduğunu savunurlar. Yukarıda filozofların söz konusu çatışmaları düzenleyen bir güç olarak felsefelerinde sundukları kavramlar, bu fonksiyonu sağlamaktadır. Böyle bir varlık anlayışının ahlak alanına yansması, insanın eylemlerinde ölçüyü temel almasını öğütleyecektir. Bir analogi yapılacak olursa, evrende içkin ve evrenin doğasını meydana getirdiği düşünülen ölçünün, evrenin bir parçası olan insan için eylem alanında geçerli norm kabul edilmesi kaçınılmazdır.

Diğer taraftan, filozofların fragmanlarıyla hemen hemen aynı dönemde (M.Ö. IV. yüzyıl) yazılan tragedyaaların, site devletinde eskinin yerine yeni bir düzen kurulurken, eski ile yeninin uyumunun nasıl olacağına yönelmesi dikkate değerdir. Bu süreçte, sonrasında Aristoteles tarafından etik soruşturmasının belirleyici kavramı olacak olan orta yol düşüncesinin öncelenmesi ve temel hedef kabul edilmesi söz konusudur:

“Atina eskinin yerine yeni bir düzen kurarken (Oresteia) eskiyi evcilleştirerek, ehlileştirerek yeniyi taçlandırıyor; iki düzen arasında uzlaşmanın mümkün (Antigone), ama bu uzlaşmayı çatışma (polemos) olmaksızın var etmenin imkânsız olduğu düşünülüyordu. İki uç noktanın tam ortasıydı arzulanan” (Arıcı, 2008:69).

Ölçülülük hem tragedyalarda Kahramanlık döneminden sonra oluşan yeni düzeni, eskiyi yitirmeksizin yaşatmak anlamında hem de bu tragedyaaların felsefenin başlangıcındaki varlık anlayışına yansımalarının bir göstergesi olarak varlık ve ahlak için temel bir

kavram olmuştur. Bu temel olma durumunun insan eylemlerine yansımaları, bir değer olarak ölçülü eylemlerde bulunmanın hedef kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır.

c) Aristoteles ile birlikte öne çıkan erdem pratik bilgeliktir. O, bu dönemin büyük bir sistemleştiricisi olarak ahlak alanında kendisine kadar oluşmuş erdem anlayışını bir zemine oturtmuş, erdemleri tasnif etmiş; fakat her bir erdem kendinde ortaya çıkmasını çok da mümkün görmemiştir. Çünkü bizzat Aristoteles'in kabul ettiği gibi ahlaki alanı doğal alan içerisinde olduğu gibi bir süreklilik ve düzenlilik alanı olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. İleride görüleceği üzere onun bilimler sınıflandırması tam da bu belirlemeyi destekler. Eylemler ve tercih ile sürekli yeniden yaratılan bu alanda, erdemlerin ne zaman, nasıl ve ne şekilde ortaya çıkacağını belirleyen ve o erdemlerin hem içinde, hem de dışında olması gereken bir başka erdeme daha ihtiyaç vardır ki söz konusu erdem pratik bilgeliktir (phronesis). Aristoteles'in phronesis ve karakter erdemlerinin mümkün olmadığını, aynı şekilde karakter erdemlerinden bağımsız phronesisin olamayacağını ifade eden görüşü, bu öne çıkışın en büyük kanıtıdır.

Özetle, bu üç erdem içerisinde cesaret diğer eylemleri kendi hedefi için bir araç olarak kullanır ve onları dönüştürür. Ölçülülük ise bir eylemin sınırlarını çizer. Son olarak phronesis, bir eylemin duruma göre nasıl ve ne şekilde gerçekleştirileceğini belirler. O halde söz konusu olan iki erdem (cesaret ve ölçülülüğün) nasıl phronesisin fonksiyonunu ifade eden bir tarzda kullanıldığını ayrıntılarıyla açıklamak gerekir.

### **1.2.1. Homeros Destanlarında Cesaret Erdemi**

Homeros'tan günümüze ulaşan iki destan *İlyada* ve *Odyseia*, Antikçağ Yunan düşüncesini tanımak açısından ilk metinler olarak görülebilir. Truva Savaşı'nı konu alan *İlyada* ve bu savaşın büyük kahramanlarından Odysseus'un dönüş yolculuğunu konu alan *Odyseia*, M.Ö. VIII. yüzyılda söylenmiş ve sonrasında, bu destanlarda bulunan müstakil olaylar, birçok eserin konusunu oluşturmuştur ki tür açısından bakıldığında tragedyalar bunun en başta gelen örnekleridir. Bu destanlar, zihin formatlayıcı eserler olarak kabul edilirler. Bu yüzden destanları fantastik hikâyeler olmaktan çok, pedagojik mahiyetli ahlaki metinler olarak yorumlamak mümkündür. Platon örneğinde açıkça

görülebileceği üzere, çocuğa ahlaki erdemlerin destanların aracılığıyla kazandırıldığı görülür.

Önem ve felsefi düşünceye etkileri açısından bakılacak olursa bu destanlar iki noktadan hareketle ele alınabilir. İlk olarak Yunan dilindeki çeşitli felsefi kavramları ihtiva etmekle önemlidirler. Nitekim konumuz açısından cesaret burada önemli bir ahlaki terimdir. Bu kavram, özellikle Platon ve Aristoteles'in eleştirileri sayesinde günümüzdeki anlamına yakın bir şekilde olgunlaşmıştır. İkinci olarak da yine bu destanlarda mevcut birçok kavram, problem, olay, sonrasındaki edebi ve felsefi uğraşların içinde yer almıştır. Nitekim tragedyalarda ahlaki açıdan ele alınan problemler, bu destanlardaki olaylardan hareket eder. Aynı şekilde Platon ve Aristoteles, Homeros'u bir referans olarak kullanmanın ötesinde, felsefi kavramları oluştururken onlardan yararlanmışlardır. Son olarak kahramanlık döneminin ethosu bu destanlarda varlık kazanmıştır.

Phronesis bu destanlarda hiç geçmemektedir. Ama phronesisin kökünü oluşturan 'phren'den türetilmiş 'phroneo' ve 'phroneon' gibi kelimeleri görmek mümkündür. Bu kavramlar geçtikleri yerlerde 'düşünmek' ve 'anlamak' karşılığı kullanılmışlardır. Yani phronesisin terim olarak uzak tarihinde ilk hareket noktasını Homeros'ta görmek mümkündür. Bu anlamların kullanımına dair birkaç örnek aşağıdaki gibidir:

a) Düşünmek: “ὄ σφιν ἐν φρονέων γορήσατο καὶ μετέειπεν [*düşüne taşına* başladı söze, dedi ki]” (Homeros, 2005a:80; I,250-255);

b) Anlamak: “αὐτὰρ ὁ ἔγνω ἦσιν ἐνὶ φρεσὶ φώνησέν τε: [*Ama o, yüreğinde anladı her şeyi, dedi ki:*]” (Homeros, 2005a:82; I,330-335).

Phronesis kavramının Aristotelesçi anlamda fonksiyonunu yerine getiren *İlyada* ve *Odysssea*'da cesaret kavramıdır. Çünkü Homeros'un destanlarında kahramanlık ve onu ortaya çıkaran değerler temel değerler olarak kabul edilir. İlkçağın erdemler tarihinde ilk öne çıkan erdem de bu manada cesarettir.

Cesaret, dönemin toplumsal yapısında olumlu kabul edilen eylemleri belirleyen veya kişide istenilen nitelikleri gerçekleştiren bir vasıftır. Bu haliyle cesaret, bir erdemler katalogu toplamı durumundadır. Bu katalogta şeref, dostluk, sabır, zekilik gibi erdemler

sayılabilir. MacIntyre bu durumu, ‘*Homerik Toplumda Erdem*’ başlığı altında göstermeye çalışır: “Kudos, yani şeref, ailesi ve topluluğu tarafından kabulünün bir işareti olarak, savaşta veya yarışta üstünlük gösteren bir bireye aittir” (MacIntyre, 2001b:186). Benzer şekilde “cesur insan olmak, güven duyulabilir insan olmaktır” (MacIntyre, 2001b:186). Böylece dostluk da cesur bir insanla ilişkide gerçekleşen bir erdemdir.

Sözü edilen erdemlere bu eksen içerisinde başkalarını eklemek mümkündür: Savaşta uygun zamanı kollamak bakımından ‘sabır’, düşmanı alt etmek için ‘zekilik’ birer erdem olarak kabul edilirler. Böylece cesareti merkeze alan ve cesaretin yönlendirdiği bir değerler tablosunun oluşumundan söz etmek mümkün hale gelir.

*İlyada* ve *Odysseia*’da cesaretin temel bir değer olarak kabul edildiği çeşitli durumların örneklerine sıkça rastlamak mümkündür. Her iki destanda adlarına sıkça rastlanan Hektor, Akhilleus, Menelaos, Odysseus gibi savaşçılar, cesaret ve bağlı erdemlerin kendilerinde somutlaştığı kahramanlardır. Dolayısıyla tüm ahlaki değerler, kahramanlık motifinin çevresinde şekillenir. Kahraman bir savaşçı olma imgesi, bir taraftan *hangi durumda nasıl eylemek gerekir* sorusuna somut bir cevap olurken, aynı zamanda bu dönemin ruhu olarak görülebilir.

Her iki destan içerisinde, kahramanının adını taşıyan Odysseus, kahramanlık merkezinde toplanan bu değerlerin taşıyıcısıdır. Odysseus, geri dönüş yolculuğu sırasında Eumadios’a kılık değiştirerek anlattığı hayat hikâyesinde bir erdem olarak cesaretin ve bağlı değerlerin neler olduğunu açıkça ortaya koyar. Truva Savaşı’nda büyük kahramanlıklar göstermiş olan Odysseus’un evi İthaka’ya dönüş yolculuğunu konu alan *Odysseia* destanındaki bu pasaj, adeta bu dünyanın temel değerlerini ihtiva eden anahtar bir metin olarak okunabilir:

“...erdemliydim, savaştan kaçmazdım, işe yaramaz adam değildim  
(...) Ares ve Athene atılganlık ve pazu gücü vermişti bana,  
pusuya yatmak için seçtiğim zaman yiğit adamlarımı.  
ve düşmanlarıma kötülük dileğimi tasarladığımda,  
yiğit yüreğim hiç görmez olurdu ölümü,  
herkesten önce atılır, tepelerdim kargımla

düşman erlerden benim kadar koşamayıp ayağımın altına düşeni.

İşte böyle gözü pek bir adamdım savaşta

ama hiç mi hiç hoşlanmazdım tarla işlerinden,

güzel çocuk yetiştirmeden ve ev işlerinden

ben kürekli gemileri, savaşları severdim her zaman,

severdim güzel cilalanmış kargıları, okları,

herkesi titreten korkunç araçları severdim (Homeros, 2005b:249; XIV.210-230).

a) Yukarıdaki metinde ilkin erdemin dönem içerisinde nasıl tanımlandığı veya anlaşıldığı görülmektedir. Savaşta kaçmayan, dolayısıyla bu vasfı nedeniyle bir işe yarar olan, savaşan, yani bir savaşçı olan insan erdemlidir. Erdem kavramının Grek dünyasındaki anlamı düşünüldüğünde, adeta bir insanın yapmakla mükellef olduğu yegane iş, savaşçı olmasıdır. Bu dünyada savaş, kaçınılmaz bir durumdur ve erdemli kabul edilmek, savaşlarda işe yaramak, yani gerektiği gibi savaşmak anlamındadır. Hatta tek başına savaşmak yeterli değildir; savaşta cesur bir şekilde eylemek gerekliliği çeşitli kahramanların diyalogları içerisinde anlatılır. *İlyada* destanının önemli kahramanlarından Diomedes ile Glaukulos karşılıklı düelloya tutuşurlar. Glaukulos, kendisini tanıtmasını isteyen Diomedes'e seslenirken kendisine babasının verdiği öğüdü dile getirir:

“hep yiğitçe dövüşeyim,

üstün olayım başkalarından,

utandırmayayım atalarımın soyunu...” (Homeros, 2005a:178; VI.207).

Burada adı geçen utanma, bir savaşçının yeterli veya gerekli kahramanlığı gösterememesi durumudur. Yiğit veya cesur bir şekilde savaşmamak, hem savaşçı, hem de soyu için bir utanç nedenidir.

b) Savaşlardaki cesaret, Tanrısal bir yeti kabul edilir. Hatta Yunan dünyasında sadece savaşın değil, bütün olayların Tanrılar tarafından kontrol edildiğine dair kuvvetli bir inanç vardır. Bu, kahramanın Tanrılara karşı saygı duymasını gerektirir. Nitekim destanlarda önemli ritüeller arasında savaşta önce Tanrılara adak adanması ve kurban sunulması önemli yer tutar. *Agamemnon*'da koro bu durumu dile getirir: “Zeus ne

buyurmuşsa ölümlü insanlar onu işlemişlerdir” (Aishülos, 1943:48; satır365). Aynı belirlemeyi Homeros’ta da görmek mümkündür:

“Ama insan aklından üstündür Zeus’un aklı,  
isterse atılğan eri uğratar bozguna,  
kolayca alır elinden zaferi,  
isterse savaşmaya kıskırtır onu” (Homeros, 2005a:378; XVI, 687-690).

Burada cesaret ve yiğitliği anlatmada kullanılan terim θάρσος (tharsos) olarak karşımıza çıkar. Bu terim, her iki destanda, *İlyada* ve *Odyseia*’da toplam 46 kez kullanılır.<sup>1</sup> Anlam olarak bakıldığında “cesaret, güven, cüret, küstahlık” gibi anlamlara gelir. Bu, terimin sıradan bir cesaret veya yiğitlikten ziyade, cesur, ama küstah ve kibirli biri olma durumuna işaret eder gibi görünmektedir. Savaşçı mütevazı bir kişilik değil, ben duygusu ve özgüveni yüksek olan kişidir.

Destanlarda belirtilen anlamıyla ‘tharsos’ kavramı, hem Platon’un müstakil bir eser olarak yazdığı *Lakhes*’te, hem de Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’inde eleştiri konusu olarak ele alınır. Platon, müstakil bir erdem olarak cesaretin doğasını ve ne olduğunu sorguladığı *Lakhes*’te Homeros tarafından kullanılan ‘tharsos’ kavramıyla ‘androia’ arasında kesin bir ayırım yapar. Sokratik etkiyle yazılan ve kesin bir sonuca ulaşmaksızın sona eren bu diyalogda cesaret “savaşta düşmandan kaçmamak” (Platon, 2001a:62; 190e); “bir çeşit ruh metinliği” (Platon, 2001a:65; 192b-c); “bir çeşit bilgi” (Platon, 2001a:67; 194d) şeklinde nitelenir ve bu nitelermelerin hiçbirisi bağlayıcı bir tanım meydana getirmezler. Buna karşılık ilk iki belirleme, Homeros’un destanlarında kullandığı anlama yakın görünmektedir. Ancak Homeros’un görece duygu yüklü kullanımına karşı, Platon’un cesarete yaklaşımı, kavramı daha rasyonel bir zemine oturtma çabasını yansıtır. Çünkü ona göre cesaret “akıllıca olan metinliktir” (Platon, 2001a:65; 192d). Buna karşılık Homeros’un cesaret manasında kullandığı ‘tharsos’ terimi “akılsızca atılğanlık” (Platon, 2001a:67; 193d) şeklinde nitelendirilir. Böylece

---

<sup>1</sup> Kavramın kullanım sıklığı şu adresten alınmıştır:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=qa%2Frsos>;  
Erişim tarihi: 09.07.2010.

Platon, Homeros'ta yer alan 'tharsos' terimini, rasyonel bir içeriğe sahip olmamasından dolayı bir erdem olarak kabul etmemektedir.

Benzer bir yaklaşımı Aristoteles'te de görmek mümkündür. Aristoteles'e göre bu terim etkilenimden kaynaklanan bir duygulanımdır. İleride ayrıntılarıyla görüleceği üzere, ona göre ruhta olup biten şeyler üç türdür. Bunlar etkilenim, olanak ve huylardır. Erdem açısından bakıldığında ise erdemi meydana getiren huylardır. Destanlarda yoğun olarak geçen θάρσος (tharsos) terimi ise Aristoteles'te bir etkilenim biçimidir (Aristoteles, 1997a:30; 1105b20). Etkilenim ise rasyonel bir içeriği olmaksızın duyu ve duygulanımdan kaynaklanan bir eyleme biçimidir. Aristoteles'e göre "...yiğit kişi yakışan biçimde ve aklın gösterdiği şekilde etkilenir ve eylemde bulunur" (Aristoteles, 1997a:54 1115b). Onun korkaklık (δειλία) ve cüretlilik (θρασύτης) durumlarının ortası gördüğü cesaret böyle bir durumdur ve 'ἀνδρεία' terimi ile karşılanır. Görüldüğü üzere Aristoteles'in cüretlilik kabul ettiği cesaret erdeminin fazlalığı veya aşırılığı, Homeros'un eserlerinde bir üst değer kabul edilen yiğitlik kavramına tekabül etmektedir. Çünkü Aristoteles'in aşırı uç olarak kullandığı cüretlilik (θρασύτης - trasutos) terimi, Homeros'un kullandığı yiğitlik (θάρσος -tharsos) teriminin isim halidir (Lidell & Scot, 2002:368).

c) Ölüm korku ve kaygı içeren bir değer değil, savaşçının beklenen sonudur. Savaşçılık, ölümlü iç içe olmak anlamına gelir. Kahramanlığın ölümlü olan ilişkisi kahramanın da ölümü kabul edişini diğer erdem sahiplerinden farklı kılar. Akhilleus örneğinde savaşta öleceği kahramana bildirilir; fakat kahraman geri adım atmaz. Kahramanlık ve cesaret, sonunda ölüm olsa da savaşçıdan beklenen eylemdir. Yine bu bağlamda başlangıçta kendi payına düşen Briseis'i vermediği için Agamemnon ile ters düşerek savaşa katılmayan Akhilleus, kardeşi gibi sevdiği Patroklos'un Hektor tarafından öldürülmesi üzerine tekrar savaşa katılır. Ancak Tanrıça Hera'nın isteğiyle dile gelen atı Ksanthos, ona savaş içerisinde öleceğini bildirir. Ama Akhilleus bu durumu son derece soğukkanlı karşılar ve ölümlü korkmanın değil, savaşçı kazanmanın temel değer olduğunu belirtir:

"Ne diye haber verirsin bana ölümümü,

Ksanthos, sana düşmez bu. Ben biliyorum sen demesen de,



Sevgili babamdan, anamdan uzakta,

Burada ölmektir benim kaderim, ama bu hiç umurumda değil,

kavgayı bırakmam Troyalıları getirmeden amana” (Homeros, 2005a:435; XIX.420).

Ölümün kaçınılmaz bir son olduğunu Sarpedon, Glaukos ile giriştiği mücadelede vurgular:

“Ey can yoldaşım benim,

savaştan kaçmanın sonu ne,

yaşlanmadan, ölümsüz yaşamak mı?

Bunu bilseydim, ne kendim savaşırdım en önde,

Ne de seni yollardım erlere ün veren savaşa,

neylersin ölüm Tanrıçaları gözler yolumuzu,

bir ölümlü kaçamaz onlardan, kurtulamaz” (Homeros, 2005a:293; XII, 322-328).

Homeros’un dünyasında yer alan bu kahramanlar, kahramanlığı ifade eden kavram veya değerlerle varolurlar. Bu kavram ve değerler ortadan kalktığında, kahramanın trajedisi başlar. Cesaret ve kahramanlık, ölüme tercih edilen değerlerdir ve ölüm, doğal bir sondur. Kott’un da belirttiği gibi “ölüm, tıpkı sabahleyin çatışmadan önce edilen kuvvetli bir kahvaltı gibi, tıpkı akşamları çatışmadan sonra kahraman çadırında bekleyen kuma kadın gibi doğal düzenin önemli bir parçasıdır” (Kott, 2006:48). Ölümün söz konusu doğallığı ve kabulü, bu dünyanın yetkin bir şekilde, yani erdeme uygun olarak yaşanılmasını gerekli kılar. Hatta Eliade’nin belirlemesiyle Homeros’un verdiği ders tam da budur: “Şimdiki zaman içinde tam olarak, ama soylu bir biçimde yaşamak” (Eliade, 2003:320).

Buna karşılık, bir savaşçıyı ayakta tutan ve var eden değerler, toplumsal yapı değişip anlamsız hale geldiğinde veya önemini kaybettiğinde, paralel şekilde aynı durumun savaşçı için de geçerli olduğu görülür. Yani düşmanın ortadan kalkmasıyla kahraman figürü de ortadan kalkar. Böyle bir dünyada kahraman, anlamsızlaşır. Adeta varoluşçu felsefenin üzerinde durduğu saçma, düşünüş gibi kavramlar onun için geçerli olur. Bu bağlamda kahramanlık döneminde yaşayan kahramanın, bu sıfatı elinden alındığında düştüğü veya yaşadığı trajediyi anlatması açısından Sophokles’in *Aias* adlı tragedyası önemli bir örnektir. Tragedyaya adını veren Aias, Yunan ordusunun Akhilleus’tan sonra

gelen en büyük savaşıdır. Onun Truva Savaşı'nda gösterdiği kahramanlıklar, Homeros tarafından destanda çeşitli defalar belirtilir. Bunlar içerisinde en önemlisi, belki de Akhaların gemilerinin Hektor tarafından yakılacağı zaman ortaya çıkanıdır ki bu, savaşın bir anlamda dönüm noktasıdır. Ancak Akhilleus'un ölümünden sonra silahlarının Agamemnon ve Menelaos'un hakemliğinde Odysseus'a verilmesi Aias için bir utançtır. Çünkü bu durum, Agamemnon ile anlaşmazlığa düşüp Patroklos'un ölümüne kadar savaştan geri duran Akhilleus'un yokluğunda "onun vekili olan ve yerini tutan" (Latacz, 206:159) Aias için bir anlamda aşağılanmak anlamına gelmekteydi. Tragedyada ise Aias, trajik olayın örüntüsü içerisinde Zeus'un kızı Athena tarafından kandırılır ve Akhilleus'un silahlarını paylaşma yüzünden husumet yaşadığı Odysseus ve adamlarını öldürdüğünü sanarak Laertosoğullarının hayvanlarını öldürür. Aias, savaşta Tanrıların yardımını gereksiz görerek Athena'yı karşısına almıştır: "Basit bir insan bile Tanrıların yardımıyla zafer kazanabilir, ancak asıl marifet Tanrılar yanınızda olmadan kazanılacak zaferdir" (Sofokles, 2009a:25). Böylece Aias, Prometheus gibi Tanrılara doğrudan savaş açmasa da en azından yardımlarını istemeyen bir kahraman olarak sunulur. Hayvanları öldürüp kendine geldiğinde durumun vahametini anlar. Düşmanları diye öldürdüğü, kendi ordusunun yiyecek olarak kullandığı hayvanlardır. Etrafındakiler ve onu sevenler çıldırdığını düşünürler. Aias, eylemini bir utanç olarak görür ve kılıcının üzerine atlamak suretiyle intihar eder.

İntihar, tragedyalarda çok sık rastlanılan bir eylem değildir. Homeros'un destanlarında intihar görülmez<sup>1</sup>. İntihar kahramanca bir eylem değildir. Çünkü cesaret ölüme meydan okumak, intihar ise ölüme teslim olmaktır. Kott'un belirttiği gibi "onur kodeksinde kahramanca intihar diye bir şey yoktur. Kahramanca bir intihar kahramanca olmayan devirlerin bir icadıdır. İlyada'nın dünyası henüz intiharı bilmiyordu" (Kott, 2006:54).

*Aias*'ta ise savaş dönemindeki bir kahramanın savaş sonrası değersizleşmesi söz konusudur. Çünkü "dünya dostlar ve düşmanlar, Yunanlılar ve Troyalılar olmak üzere ikiye ayrılmaya bir son vermiştir" (Kott, 2006:53). Hatta onun intiharını tragedyada

---

<sup>1</sup> Buna karşılık tragedyalarda birkaç intihardan bahsetmek mümkündür: Aiskhülos oyunlarında Aias dışında intihar görülmez. Euripides'in günümüze ulaşan oyunlarında dört, Sophokles'ten kalan oyunlarda ise altı intihar olayı görülür (Kott, 2006:242; dipnot 2). Bu ise başka bir mukayeseli çalışmanın konusunu teşkil edebilir.

ileride görüleceği üzere ‘halkın sağduyusu’ olarak kabul edilen koro da tasdik eder: “Belki de umutsuz kahramanın yapacağı en güzel şey, Hades’e gidip saklanması olacaktır” (Sofokles, 2009a:25).

Benzer bir şekilde aynı duruma Euripides’in *Helene* adlı tragedyasında da değinilir ve burada Helene’in, kendisine Aias’ın intiharını haber veren Teukros’a (Yunanlı komutan) yaptığı yorum dikkat çekicidir: “Çıldırılmış mıydı? Böyle bir hareketi akli başında<sup>1</sup> kim yapar?” (Euripides, 1945:9; satır 97). Benzer şekilde böyle bir eylem, dönemin önemli iki tragedya yazarı tarafından da tasdik edilmez. Kahraman, her durumda temel niteliği olan cesaretini kaybetmemesi ve kendi eliyle değil, düşman silahıyla ölmesi gereken savaşıdır.

Homerik dünyada kendi kendini öldürmeye yer olmamasıyla birlikte hınç, kin, öfke ve intikamın kahramanın temel nitelikleri oldukları görülebilir. Bu belirleme için Akhilleus’un Hektor’u öldürdükten sonra yaptıklarını ifade etmek kâfidir: İki ayağını topukla bilek arasından deler, deliklerden kayışlar geçirip arabaya bağlar ve sürükler (Homeros, 2005a:481; XXII,390-405).

d) Savaşçılar tarafından savaş aletlerine adeta Tanrısal bir değer verilir ve onlara saygı duyulur. Bunun en iyi kanıtı, Akhilleus’un silahlarını almak için yapılan mücadeledir. Yukarıda anlatıldığı üzere, Akhilleus öldükten sonra Aias ve Odysseus onun silahlarını alabilmek için büyük bir mücadeleye girişirler. Bu yüzden önemli bir kahramanın silahlarının paylaşılması sıkıntılı ve sorunlu bir süreçtir. Akhilleus, Patroklos’a savaşta kullanması için kendi silahlarını verir. Patroklos’un ölümünden sonra onun silahların Hektor alır. Akhilleus tekrar savaşa katılırken silahlarının yapımı adeta bir ritüeldir. Adeta savaş aletlerine bir kutsallık atfedilir. Bir taraftan da ölen bir kahramanın silahlarını taşımak bir gurur vesilesidir. Çünkü öldürülen bir kahramanın silahlarını almak, ondan daha büyük bir kahramanlık veya cesaret sergilendiği manasına geldiğinden bir tür onur olarak kabul edilir. Diğer tarafından kendi tarafından bir kahramanın silahlarını taşımak, o savaşçı grubu içerisinde onun yokluğunu aratmayacak

---

<sup>1</sup> Burada “akli başında” olarak karşılanan Grekçe sözcük “sophronon”dur. O halde intihar, “sophron” olanın yapacağı bir eylem değildir.

veya kahramanlığını devam ettirecek birisi olarak algılanmayı işaret ettiğinden yine bir tür onurdur.

e) Savaş dışındaki ekonomik faaliyetler aşağı bir değer olarak görülür. Nitekim dizelerde görüldüğü üzere, Odysseus, ev ve tarla işlerinden hoşlanmadığını belirtir ve buna çocuk yetiştirmeyi de ekler. Tüm bu değerler, yani ev ve tarla işleri ve çocuk yetiştiriciliği, yerleşik veya site hayatının tam manasıyla oluştuğu bir yapılanmanın değerleri olarak görülebilir.

Kahramanlık düzeninin yarattığı bu değerlerle birlikte, bu düzenin sonraki dönemlerde olumsuz nitelendirilebilecek birtakım değerleri dönüştürmesi veya değiştirmesi söz konusudur. Hatta denilebilir ki diğer erdemler, söz konusu merkezi erdemin gerçekleşmesine yardımcı olmakla değer kazanırlar. İleride değinileceği üzere, Aristoteles'in orta yol öğretisinde phronesisin aşırılığı olarak kabul edilen kurnazlık, Homeros destanlarında olumlanan veya kabul edilen bir değerdir. Çünkü MacIntyre'ın da belirttiği gibi "cesaretin yetersiz kaldığı veya başaramadığı yerde kurnazlık kendi marifetini gösterebilir" (MacIntyre, 2001b:186). Böylece bir eylem, merkezi erdemin gerçekleşmesine hizmet ettiği sürece değer kazanmaktadır.

Bu durum, tragedyalarda, görece yerleşik düzene geçilmesi ve site hayatının değer kazanmasıyla birlikte sorgulanmaya başlamıştır. Nitekim Sophokles'in *Philoctetes* adlı tragedyası Odysseus'un kurnazlığının sorgulandığı bir eserdir. Bu eserde Akha ordusunun ünlü okçusu Philoctetes bir deniz yılanı tarafından sokulmuştur. Meydana gelen yaranın etrafa saçtığı ağır koku ve yaranın acısı yüzünden attığı korkunç çığlıklar diğer savaşçıların cesaretini kırmaktadır. Bu yüzden Agamemnon ve Odysseus, onu ıssız bir adaya (Limni) bırakırlar. Philoctetes bu adada Herakles tarafından kendisine verilen ok ve yay ile hayvanları vurarak yaşamını devam ettirmektedir. Ancak savaş devam ederken bir kehanete göre, Philoctetes bırakıldığı adadan silahlarıyla birlikte geri getirilmeden Truva Savaşı'nın kazanılması mümkün değildir. Bu yüzden Odysseus, yanına Akhilleus'un oğlu Neoptolomus'u da alarak onu geri getirmek için yola çıkar. Odysseus'un amacı, kurnazlığını kullanmak suretiyle Philoctetes'i geri getirmektir ve buna Neoptolomus'u da ortak etmeye çalışır. Burada Odysseus'un rolü dönemin siyasetçi kişiliğine uygun düşmektedir: "V. yüzyılın ikinci yarısında Odysseus, hemen

hemen yalnızca hedefe giden yolda her şeyin mubah olduğu ve vicdan azabı diye bir şey tanımayan uygulamacı siyasetçinin görüntüsüdür” (Kott, 2006:67).

Eserin temel problemi şu şekildedir: “İnsanın bir amaca ulaşabilmesi için yalan söylemesi veya kurnazca eylemesi meşru mudur?” Bu tip bir soruşturma, bir anlamda Aristoteles tarafından sistemleştirilecek olan phronesis kavramının fonksiyonunu ifade eden bir tartışmanın habercisidir: Phronimos, neyin erdem olup olmadığını bilen bir kimsedir. Bundan daha fazla erdem kabul edilen niteliği ve içerisinde erdemini apaçık olarak ortada olmadığı eylemi ayırt edebilen kişidir. Bu belirleme, tam da Odysseus’un eylemlerinde soruşturulacaktır.

Eserdeki karakterler adeta insanın değişik yönlerini tasvir eder: Odysseus başarıya isteğini, Akhilleus’un oğlu Neoptolomus ise vicdani tarafı temsil eder görünmektedir. Burada Sophokles, Odysseus’u zafer için her türlü değeri aşağı gören bir karakter olarak konuşturur. Hatta Odysseus’un zafer ve başarı isteği, amaç için ahlaki kabul edilmeyen nitelikleri de dönüştürür ve meşru kabul ettirir:

“Zafer öyle tatlı bir şeydir ki,  
Göze almak gerek her şeyi.  
Dürüst olmayı bırak başka sefere,  
Kısacık bir süre için utanmayı unut” (Sofokles, 2008:16).

Diğer taraftan Neoptolomus böyle bir zafer karşısında mütereddiddir: “Dürüst olmayan bir zafer kazanmaktansa, / Soylu bir yenilgiyi yeğlerim” (Sofokles, 2008:17).

Odysseus hangi durumda yalan söylemenin meşru olabileceğini Neoptolomus’un “Yalan söylemek utanç verici, değil mi sizce” sorusu üzerine belirtir ve aralarında şöyle bir konuşma geçer:

“ODÜSEUS: “Yalan söylemek güvenlik için gerekliyse, hayır.  
NEOPTOLOMUS: Yüzünüz kızarmadan nasıl söylersiniz böyle?  
ODÜSEUS: Yararın varsa vicdana gerek yoktur” (Sofokles, 2008:17).

Problemin çözümü Tanrıların işe karışmasıyla gerçekleşir. Herakles, Philoctetes’e görünerek onun Truva Savaşı’na Neoptolomus ile birlikte katılmasını sağlar. Bu tragedyada Odysseus pragmatist bir tavır içerisindedir. Buna göre esas olan eylemi

duruma göre şekillendirmek ve eylemden en yüksek derecede faydayı sağlamaktır. Faydanın sağlanması, eylemin değerinden önce gelir. Zaten iyi olan da isteğini elde etmektir. Yani bir açıdan Odysseus için değer bağlamında eylemek suretiyle ahlaklı olmaktan ziyade, eylemeleriyle başarmak veya zafer elde etmek asli olandır. Bu tutuma karşıt olan Neoptolomus'un tavrıdır. Ona göre iyi/doğru eylemden önce gelmektedir ve durumun koşulları söz konusu iyi/doğrunun doğasını bozamaz. Tragedya içerisinde trajik durum Philoctetes için geçerlidir. Bir tarafta kazanılması gereken bir zafer, diğer tarafta ise ahlaki ilkeler bulunmaktadır ve duruma göre ahlaki ilkelere sadık kalınarak elde edilebilecek bir zafer çok da mümkün görünmemektedir. Bu durumda Philoctetes "ahlaki değerleri yok sayarak elde edilecek bir zafer meşru mudur" sorusunun muhatabıdır. Yine dikkat çekici olan nokta, problemin çözümünün Tanrıların araya girmesi ile sağlanmasıdır. Böyle bir çözüm, 'durumsal seçimlerin ahlaki olması ancak Tanrıların araya girmesiyle mümkündür' şeklindeki bir anlayışı ortaya çıkartır ve Tanrılara verilen değer ve önemin somut bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Böylece bu tragedya, izleyicilerini ahlaki bir problemin doğası ve yapısı hakkında düşündürmektedir.

*Philoctetes*'ten hareketle kurnazlığın Yunan dünyasında tamamen sorgulama konusu olduğu veya reddedildiğine dair yapılacak bir genelleme de acele bir hüküm gibi görünmektedir. Çünkü önceden yerleşik bir hal almış herhangi bir değer kolayca değişmez. Bu bağlamda *Philoctetes*'e karşıt olarak düşünülebilecek bir başka tragedya ise Euripides'in *Helene*'idir. Bu tragedyada, kurnazlığın bir değer olarak genellikle reddine karşılık bir anlamda olumlandığı veya en azından bir eleştiri konusu yapılmaksızın ele alındığı görülür. *Helene*, *Herodot Tarihi*'ndeki Truva Savaşı'na konu olan, Helene ile ilgili olan bir belirlemeden yola çıkılarak yazılır. Buna göre savaşın nedeni doğrudan Helene'in Paris tarafından kaçırılması değildir. Çünkü Truva Kralı Priamos, bir kadın uğruna ülkesinin topraklarını riske atacaktır birisi değildir. Ona göre savaşın gerçek nedeni, Akhaların Truva'yı ele geçirme isteğidir.<sup>1</sup> Tragedyada ise Paris,

---

<sup>1</sup> Herodot Tarih'inde Mısırlı rahiplerin anlattıklarından hareketle Alexandros'un (Paris) Helene'i kaçırdıktan sonra yurduna dönmek için yola çıktığını, fakat ters rüzgârlar yüzünden Mısır kıyılarına yanaşmak zorunda kaldığını nakleder. Burada Alexandros Mısırlıların eline düşer ve Mısır Kralı Proteus tarafından serbest bırakılır. Helene ise Menelaos gelip onu alana kadar alı konulur. Herodot'a göre Homeros bu hikâyeyi küçümsemiş ve saptırmıştır. Çünkü "gerek Priamos, gerekse soyu sopyu,

Tanrıların araya girmesiyle Helene yerine, gerçeği ortaya çıktığında buharlaşıp gökyüzüne uçacak olan onun görüntüsünü kaçırmıştır. Aslında Helene, Mısır'a götürülmüş ve burada Mısır Kralına emanet edilmiştir. Diğer taraftan, Truva Savaşı'nın galibi Menelaos, Truva'yı zapt etmiş; fakat Helene'yi bulamamıştır. O, savaştan dönerken bir fırtınaya yakalanır ve az sayıda adamı ile Mısır kıyılarına çıkar. Burada gerçek Helene ile karşılaşır. Menelaos, Helene'i tanıdıktan sonra Yunanlılardan nefret eden Mısır Kralı Theoklymenos'dan kaçmanın yollarını ararlar. Bundan önce karşılaştıkları Mısır Kralının kız kardeşi ve bilici Theonoe durumu, yani Menelaos'un Mısır topraklarına geldiğini kardeşine söylememesi gerekmektedir. Theonoe durumu söylemez, Helene kurnazca bir plan yapar ve plana başlangıçta karşı çıkan Menelaos'u da buna ikna eder:

“HELENE: Bir çıkmazda bulunuyorsun; hileye başvurmak lazım.

MENELAOS: Alçakça hareket etmektense yiğitçe ölmek daha iyidir” (Euripides, 1945:67).

Helene, Mısır Kralına Menelaos'un öldüğünü söyleyerek onun için sözde Yunan geleneklerine uygun bir cenaze düzenledikten sonra kral ile evleneceğini vaat eder. Plan tam istenildiği gibi işler ve Helene ile Menelaos Mısır'dan kaçarlar. Her ikisinin hazırladığı plan kurnazca bir plandır ve tekrar şu sorunu gündeme getirir: “Ahlaki olarak doğru/iyi bir sonucun ortaya çıkacağı öngörüsüne sahip olduğunda kurnaz bir şekilde eylemek meşru mudur?” Diğer bir ahlaki sorun ise bilici Theonoe'nin Helene ile Menelaos'un kaçacaklarını bildiği halde bu durumu kardeşi olan kral Theoklymenos söyleyip söylememesi olarak ifade edilebilir.

Bu dönemde phronesis kavramının gereğini yerine getiren kişiler (phronimos) ise o zamanki anlayışa bağlı olarak yaşlı, gün geçirmiş ve öğütleri dinlenen kişilerdir. *İlyada*'da da Akha ordusundaki yaşlı Nestor, bir anlamda phronesis sahibi kimse, yani

---

Alexandros, Helene'i kendi çatısı altında tutacak diye kendi canlarını, çocuklarının canını ve yurdunu ortaya koyacak kadar çılgın olamazlardı.” Diğer taraftan Helene'in Truva'ya kaçırıldığına inanan Menelaos Truvalıların kendisine Helene'in orada olmadığını söylemelerine rağmen güçlü bir orduyla şehri kuşatır ve fetheder. Ancak Helene'in burada olmadığını görünce: Truvalılara inanır ve Mısır'a gider. Burada iyi karşılanır, Helene'i geri alır. Mısır'dan döneceği sırada gemilerinin açılması için uygun rüzgârlar esmemesi üzerine iki Mısırlı çocuğu Tanrılara kurban eder. Suçu anlaşılınca gemileriyle Libya'ya kaçar (Heredot, 2002:123-126).

phronimos olarak okunabilir. Bu duruma örnek olarak *İlyada*'da da Agamemnon'un Akhilleus'a hak ettiği köle Briesis'i vermemesi üzerine Nestor'un Agamemnon ile konuşması verilebilir. Briseis, Akhilleus için savaşta elde edilmiş bir ganimettir. Ganimet ise kahramanlık ve cearetin somut bir göstergesidir. Briseis'in Akhilles'tan alınması, onun göstermiş olduğu cesaret ve kahramanlığın inkârı manasına gelmektedir ve bu, Akhilleus için bir aşağılanmadır. Diğer taraftan savaş içerisinde durum Akhalar için kritiktir; çünkü onların en kuvvetli ve saygın savaşçısı Akhilleus, bu durum üzerine savaşa katılmaktan vazgeçmiştir. Bu vazgeçiş, bir taraftan gücün ve saygınlığın ön plana çıktığı bir savaşta Akhaları zayıf düşürecek, diğer taraftan da büyük bir savaşçıyı yanlarında göremeyeceklerinden ordu üzerinde olumsuz bir etki yaratacaktır. Nestor, Akhilleus ve Agamemnon'a, Agamemnon tarafından da tasdik edilen öğütlerde bulunur:

“[Nestor] düşüne taşına başladı söze, dedi ki: (...)

Hep bana danıştırlardı, çıkmazlardı sözümden.

Siz de dinleyin beni, en hayırlısı bu.

Sen Agamemnon, çok soylu da olsan, bırak o kızı,

Akhaogullarının Akhilleus'a verdiği ilk onur payı o.

Bir krala kafa tutmaya kalkma sen de Peleusoğlu,

değnek taşıyan bir kralla bir değil onurun senin; Zeus verdi değnek taşıyan krala o onuru.

Güçlünün gerçi, Tanrıça bir anadan doğdun, ama

Senden de güçlü o, buyruğunda çok adam var.

Yatıştır öfkeni Atreusoğlu, haydi Akhilleus'a karşı tut öfkeni, yalvarırım,

Uğursuz savaşta teknil Akhalara sağlam bir kale o. (Homeros, 2005a:80; 270-285).

Nestor, destanlarda geçen konuşmalarına hep “düşüne taşına” başlar. Yani o, bir konuyu bütün yönleriyle etraflıca düşünür, ölçer, hesaplar ve sonrasında hüküm verir. Bu nitelik, tam manasıyla bir erdem olmamakla birlikte, o gün için yaşam deneyimi fazla, yani görece yaşlı olan bir savaşçının vasfıdır. Yunan geleneğinde bu tür yaşam deneyimi fazla olan yaşlılara büyük değer verilir ve onların sözleri dinlenmeye değer bulunur. Böylece bir anlamda phronesis'in, phreneo'da gizli olarak mevcut olduğu düşünülebilir. Fakat metinlere bakıldığında henüz bir rasyonelleştirme, eylemden



bağımsız olarak hakkında konuşulma karşılaştığımız bir husus değildir. O sürekli bir eylem biçimi şeklinde çıkar.

Verilen örnek durum içerisinde Nestor, Akha ordusunun iki büyük savaşçısı arasında bir orta yol bulma çabası içerisinde görülür. Bir tarafta krala öfkelenen Akhilleus'u sakinleştirmek ister. Çünkü ordu içerisinde bir savaşçının krala kafa tutması, savaşçıların önderi olan kralın otoritesinin sarsılmasına neden olacaktır. Diğer taraftan Akhilleus'un öfkelenerek orduyu terk etmesi, güçlü, yenilmez ve Tanrısal bir savaşçının kaybı olacaktır. Bu yüzden Nestor, bir taraftan Akhilleus'un onur payı olan köle kız Briseis'in onu hak eden Akhilleus'a bırakılmasını, diğer taraftan da Akhilleus'un krala Agamemnon'a gerekli saygıyı duymasını istemektedir. O halde bir anlamda Antik Yunan'da herhangi bir anlaşmazlık durumunda anlaşmazlığın çözümü için kendisine müracaat edilen kişi, yaşlı, gün görmüş ve yaşam deneyimi fazla olan kişidir ki böyle bir belirleme, Aristoteles'in 'phronimos' tanımına da yakın düşmektedir. Phronimos, sorunun veya anlaşmazlığın çözümünde kendisine güvenilen kişidir ve bu örnekte Nestor, sorunu giderecek ve hem kralı, hem de Akhilleus'u mağdur etmeyecek bir orta yol arayışı içerisindeydi.

## **1.2.2. Tragedyalarda Ölçülülük ve Pratik Bilgelik Erdemleri**

### **1.2.2.1. Tragedya, Site ve Ahlak**

Tanrıları övmek ve bu övgüleri dile getirmek için yazılan tragedya, eski Yunan kültüründe dinsel ve sanatsal niteliklerin iç içe geçtiği edebi bir türdür. Ölçülülük kavramını bu tür içinde aramadan önce, tragedyanın anlamı ve doğuşu hakkında kısaca durmak gerekir.

Etimolojik olarak ele alınacak olursa tragedya kavramı Yunan düşüncesinde "tragos (keçi-teke) ve odos (şarkı) kelimelerinin birleşimidir ve birlikte teke-keçi şarkısı anlamına gelir" (Erhat, 1954:7). Tragedya adlandırmasının Dionysos Şenliklerinde yapılan danslarda, onun kutsal hayvanı olan teke kılığına girip şarkılar söylenmesinden kaynaklandığını iddia eden görüşler (Şener, 1991:1-2) bulunduğu gibi, son zamanlarda bu teze karşı çıkan ve kavramın belirsizliğine işaret eden görüşlerin de varlığı söz konusudur (Latacz, 2006; Kott, 2006). İlk olarak M.Ö. VII. yüzyılda yazılmaya

başlanan tragedyalar, Yunanlıların Dionysos Şenliklerinde oynanmıştır. Yılın beş ayrı zamanında kutlanılan bu şenlikler içerisinde ikisinde, Lenaalar ve Büyük Dionüoslar' da tiyatro yazılıp oynanmıştır (Latacz, 2006:16).

Tragedya sadece edebi bir tür olarak algılanıp bu türün düşünce ve felsefe etkinliğine olan etkisi göz ardı edilmiştir. Bu yargının en azından Türkiye'deki felsefe çalışmalarında geçerli olduğu iddia edilebilir. Tragedyanın bazı öğeleri, sözgelimi koro, toplumun sağduyusunu temsil eder. Hal böyle olunca tragedyanın anlamı ve doğuşunun araştırılması ölçülülüğün bir erdem olarak öne çıkması konusunda, aydınlatıcı olabilir.

Tragedyanın insanın terbiyesi söz konusu olduğundaki değerine Aristoteles'ten önce Platon da temas etmiştir. Platon'un tragedya hakkındaki -daha sonraki araştırmacılar öncü olarak onu değil, Aristoteles'i kabul ederler- değerlendirmeleri şöyledir: Genel olarak Yunan şenlikleri, özel olarak da Dionysos Şenlikleri Tanrıların insanlara bir armağanıdır. Bu şenlikler 'yapısı çalışmak olan insanoğluna çalışmaları arasında soluk almaları için' Tanrılar tarafından konulmuş bir ödüdür (Platon, 1998b:36; 652d).

Tragedyanın tarihteki önemine dair ilk nitelikli belirlemeyi Aristoteles yapmıştır<sup>1</sup>. O, bu konuda orta yol öğretisi eşliğinde meseleye bakar; Tragedya abartıdan kaçınılmalı, normal insan durumlarını tasvir etmelidir. O, tragedya için üç durumdan söz eder:

Başarılı bir tragedya, ne erdemli bir kişinin mutluluktan felakete düşmüş olduğunu, ne de çok kötü olan birinin mutluluktan felakete düştüğünü göstermelidir. Birinci durum korku ve acıma değil, nefret uyandırır. İkinci durum ise adalet duygusunu tatmin etse de korku ve acıma uyandırmaz (Aristoteles, 2002:37; 1452b-1453a). Buna karşılık

---

<sup>1</sup> Ancak bu eserin (*Poetika*) tragedyalarla ilgili içeriğinin kabul edilebilirliği üzerine en azından karşıt iki görüş bulunur. Her iki görüş, Aristoteles'in bu konudaki önemini kabul etmekle uzlaşırlar. Buna karşılık, Latacz (2006:42), Aristoteles'in güvenilirliği konusunda çekincelidir. Çünkü ilk olarak *Poetika*, tragedya ve tiyatronun ortaya çıkışından 200 yıl sonra yazılmıştır. Yani tragedyaların yazıldığı dönem ile Aristoteles arasında bir tarihsel mesafeden söz edilmesi mümkündür ve bu mesafe, Aristoteles'in bu konuda verdiği bilgilerin tragedyanın her ne ise o olduğu haliyle değil, Aristoteles tarafından anlaşıldığı haliyle ortaya konulmasına neden olmuştur. İkinci bir güçlük ise Aristoteles'in çalışma biçiminden kaynaklanır. O, görece titiz bir belge toplayıcısı ve olgu sıralayıcısı olmadığından kendi teolojik dünya görüşü uyarınca bir açıklama getirmiştir. Buna karşılık Thomson (2004:189) ise Aristoteles'i görece güvenilir kabul eder. Çünkü üç büyük tragedya yazarının yazdığı kabul edilen 250 eserin yalnızca 33 tanesi günümüze ulaşabilmiştir. Aristoteles ise muhtemelen bu dönemde yazılan birçok oyunu tanımaktadır. Bu nedenle tragedyanın nitelikleri hakkında onun görüşlerinden hareketle durmak gerekir.

tragedya ne ahlaksal yeti ne adalet bakımından ne de kötülük ve ahlak düşkünlüğü bakımından olağanüstü olmayan insanın eylemlerini tasvir etmelidir (Aristoteles, 2002:37; 1453a).

Bu betimlemeye göre Aristoteles'in meseleye öncelikle ahlak çerçevesinden baktığı çok açıktır. Sıradan bir insanın ahlakını, diğer bir deyişle erdemleri ve orta yolu kendisinde gerçekleştirmiş insanı merkeze alan bir tragedya düşlemektedir. Olumlu ya da olumsuz erdemleri yücelten veya erdemlerin itibarını düşüren tragedya kabul görmezler.

Ona göre tragedyanın anlamı ve fonksiyonu onun taklit (mimesis) ile ilişkisi bağlamında ortaya çıkar:

“... tragedya ahlaksal bakımdan ağır başlı, başı ve sonu olan, belli bir uzunluğu bulunan bir eylemin taklidir; sanatça güzelleştirilmiş bir dili vardır; içine aldığı her bölüm için özel araçlar kullanır; eylemde bulunan kişilerce temsil edilir. (...) Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularan temizlemektir” (Aristoteles, 2002:22; 1449b).

Böylece Aristoteles'e göre tragedya etkinliğinin amacı birtakım kötü olay ve durumları sahneden gösterip bu trajiklik eşliğinde izleyiciyi kötü duygulardan arındırmaktır. Diğer bir deyişle tragedya bir eğitim aracıdır. Aristoteles'in düşüncesinde ideal bir tip olan (orta yolun erdemlerini kendisinde barındıran) insanın gerçekleştirilmesi için bir araçtır. Acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularan temizlemeyi de acıma ve korkunun iki uç duygu durumu olduğuna dikkat edilirse, bir anlamda orta tutkuları ve duyguları kendisinde gerçekleştirmiş insanı hedeflediği de söylenebilir. Nitekim Aristoteles iyi bir tragedyanın özelliklerinde bu durumları anlatır:

“Acı verici bir eylem, birbirleriyle akraba [dost] olan kişiler arasında oluşursa, örneğin kardeş kardeşi, oğul babayı, anne oğlu ya da oğul anneyi öldürür yahut da bu niyeti besler ya da bu çeşitten bir şey yaparsa, işte bu eylemler, tragedyanın araması gereken eylemlerdir” (Aristoteles, 2002:40; 1453b).

Aristoteles'in anlattığı manada tragedyalarda iki büyük örnek olaydan bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, tam da yukarıdaki alıntı ile paralel olan, *Medea*'daki trajedir. Burada Medea, intikam için öz çocuklarını öldürür. İkinci büyük zirve ise sonrasında sözleri doğru çıkacak olan kâhin Teiresias'ın Oidipus'a kehanetidir:

“Çocuklarının hem babası, hem kardeşi; onu doğuran anasının hem kocası, hem oğlu olduğu; babasının karısından çocukları doğduğu, babasını öldürdüğü meydana

çıkacak. (...) Dediklerim çıkmazsa, benim kehanet sanatından hiç anlamadığımı ilan edersin” (Sofokles, 2009:34).

Tragedyanın işlevi için arındırmaktan başka, eylemin niteliği üzerinde bir fikir oluşturmaktır da denilebilir. Bu nedenle tragediyaları basitçe bir katharsis<sup>1</sup> etkinliği olarak görmek bu edebi türü değerlendirmek için yetersiz kalacaktır. Çünkü tragedya, izleyicisini sadece arındırmakla kalmaz, eylem üzerinde düşünmeye teşvik eder. Bu düşünüşün Atina için önemini anlamak için, bu sitenin M.Ö. VI ve V. yüzyıllardaki yapısı üzerinde durmak gerekir.

Bu dönemde Atina, birbirinden farklı unsurlardan meydana gelmiş bir yapı içermektedir. Söz konusu farklılıkların nasıl olacak da bir arada uyum içerisinde varoluşları devam edeceği şeklindeki düşünce bir problem alan yaratmaktaydı. Bu dönem için Atina'nın sosyal yapısının hiyerarşik bir düzen içerdiğini söylemek mümkündür. Hiyerarşinin korunması ve alt sınıflarla üst sınıflar arasındaki ilişkinin düzenlenmesi önemli bir problem olarak görünmektedir. Tragedya bu manada Atina'nın sosyal hayatının düzenli bir şekilde devam etmesine katkıda bulunur.

Koro bu açıdan tragedyalarda özel bir yer işgal eder. “Koronun görüşleri de halk görüşlerinin bir ifadesidir. Ahlak, din, devlet, iyilik ve kötülük üzerine görüşleri hep halk geleneğine, halk mantığına ve bilgisine dayanır” (Erhat, 1954:20).

Koro, tragedyanın asli bölümlerinden birisini oluşturur. Hatta ilk tragediyaların tamamını koronun üstlendiği pozisyonun oluşturduğu da söylenebilir. Bu durumda koroyu M.Ö. V. yüzyıl Yunan düşüncesinin edebi eser içinde dile getirilmiş hali olarak belirlemek yanlış olmayacaktır. Nitekim bu eserlerde sadece mitolojik bir olay veya destana ilişkin bir anlatı hedeflenmez. Bilakis bu anlatıların işlediği olaylar, ahlaki değerlerin kendileriyle ilgilidir ve onlar hakkında bir kanaat oluşturmayı amaçlar. Koronun söylemleri diğer bir anlamıyla gelecekteki Yunan düşüncesinin temellerini de gösterir. Yani koro bir anlamda hem kendi zamanın sağduyusudur, hem kendisinden

---

<sup>1</sup> Katharsis, Aristoteles'in edebi türler üzerine çözümlemesinde merkezi bir konumdur. Çünkü ona göre özel olarak tragedyanın amacı katharsistir (Aristoteles, 2002b:22; 1449b). Kavram olarak katharsis “arıtma, arınma, arındırma, boşaltma, saflaştırma, temizlenme, paklanma, söktürme” (Peters, 2004:180) anlamlarına gelir. Bu anlamlar dikkate alınacak olursa, Aristoteles'in tragedyadan beklediği 'katharsis', trajik olanın sahnede sergilenmesi vasıtasıyla kişinin olumsuz duygulardan kurtulmasıdır.

sonraki düşüncenin bir bütün olarak hayatı konu alan temelidir. Bu şekilde eylemin niteliği üzerine düşünmek, ahlaki problemlerin site bağlamında düşünülmesine zemin hazırlamıştır. Diğer taraftan benzer şekilde tragedyalarda tragedya yazarları tarafından meydana getirilmiş, mitoloji ve destanlarda yer alan olayların yine edebi bir yazın türü olarak somutlaşmış hali olarak görmek de eksik olacaktır. Dolayısıyla tragedyalar, dönemin yapısı ve düşünüş şekli, dolayısıyla ‘ethos’u hakkında günümüze ışık tutacak önemli eserlerdir.

### 1.2.2.2. Tragedyalarda Phronesis ve Sophrosune Erdemi

Tragedyalar, ölçülü olmayı ahlaki eylemin merkezine yerleştirmişlerdir. Ölçülü olmak, ‘nasıl eylemeliyim’ sorusunun cevabıdır. ‘Nasıl eylemeliyim’ sorusuna verilen cevap Aristotelesçi phronesis teriminin fonksiyonunu karşılayan terimi oluşturur. Buna karşılık tragedyalarda phronesis kavramı Aristotelesçi kullanımıyla bulunmaz. Hatta bütün tragedyalara bakıldığında, phronesis bir terim olarak yalnız üç defa kullanılır. Bu kavramın Platon’un eserlerinde toplam 234, Aristoteles’in her iki ahlak felsefesi eserinde ise toplam 106 defa kullanıldığı düşünülürse, terimin o zamanın dünyasında çok sık kullanımda olmayan bir terim olduğu açıkça görülür.<sup>1</sup>

Tragedyadaki kullanımına dönülecek olursa, destanlardaki kullanım bağlamına paralel olarak daha çok ‘düşünce’ anlamı öne çıkar. Sophokles’in *Kral Oedipus (Oedipus Tyranus)* ile *Philoctetes* ve Euripides’in *Yalvarıcılar (Suppliants)* adlı eserlerinde phronesis ‘düşünce’ anlamında kullanılmıştır. Nitekim Sophokles’de kavram şu şekilde geçer:

“...φρόνησιν εἰ τάνδ’ ἔχω” (Sophokles, 1887:664)

“eğer bu düşünceye sahipsem” (Sophokles, 2009b:664).

Diğer taraftan aynı kullanımı Euripides’de de görmek mümkündür:

“ἀλλ’ ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ μείζον σθένειν

ζητεῖ, τὸ γὰρ ὄρον δ’ ἐν φρεσὶν κεκτημένοι

<sup>1</sup> Phronesis kavramının kullanım yoğunlukları şu adresten alınmıştır:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/wordfreq?lang=greek&lookup=fro%2Fnhsis>, Erişim tarihi:17.05.2010.

δοκοῦμεν εἶναι δαιμόνων σοφώτεροι” (Euripides, 1913:216)

“*Düşüncemiz* gökyüzünün efendisi olmanın peşinden koşar ve kalplerimizin gururunda Tanrılardan daha bilge olduğumuzu düşünürüz<sup>1</sup>” (Euripides, 1913:216)

Phronesis tragedyalarda Aristoteles’in yüklediği ahlaki anlam içeriğiyle yer almamakla birlikte tam da Aristotelesçi phronesis kavramının sahnede sergilenmesidir. Çünkü yazılan bu eserler “trajik kahramanları birbiriyle çelişen karşıt durumlar içinde bunaltıp savaştırırlar” (Bonnard, 2006:13).

Riceour de bu durumu şu şekilde ifade eder:

“...tragedyanın etikayla ilgili işlevlerinden biri tragik bilgelik ile pratik bilgelik arasında bir yarıklık yaratmaktır. Kurmacanın çözülmez kıldığı çatışmalara bir çözüm getirmeyi reddetmekle, tragedya, bakışa yönünü kaybettirdikten sonra, tragik bilgelige en iyi yanıt veren konuma bağlı bir pratik bilgelik anlamında, praksis adamını karşılaşacağı tehlikeler ve ödeyeceği bedeller pahasına eyleme yeniden yön tayin etmeye mahkûm eder” (Riceour, 2010:351).

Tragedyaların trajik insanı, tam da Riceour’un söylediği problemle, bir çatışma durumunda ikileme karşı karşıya kalmış olan karakterdir. O, durumun çelişkisi bağlamında bir karar vermek zorunda olan kişidir. Onun karar vermesine yardımcı olacak erdem ise ‘sophrosune’dir. Buna bağlı olarak phronesis teriminin anlamını karşılayacak bir sözcük olarak ‘sophrosune’ teriminin öne çıktığı görülür.

Ölçülülük, bir erdem olarak Antik felsefede sürekli işlenen ve ahlaki alan söz konusu olduğunda ulaşılmaması hedeflenen bir nitelik veya erdem olarak karşımıza çıkar. Daha önce belirtildiği üzere, Yunan ordusunda meydana gelen değişim ve yine Yunan felsefesinin varlık üzerine soruşturmasından ahlaki alana doğru sıçrayan bu kavram, ilk kez kendisini tragedyalarda bir ahlaki hedef olarak gösterir. Dolayısıyla tragedya bir erdem olarak ölçülülüğü vurgulamaları nedeniyle, cesaretin temel değer olarak görüldüğü bir önceki dönemden farklı olarak Yunan düşünce dünyasında bir kırılma noktasını oluştururlar. Artık övülen veya kişiden istenilen eylemler kümesini korkusuz bir şekilde düşmana karşı atılarak cesur olmak değil, bir site içerisinde birlikte yaşamaktan kaynaklanan, ölçülülüğü hedef alan eylemler oluşturur. Bu nedenle, ölçülülüğün tragedya ve hemen hemen eşzamanlı olarak felsefi düşüncede nasıl bu

---

<sup>1</sup> Tercüme, İngilizce metinden yapılmıştır.

niteliği kazandığı sorgulanmalıdır. Bu sorgulama faaliyetine de ölçülülük kavramının tanımından başlamak gerekir.

Genel olarak ‘ölçülülük’ olarak karşılanan sophrosune (σωφροσύνη) kavramının geniş bir kullanım bağlamının olduğu görülebilir:

“Gönlüne veya nefesine hâkim olma, serinkanlılık veya soğukkanlılık; sophron: gönlü ve yüreği esenlikte olan, sağlam zihinli, sağgörülü, basiretli, ölçülü, ılımlı, mutedil: özl. denetim, kendine-hakimiyet, kanaatkarlık, Lat. Temprentia; **sophroneo**: gönlü veya yüreği esenlikte olmak, duyma ve düşünme sağlamlığı içerisinde olmak: kendi üzerinde öz-denetim uygulamak, ılımlı, ölçülü, sağgörülü olmak; ölçülülüğü öğrenmek, kendine gelmek, kendini toparlamak, ayılmak, açılmak, esenliğe kavuşmak; **sophronizo**: ölçülü veya ılımlı hale getirmek, yatıştırmak, dizginlemek, gemlemek, denetlemek, esenliğe veya salaha kavuşturmak; doğru yola getirmek, düzeltmek, ıslah etmek” (Peters, 2004:343-344).

Sophrosune (ölçülülük) teriminin burada, çok geniş bir anlam bağlamı içerisinde, phronesis’in de anlamını karşılayacak şekilde tercüme edildiği görülür. North (1947:3) terimin anlamı içerisinde “kendi sınırları hakkında bilinç ve alçakgönüllülük; sağgörülülük [prudent]; akla uygunluk [sensible]; bilgelik [wise]; otorite karşısında itaatkâr” karşılıklarına işaret eder. Görüldüğü gibi terimin teorik olmaktan ziyade eylem alanıyla ilgili olduğu açıktır. Hatta Versenyi’ye göre kavramın tam da karşılığı buradadır:

“Sophrosune’yi çoğunlukla ölçülülük, ılımlılık, ağırbaşlılık, sağ-görü (basiret) ya da öz-denetim olarak çevirsek de, sözcüğün tam, gerçek çevirisi anlık yönünden sağlık, derin ve sağlam düşünme, düşüncede temkinli olma –bilgelikle bağlantısı pek açık seçik olan terimler– olacaktır” (Versenyi,1988:123).

Sophrosune kavramı Aristoteles’in phronesis kavramıyla benzer görünmektedir. Buradan hareketle phronesisin “genel ilkeleri özel durumlara uygulayabilme yetisi” olarak işaret edilen anlamını karşılayabildiği gibi, kavram, eylemde doğruluk için gerekli donanımlara sahip kişinin niteliği olarak da görünmektedir. Bu durum hem felsefi metinlerde, hem tragedyalarda, hem de tapınlara yazılan ‘ölçülü ol’ (μηδεν ἄγαν) ve ‘kendini bil’ (γνῶθι σεαυτόν) düsturları hatırlanacak olursa dini hayatta müracaat edilen bir erdem olarak Yunan düşüncesinin içerisine sinmiş görünmektedir. O halde açıkça sophrosune teriminin Aristotelesçi phronesis manasında, yani bir eylemi gerçekleştirirken “Nasıl eylemeliyim?” sorusuna cevaben, ‘ölçülü bir şekilde’ anlamında kullanıldığını söylemek mümkün görünmektedir.

Daha özlü bir anlatımla kavram, “eylem ve söyleme, dile ve ele ölçü getirmek” (Poyraz, 2007:17) ile tüm yaşama alanları için yani eylem, hareket, konuşmadaki sınırlara bağlı olma durumudur. Nitekim Readmaker (2005:252-270) da bu espri ile tragedyalarda ölçülülük kavramının kullanım yerlerini dikkate alan bir tasnifini yapmaya çalışır:

- a) Zihinsel sağlamlık (soundness of mind);
- b) Erkekler için zararlı davranışlardan kaçınmak; arzu ve hazların kontrolü, ölçülülük (moderation), dingin (quiet) bir yaşam; adaletsizlik ve şiddetten kaçınma; Tanrılarını incitmekten kaçınma;
- c) Sitedeki yurttaşlar için neyin iyi olduğunu gözlemek, diğer taraftan diğer sitelerle olan meselelerde iyi önlemler almak;
- d) Kadınlar için evliliğe sadakat;
- e) Genç kızlar için namus, sessiz olmak ve itaat etmek;
- f) Genç erkekler için terbiye ile ilgili olmak, sessizlik ve utanma;
- g) Dinginlik (quitness) ve itaatkârlık (obedience).

Tüm bu anlamlar, tragedyalarda insanın eylemlerini belirleyen sınırlardır. Buradan hareketle kavramın kullanımı hakkında şunlar söylenebilir:

- a) Ölçülülük insanın site içerisindeki durumuna göre belirlenen bir erdemdir.
- b) Bu belirlemede yaş ve cinsiyet ayrımı söz konusudur. Nitekim erkekler, gençler ve kadınlar için geçerli olan ölçülü eylemlerde bulunma farklılaşmıştır.
- c) Homerik dönemle paralel bir şekilde devam eden erdem, Tanrılara saygı ve itaattir. Bu erdem de ölçülülük merkezli görülebilir. Çünkü ölçülülük uyarınca kişiden Tanrılarla olan ilişkilerinde ölçülü eylemler beklenmektedir.
- d) Ölçülülük sadece bedensel hazlara sınır çeken bir kavram olmaktan çok eylemlerin niteliğinde de belirleyici bir kavramdır. Yani ‘nasıl eylemeliyim’ sorusu karşısında temel çıkarımları içerecek şekilde kullanılmıştır. Bu kullanım, tam anlamıyla bir akıl yürütme veya muhakeme olmamakla birlikte bir tür ibret olarak görülebilir.



Ölçülülük birçok tragedyada insan eylemlerinin sınırını belirleyen erdem olarak ortaya konulur. Konuya yaklaşımı doğrudan ölçülülük ekseninde olmamakla birlikte, Nietzsche tragedyanın doğuşunu apollon-dionysos karşıtlığı bağlamında ele alır:

“Apollo’ca olan yontu sanatıyla Dionysos’ca, dışbiçime dayanmayan, müzik arasında oldukça büyük bir karşıtlık çıkar ortaya, Grek ülkesinde. Yollarının ayrı olmasına karşın bu iki eğilim yanyana gider. Çokluk birbirleriyle; açıkça çatışır; karşılıklı olarak yeni, güçlü doğumlar uğruna. Bu karşıtlığın savaşını sürdürmek için kaynaşır” (Nietzsche, 1999:13).

Megill’in de belirttiği üzere burada ele alınan apollo-dionysos karşıtlığı birer simgeyi ifade eder ve çok değerli anlam merkezleridir. Her iki mitolojik Tanrıdan hareketle kurulan karşıtlıklar ise biçimcilik-biçim yoksunluğu ve görsel-görsel olmayan şeklidir. Bu karşıtlıklar içerisinde ağırlık noktası ise ‘apollo’ya verilmiştir. Çünkü barbarlık ile kültür arasındaki farkı Apollo yaratır. Barbarlar Dionysosçu itkilerine gem vuramadıklarından barbar, Grekler ise bu itkiyi yönlendirip dönüştürdüklerinden ve bir kültür bileşeni haline getirdiklerinden Grek olmuşlardır (Megill, 1998:76). Görüldüğü üzere burada bir ölçülülük iması vardır. Apollo, Dionysos’a bir ölçü koymak suretiyle Grek yaratımının gerçekleşmesini sağlamıştır.

Ölçüsüzlük bir anlamda insanın felaketidir. Dolayısıyla ölçülülük birçok tragedyada işlenen bir erdemdir. Sözgelimi Euripides’in *Bakkhalar*’ında Dionysos’un Tanrılığını inkâr eden kız kardeşi Agaue ile oğlu Thebai kralı Pentheus’un cezalandırılması işlenir. Kentin yaratıcısı Teiresias, Pentheus’u Dionysos’a karşı gelmemesi ve gelenekte yer alan bu Tanrı adına düzenlenen şenlikleri tanınması konusunda uyarır. Burada Teiresias, Pentheus’u ölçülü olması ve tutkularına bir sınır çizmesi gerektiği konusunda uyarır ve onu ölçülü olmaya davet eder:

“... Gemsiz, dizginsiz bir ağız,  
us yoksunluğu yol yordam bilmez,  
bunun hüsrandır sonu.

Oysa dingin, ölçülü

bir yaşam süren kişi

öteye beriye savrulmaz, yerinden yurdundan olmaz.

Göksoylular yücelerden

gözler insanların hal ve gidişini.

Çok bilmek bilgelik değildir.

İnsan sınırını aşan tutku

tez tüketir ömrü

yitirir yaşam sevincini” (Euripides, 2001:44, 385-400).

Pentheus, Tanrılara karşı eylemlerinde ölçülü olmayı öğütleyen bu belirlemeleri dikkate almaz.

Benzer şekilde farklı tragedyalarda da ölçülülük değerli bir erdem kabul edilmektedir. Euripides’in önemli eseri *Medea*’da ölçülülük bir erdem olarak kullanır. Burada ölçülülük, doğrudan orta yol düşüncesine bağlanmış görünmektedir: “Ne, ne bayağısı, hem sözde / hem eylemde, orta yol en iyisi” (Euripides, 2006:13).

Bir başka belirleme *Agamemnon*’dadır: “Ölçülü olmak erdemlerin en büyüğüdür. İyi duygulu gönüllere malın ziyansız, azdırmayanı kısmet olsun (Aishülos, 1943:48).

Yukarıdaki metinde ölçülü olmak çok daha ileri bir seviyede bilglikle özdeş tutulmuş görünmektedir. Diğer taraftan daha önce işaret edildiği gibi ölçülülük tutkuları insan olma sınırında tutmaktır. Tutkuların insan olma sınırını aşması durumunda ömrü tüketeceği vurgusu ömrün kalitesi kadar uzunluğunu da ölçülülüğün sağladığını söylememize müsaade eder. Aynı şekilde ölçülülük ile akıllılık, ölçülülük ile yol yordam bilmek, ölçülülük ile Tanrı övgüsü, ölçülülük ile dinginlik biri diğerini gerektiren ya da birini anlamak için diğerine müracaat etmek durumunda olduğumuz bir kavram birliktelikleri olarak görünmektedir. Dolayısıyla daha önce ifade ettiğimiz bir şeyi burada tekrar hatırlamakta fayda umulur: Ölçülülük hayatın tüm alanlarında hayatı kendisiyle sürdürdüğümüz tüm özelliklerimizle ilişkili görünmektedir.

Her üç tragedya yazarı da ölçülülüğü temel bir değer olarak görüyor olması ve eserlerinde yoğun olarak işlemeleri, o dönem içerisinde ölçülülüğün bir erdem olarak paylaşıldığını söylemeye müsaade eder.

### **1.2.3. Felsefi Düşüncede Ölçülülük ve Pratik Bilgelik**

Felsefe tarihlerinde ortak bir kanaat olarak Sokrates ile birlikte ahlaka ilişkin sorunların ele alındığı kabul edilir. Bu genellemeye karşın felsefe tarihinin ayrıntılarına

indiğimizde, söz konusu iddianın aksine yedi bilgelerin öğütleri, Herakleitos ve Demokritos'un kimi fragmanları, ahlaki değerlendirmeler içerir. Hatta öyle ki felsefenin ilk başlatıcısı olduğu düşünülen Thales dahi yedi bilgilerden birisidir. Onun söylediği iddia edilen ahlaki öğütlerde ölçülülük öne çıkar. Bu şüphesiz Thales'i bir ahlak filozofu yapmaz, lakin felsefenin başlangıç kurgusuna eleştirel bir gözle bakmamız için açılım sağlar. Ontoloji sorularının Thales'le, ahlak sorunlarının ise Sokrates ile başladığı şeklindeki felsefe tarihi okuması, bilimin prestijli olduğu yıllarda geriye dönük bir bilim prestiji ile felsefe okumasıdır denilebilir.

Eğer insan kozmosun bir parçasıysa kaçınılmaz bir şekilde kozmosun yasasına tabidir. Erdemli yaşamak ise tabi olunan söz konusu yasanın gerektirdiği bir şekilde yaşamaktır. O halde bu çerçeve içerisinde Sokrates öncesi felsefede ontoloji ile ilgili olduğu düşünülen metinler dahi ahlaki açıdan yorumlanabilir. Diğer taraftan Sokrates öncesi felsefeden bugüne kalan fragmanlar, dönemin ahlaki yapısı hakkında hüküm verebilmemizi mümkün kılmakla birlikte, ayrıntılar konusunda sıkıntılıdır. Fakat yedi bilgeden itibaren ahlak söyleminde merkezi bir kavram olarak sophrosune'nin yer alması, ayrıntılar konusunda metin yetersizliğini bertaraf edecek bir zenginliktir. Zira mümkün yaşama durumlarını ölçülülük esprisi ile tahayyül etmek ve Aristoteles üzerinden Aristoteles öncesini inşa etmek mümkündür. Sophrosune kavramını da bu bağlam içerisinde düşünmek gerekir.

Konuya phronesis açısından bakıldığında ise buraya kadar yapılan belirlemeler ışığında şu söylenebilir: Kavram ilk olarak sadece edebi metinler içerisinde yer almaz. İkinci olarak onu 'düşünce' anlamıyla karşılanıyor olmasıyla sınırlandırmak doğru gözükmemektedir. O, ayrıca edebi kullanımı dışında felsefi düşüncenin oluşumundan itibaren çeşitli filozoflar için de tartışma konusu olmuştur. Fakat bu tartışmalar edebi metinlerdeki espri ile kullanılmış ve o, görece Platon ve Aristoteles'e kadar felsefenin özel bir soruşturma alanı anlamında ele alınmamış görünmektedir.

Aristoteles öncesi düşünce dünyasında yer alan yedi bilgiler, ölçülülüğü eylemlerde bir temel olarak belirleyen ilk filozof gurubudurlar. Phronesis kavramını kullanmakla birlikte, Herakleitos önem açısından sophrosune'yi bir erdem olarak ön plana çıkarır. Benzer bir yaklaşımı Demokritos'ta da görmek mümkündür. Felsefe tarihlerinde

eudaimonist ahlak anlayışının sistemleştiricisi olarak nitelenen filozof, aynı durumu bir erdem olarak ölçülülük için de ortaya koyar. Yine bu dönem içerisinde düşünülebilecek Platon için de benzer bir değerlendirmeyi yapmak mümkün görünmektedir. O, phronesis kavramıyla da hesaplaşmakla birlikte, sonrasında ‘kardinal (kurucu) erdemler’ olarak nitelendirilecek ve önemsenecek dört temel erdemden bir olarak kabul ettiği ölçülülüğü *Devlet* gibi kimi çalışmalarında diğer erdemlerin önünde düşünülebilecek bir erdem olarak ortaya koyar. İlk filozoflarda phronesisin anlamı, yukarıda ifade edildiği gibi ‘düşünce’dir. Buna karşılık denilebilir ki Thales’ten Aristoteles’e kadar olan felsefe etkinliği içerisinde, phronesis kavramına Aristoteles tarafından biçilen rolü oynayan kavram ‘ölçülülük’ olmuştur.

### 1.2.3.1. Yedi Bilgelerde Ölçülülük

Yedi bilge olarak kabul edilen filozoflar birtakım ahlaki öğütler sunan içerikteki fragmanlar günümüze ulaşmıştır. Bu bilgelerin kimler oldukları ve sayısının kaç olduğuna yönelik tartışma M.S. III. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Diogenes Laertios’un eserinde (2003:26-27) ortaya konulur. Burada söz konusu isimlerin kimler olduğu noktasında farklı düşünürlerin görüşlerini bulmak mümkündür. Yine Platon takip edilmek suretiyle yedi bilgeler belirlenecek olursa karşımıza şu isimler çıkar: “Miletli Thales, Mytilenli Pittakos, Preneli Bias, bizim Solon, Lindoslu Kleobulos, Kheneli Myson, yedinci olarak da Lakedaimonlu Khilon” (Platon, 2001b:55; 343a).

Fakat bu bilgiler, Freeman’ın (1952:18) belirttiği üzere Yunan düşüncesinin pratik bilgeleri [practical wisdom] olarak sunulmuşlardır. Yedi bilgeler ‘sophos’ olmaktan ziyade ‘phronimos’ olarak kabul edilebilirler. Bu bağlamda, böyle bir nitelemeye mazhar olan bu filozoflardan kalan cümle veya fragmanlar, bu isimler ‘phronimos’ olarak değerlendirildiğinde ayrı bir önem taşır. Hatta ilk okumada açıkça görüleceği üzere, onların ‘ölçülülük’ üzerine yapmış olduğu vurgu, dikkate değerdir. Dolayısıyla konumuz açısından önemli olan isimler değil, isimlerin söylediği ileri sürülen düşüncelerdir. Bu bilgelere kalan fragmanlar ise şu şekildedir:

Lindos’lu Kleobulos: Ölçü en iyi şey. (...) Hazza hükmetmeli. (...) Kişi dengiyle evlenmeli; daha yükseği efendin olur, akrabaları değil.

Atina’lı Solon: Hiçbir şeyde aşırı olma. Keder doğuran hazdan kaç.

İsparta'lı Khilon: Kendini bil. (...) Dügünleri sade yap. (...) Tutkuya hakim ol. Yasaya uy. Haksızlığa uğrarsan barış, hakarete uğrarsan ölç al.

Milet'li Thales: Kendine hakim olmama zararlı bir şeydir. (...) Ölçülü ol.

Priene'li Bias: Yaptığını düşün. Çok dinle, yerinde konuş.

Korinthos'lu Periandros: Dinginlik güzel bir şeydir. Atılganlık aldatıcı bir şeydir. (...) Bahtlılıkta ölçülü ol, bahtsızlıkta düşünceli" (Kranz, 1994:23-24).

Bu fragmanların hepsi bir erdem olarak ölçülü olmayı tekrarlamaktadır. Bu durumda bunlar ölçülülük merkezinden yorumlanabilir ve fragmanlar ölçülü olmayı bir değer olarak ortaya koymaktadır. Buradan hareketle şu belirlemelerde bulunmak mümkündür:

a) Fragmanlarda hemen her bilgi, ölçülülük ve site içerisinde geçen yasalara bağlılık sürekli vurgulanmaktadır. O halde ölçülü olmanın sınırlarını çizen, sitenin yasalarıdır. O halde siteye ait yasalar, eylemin niteliğini belirler.

b) Hazdan uzak durma ölçülülüğün bir diğer niteliğidir. Bu duruma tutkuların kontrol altına alınması eşlik eder. Böylece hedeflenen insan tipi, kendine hâkim olmayı becerebilen bir kişiliktir. Söz konusu hâkim olma, bedenden kaynaklanan hazlar üzerinde yoğunlaşmıştır.

c) Homeros örneğinde merkezi bir değer olarak kabul edilebilecek cesaretin bir erdem olarak değerinin düştüğünü görmek mümkündür.

Periandros'un fragmanı burada konuyu açıklamak açısından ayrıca önemlidir. Çünkü bu fragman, önceki dönemin değeri olarak Homerik cesaretin bir erdem olmadığı, hatta eleştiri konusu yapıldığı şeklinde yorumlanabilir. Atılganlık, bir cesaret unsuru olarak aldatıcı şekilde nitelendirilmektedir. Bu niteleme, artık eylemlerin merkezinin cesaret merkezinden ölçülülüğe doğru kaydığının bir göstergesidir.

### **1.2.3.2. İlk Filozoflarda Ölçülülük ve Pratik Bilgelik**

Ölçülülük bir erdem olarak sadece yedi bilgenin vurguladığı bir nitelik olmanın daha ötesindedir. Bu bilgilerle başlayan ölçülü olmayı hedefleme, felsefi düşünce için de geçerlidir. Yani Sokrates öncesi filozoflar için de ölçülülüğün bir değer olarak öne çıktığı, onlardan kalan fragmanlardan takip edilebilir. Bu filozoflar ise özellikle Herakleitos ve Demokritos'tur.

Ölçülülük doğrudan felsefenin başlangıç düşüncesine eşlik eder. Miletli Anaximandros ve dinsel bir topluluk olarak kabul edilen Pythagorasçı gelenek ölçülülüğü evrene içkin bir norm olarak kabul eder. Hatta burada fiziksel dünyada bulunan ölçü ve uyum (harmonia) düşüncesi, ahlaki bir erdem olarak ölçülülüğü önceler. Denilebilir ki söz konusu filozofların düşüncelerinde ortaya konulmuş olan evrende içkin olarak bulunan ‘ölçü’ düşüncesi, evrenin bir parçası olması bakımından insan ve özellikle de onun eylemleri için geçerli bir eyleme normu olarak kabul edilmiştir. Çünkü bu dönemde ölçü, bir tür adalet olarak anlaşılmıştır. Bu durumu açık bir şekilde Anaximandros’tan kalan fragmanda görmek mümkündür:

“Sınırsız olan (non-limited / apeiron) varolan şeylerin orijinal maddesidir. Ayrıca zorunluluğa göre varolan şeylerin varoluşlarını aldıkları kaynak aynı zamanda yokoluşlarında döndükleri şeydir. Çünkü onlar zamanın düzenlenişine göre birbirlerine haklarını verirler ve haksızlıkları için birbirlerini telafi ederler” (Freeman, 1952:19).

Burada Anaximandros şeylerin birbirlerine haklarını verişleri ve bu verişleri sırasında karşılıklı haksızlıkların da oluşmasını ontolojik bir tespit olarak bize sunmakla şeyler arasında bir uyuma ya da denge durumuna işaret etmektedir. ‘Apeiron’dan gelip ‘apeiron’a geri dönen şeylerin zorunluluğa tabi olmaları da “ölçünün zorunlu nitelikte düşünüldüğünü” yorumlamamıza izin verir. Bu fragman böyle bir değerlendirmeden hareket edildiğinde saklı bir adalet fikrinin mevcudiyetine de işaret etmektedir. Dolayısıyla soyut bir kavram olarak adalet düşüncesi, burada uyumun bozulması veya ölçünün aşılması durumuna verilen ad olarak anlaşılabilir. Nitekim Hünler’in (2004:69) de belirttiği gibi “M.Ö. V. yüzyıl öncesine ait hiçbir metinde dikaios’tan türetme olan dikaiosune terimine rastlanmamış”tır.<sup>1</sup> Bu belirleme, adalet düşüncesinin felsefi düşünce ile başladığını ortaya koymakta ve söz konusu başlangıca ‘ölçü’ düşüncesinin rehberlik ettiğini göstermektedir. O halde adalet, bir taraftan doğal dünyada varolan şeylerin birbirleriyle uyumu, diğer taraftan toplumsal dünyada eylemlerdeki ölçülülük olarak ortaya konulabilir. Homerik dünyadaki adalet anlayışı ise bu şekilde

---

<sup>1</sup> Burada Hünler (2004:71) Grekçede –sune son ekinin kavramı soyutlaştırma fonksiyonunu yerine getirdiğini söyler. Buradan hareketle, bir kavram olarak dikaiosune’nin kökeni dike ve dikaios Homerik metinlerde geçmekle birlikte, kavramın soyutlaştırılması ve bir ide olarak adaletin problem olarak doğrudan düşünülmediğini söylemek mümkündür.

soyutlandırılmış bir adalet düşüncesine bağlı olmaktan çok, bir tür doğal adalet veya değiş tokuş adaletidir ve öç almaya yöneliktir. Aristoteles'ten hareketle bu durumu eski bir destan olan Stasinus'un Kypria'sından hareketle ifade edilebilir: "Kim ki babayı öldürür de intikam alması için oğullarını sağ bırakır, delinin birisidir" (Aristoteles, 1997b:89, 1376a5-10). Söz konusu doğal adalet durumuna tragedyalarda da rastlanır. Aishülos'un söz konusu durumu koro tarafından söyletmesi dikkate değerdir:

"Ey kader Tanrıçaları, Zeus'un da istediği gibi

Adaletle uygun

Bitirin bu işi.

Nefretin sözü, yine nefretin

Sözüyle kesilsin! Adalet Tanrıçası Dike,

Haykırır, suçu sabit görmüşse:

Kanlı saldırının bedeli, kanlı saldırıyla

Ödenmeli.

Kim yaptıysa, acıyı o çekmeli! Denilmiştir

Üç zaman önce" (Aishülos, 2010:84).

Pythagoras ve onu takip eden filozoflar, benzer bir şekilde ölçüyü bütün bir evren için geçerli olarak görürler. Onun 'bedenin sağlığı için tıp, ruhun sağlığı için musiki gereklidir' önermesinden "evrenin ilkesi sayıdır" önermesine ulaşmasını sağlayan ölçülülük düşüncesidir. O, niteliksel olanın niceliksel olarak ifade edilebileceğini düşünmüş ve bu ifadede ölçüyü temel almıştır. Bu durumda ilk filozofların evrende mevcut olan ölçülülüğü insan eylemleri için de düşünmüş olması beklenilebilir. Pythagorasçı filozoflarda insan eylemleri için düşünülmüş olan ölçülülüğün ifadesi yer almamakla birlikte Pythagoras'ın yaşamından ve düşüncesinden kesitler sunan Laertios'un eseri konuya kılavuzluk etmektedir. Onun ölçüyü temele aldığına dair en açık ifadesini bu eserden aktarmak mümkündür: "Erdem uyumdur, sağlık, her türlü iyilik ve Tanrı da öyle; bu yüzden evren de uyum kurallarına göre kuruludur" (Laertios, 2003:392;VIII,33). Ayrıca Laertios, Pythagoras'ın her türlü aşırıktan uzak durulmasına yönelik öğütlerini hatırlatır (Laertios, 2003:385;VIII,9); hatta Yunan dünyasına ölçü ve ağırlığı getirenin o olduğunu ifade eder (Laertios, 2003:386;VIII,14).

Genel olarak evrenin varoluş ilkesini karşıtlar arasındaki mücadeleye dayandıran ve bu mücadelenin bir düzen (logos) arzettiğini ileri süren Herakleitos'ta da birbirini takip eden bir sıralama içerisinde bulunmasa da ahlaki eylemlerin niteliği ile ilgili fragmanlarla karşılaşılmaktadır. Ona göre “ölçülü olmak (σωφροσύνη) en büyük erdemdir. Bilgelik doğaya kulak vererek hakikati söylemek ve doğru olanı yapmaktır” (Herakleitos, 2005:261; fragman 112). Burada Antikçağ düşüncesindeki ahlaki açıdan merkez kaymasını, yani merkezi erdemden cesareten ölçülülüğe geçişini açık bir şekilde görmek mümkündür. Yedi bilgilerden Periandros'un belirlemesi, farklı ifadelerle Herakleitos'ta da mevcuttur. Yani artık vurgulanan erdem cesaret değil, ölçülü olmaktır. Çakmak'ın (2005:261) da belirttiği gibi “eski erdem thumos'a bağlı yiğitlik iken, yeni erdem ölçüye dayalı ve temkinli bir yaşam sürmektir.”

Herakleitos'a göre ölçü aşılmamalıdır; aksi takdirde cezası ödenir. Ölçü, hem doğal varlıklar hem de insan eylemleri için geçerlidir. Bu durumu doğal varlıklar için ifade eden fragman şu şekildedir: “Helios bile ölçülerini aşamaz. Aşarsa Dike'nin yardımcıları Erinysler onun peşinden ayrılmaz” (Herakleitos, 2005:261; fragman 94). Bu fragman, bir anlamda doğal bir adalet<sup>1</sup> düşüncesine işaret eder ve adaletin ölçü aşıldığında devreye girdiğini belirtir. Doğa, kendi düzeni içerisinde böyle bir şeye izin vermez. Bu durumu insan için düşündüğümüzde, yani insan ölçülerini aşarsa, kölece bir yaşam sürmek durumunda kalır (Çakmak, 2005:223). Buna karşılık, söz konusu ölçüleri aşmama bir potansiyel olarak insanda bulunmaktadır: “Kendini tanıma ve ölçülü olma olanağı her insanda bulunur” (Herakleitos, 2005:269; fragman 116). Kölece yaşam, Herakleitos'a göre tutkuların esiri olmak, evrenin doğasını, yani makrokosmosu anlayamamak demektir. Bu yüzden o, yukarıdaki fragmanlarında görüldüğü gibi ölçülü olmayı öğütler.

Herakleitos'un belirlemeleri ölçülülüğün doğal dünyanın bir değeriyken bu değer insan için doğal dünyanın bir parçası olması bakımından bağlayıcı olduğunu ifade etmektedir. Yani evren için geçerli olan ölçü, benzer şekilde bir analogi kurularak insani

---

<sup>1</sup> Homerik doğal adaletten farkı akli bir prensibi kendi içerisinde barındırması, Homerik doğal adalet düşüncesinin ise böyle bir prensibe sahip olmamasıdır. Aksine Homerik doğal adalet bir tür değiş tokuş adaleti olarak da kabul edilebilir ve buradaki adalet, olsa olsa Tanrılara atfedilebilecek bir adalet işleyişi söz konusudur. Diğer taraftan cesaret merkezli Homerik yapı ile ölçülülük merkezli Herakleitosçu belirlemenin farklı doğal adalet düşüncelerine işaret etmesi de doğaldır.



dünya için düşünülmüş görünmektedir. Doğada içkin olan ölçülülüğe insan eylemleriyle katılmak durumundadır. Bundan daha fazla, kendi eylemlerine de bu ölçülülüğü yansıtmak ve eylemlerinde gerçekleştirmek durumundadır. Hatta burada doğanın işleyişinin insana rehberlik ettiği düşüncesine de ulaşılabilir.

Herakleitos phronesis kavramını daha çok ‘düşünce’ anlamında kullanmış görünmektedir. Nitekim terim, bu anlamıyla filozoftan kalan fragmanlarda birkaç yerde geçer: “Logos<sup>1</sup> her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendilerine özel düşünceleri [phronesis] varmış gibi yaşar” (Herakleitos, 2005:33; fragman 2). Burada geçen phronesis kavramı Türkçeye ‘düşünce’, İngilizceye de ‘understanding’ (Fremann, 1952:24 fragman 2) olarak aktarılmıştır. Nitekim metni yorumlayan Çakmak onu “her insanda bulunan düşünme yetisi” (Çakmak, 2005:33) olarak ifade eder. Diğer fragmanda ise Herakleitos bu belirlemeyi haklı çıkarır: “Düşünme (phronesis) herkese ortaktır” (Herakleitos, 2005:263; fragman 113). Ancak bu belirlemelerden farklı olarak, söz konusu iki fragmanı bağlamları dâhilinde düşünecek ve özellikle (2) numaralı fragmanda geçen logosun ‘her şeye ortak olma durumu’nu dikkate alacak olursak, phronesis terimine karşılık olarak ‘ölçü’ veya ‘ilke’ olarak karşılamak da yanlış görünmemektedir. Çok anlamlı bir kavram olan logosun mümkün karşılıklarından biri de ‘ölçü’dür ve bu şekilde düşünüldüğünde logos evrene ait ölçüyken phronesis kişiye özel ölçü gibi anlaşılabilir. Nitekim phronesis teriminin geçtiği bir başka fragmanda phronesis ile insan arasında bağlantı kurulur: “İnsanların çoğu başlarına gelenler hakkında düşünmezler [phronesis] ve öğrendiklerini kavrayamazlar, yalnızca kendi kanılarına inanırlar” (Herakleitos, 2005:63; fragman 17). Bu fragmandan da anlaşılmaktadır ki eğer insan yaşadıkları üzerine düşünebilse ve onlardan gerekli sonuçları çıkarabilse, yani kendinde bulunan phronesisini doğru bir şekilde kullanabilse, evrene ait olan düzen ve uyuma, yani logosa ulaşması mümkün bir varlık olarak görülmektedir.

Felsefesinin bütünü dikkate alınarak düşünüldüğünde Herakleitos, evrenin karşıtlar arasında bir mücadeleden ibaret olduğunu belirtir. Bu mücadele sürekli devam eder ve bu süreklilikten dolayıdır ki “savaş her şeyin babasıdır” (Herakleitos, 2005:263;

---

<sup>1</sup> Buradaki logos terimi Fremann (1952:frg2) tarafından ‘yasa’ (law) terimiyle karşılanmıştır.

fragman 113). Her şey sürekli bir değişim içerisinde. Fakat onun vurguladığı değişim, tesadüfi veya mekanik bir değişim değildir. Bütün değişimi yöneten ve kendisi değişmeden kalan bir şey vardır ki bu da değişimin kendisine göre gerçekleştiği yasadır. Herakleitos bu yasaya ‘logos’ adını verir. Evrenin düzenini anlamak logos ile mümkündür. Bu manada phronesis bir tür düşüncedir ve her insanda ortaklaşa bulunur. Evrendeki her şeye için logosun insan türüne has görünümü phronesistir. Phronesis de logosun bir türevidir. Gerçekleştirilmesi gereken şey phronesisle logosun aslında uygun olduğudur. İnsan kendinde bulunan phronesisi kendisine özgüymüş gibi düşünür. Aslında o, logos insandaki somut durumu ya da işleyişinin adı olsa gerektir.

Antikçağın ahlakı hakkında söz söylemiş düşünürlerinden biri de Demokritos’tur. Demokritos da bilindiği üzere ahlakı kozmosla uyum -maddi evren/maddi ruh uyumu- şeklinde anlar. Ancak onun ahlakı kozmosla uyum şeklinde anlamasının diğerlerinden farkı, bunu materyalist çizgide gerçekleştirmiş olmasıdır. Çünkü evrenin temel yapısı ile ruhun yapısı hemen hemen aynıdır. Dolayısıyla ahlakı da yerleştirebileceğimiz zemin maddi temellidir. Buna karşılık “Demokritos yapısal bakımdan olmasa da değer bakımından ruhla beden arasında bir ayırım yapmakta ve ruhu bedene oranla daha değerli bulmaktadır. Dolayısıyla insan mutluluğu ve ahlakla ilgili öğütlerini genellikle ruhun eğitimi, ruhun erdemleri üzerinde yoğunlaştırmaktadır” (Arslan, 2006a:337). Bu belirlemeyi Demokritos’un fragmanlarından hareketle de göstermek mümkündür: “İnsanlara yakışan, ruhu vücuttan daha çok hesaba katmaktır; çünkü ruhun yetkinliği vücudun zayıflığını doğrultur, düşünceyle bir arada olmayan vücut gücü hiçbir şeyde daha iyi kılmaz” (Kranz, 1994:173). O, kendisinden sonra ve günümüz bağlamı içerisinde atom teorisini ortaya atan filozof olarak kabul edilmekle birlikte, onun etik düşüncesi atomcu fiziksel önyargılardan temellendirilmemiştir ve etik düşüncesinde atomlardan bahsedilmemiştir (Kirk & Raven, 1990:425). Bu yargı bir taraftan geçerli, diğer taraftan da şüphelidir. Doğrudur, çünkü atomların söz konusu fiziksel yapısı ile onun ahlak teorisi arasında herhangi bir bağlantı kurmak, Demokritos’un etik söylemi bağlamında çok mümkün görünmemektedir. Buna karşılık ruh maddi bir varlıktır ve varlığı atomlardan oluşmaktadır.

Demokritos’un diğer felsefe meseleleri ile karşılaştırıldığında, ahlak felsefesine ilişkin üzerine hatırı sayılır sayıda fragmanı kalmıştır. Böylece o, ahlak felsefesinde

görüşlerinden görece bütünlüklü bir teori çıkarılabilecek ilk filozof olarak kabul edilebilir.

Bununla birlikte, ahlaki sorgulamaları bağlamında düşünüldüğünde kendisinden kalan fragmanlar dâhilinde onun ahlak alanındaki görüşlerini, mutluluk ve ölçülülük kavramları eşliğinde ortaya koymak mümkündür:

a) Ahlaki açıdan insanın dünyadaki varoluş amacı mutluluğa ulaşmaktır.

b) Mutluluk ruhun bir özelliğidir.

c) Mutluluk için ölçülü olmak gerekir.

Ahlak ile ilgili olan fragmanların bütünü dikkate alındığında, Demokritos'un mutluluğu temel bir değer veya ahlaki yönelim olarak gördüğü açıktır. Bu durumu ondan kalan iki fragman üzerinden açık bir şekilde göstermek mümkündür: “Mutluluk, ruhsal bir yetidir ve mutsuzluk gibi ruhun bir özelliğidir” (Freemann, 1952:107; fragman 170) ve “mutluluk koyun sürüsünde veya altında bulunmaz. Ruh, iyi ve kötü özellik / istidatların (genius) ikamet yeridir” (Freeman, 1952:107, fragman 171). Böylece o, açık bir şekilde mutluluktan bedensel olan hazları değil, Yunan düşünce geleneğine bağlı olarak ruhun iyi durumda bulunmasını anlar. Hatta açık bir şekilde “aşırı zenginlik tutkusu kanaatkârlıkla sınırlandırılmadıkça refahtan çok daha fazla acı vericidir; çünkü büyük tutkular büyük ihtiyaçlar yaratır” (Freeman, 1952:112, fragman 219).

Ruhun iyi durumda olmasının nasıllığı ise Demokritos tarafından farklı kavramlarla ifade edilir. Bu kavramlar ise mutluluk anlayışını ortaya koyarlar ki “gönül ferahlığı, esenlik, uyum, denge, ruh sükûneti” (Capelle, 1995:191) olarak karşımıza çıkar. Bu kavramları ifade eden Grekçe kavramlar ise ‘euthymia’, ‘athambie’ ve ‘sophrosune’dur. İlk iki kavram ruhun mutlu olma durumunun nasıllığını ifade ederken bu hale ulaşmanın bir aracı olarak sophrosune kavramı görünmektedir. Ölçülülük kavramına yapmış olduğu vurgu, onun ölçülülüğü temel bir ahlaki değer olarak alan bir perspektif içerisinde değerlendirilmesini meşru kılar. Nitekim Arslan’ın (2006:337-338) da belirttiği gibi “Demokritos en üstün erdem olarak ölçülülüğü görmektedir. Ölçülülük, insanın doğa tarafından kendisine çizilen sınırları aşmamasını ve gücü içinde olmayan

şeyleri elde etmeye çalışmamasıdır.” Bu durumda onun ölçülülükten ne anladığını ortaya koymak gerekir.

Her şeyden önce onun ölçülülük anlayışı bedensel hazların aşırılığa gitmemesi durumu gibi görünmektedir: “İnsanlar için mutluluk (cheerfulness/euthymia), hayatın uyumluluğu ve zevklerdeki ölçülülük (moderation/sophrosune) aracılığıyla yaratılmıştır (Freeman, 1952:109; fragman 191). Buna karşılık, Herakleitos’u andırır bir şekilde<sup>1</sup>, bedensel hazlarla mücadele etmenin çok da kolay bir iş olmadığı belirtilmelidir: “Arzularla mücadele etmek güçtür, onları kontrol etmek akıllı/mantıklı insanın işaretidir” (Freeman, 1952:113; fragman 236). Bu anlayışı ifade eden başka fragmanları da görmek mümkündür: “Eğer biri gereken ölçüyü aşarsa en fazla hoş giden şeyler hoş gitmeyen hale gelir (Freeman, 1952:112; fragman 283) ve “Ölçülülük hoş gidenleri çoğaltır ve arttırır” (Freeman, 1952:111; fragman 211) şeklinde ifade edilmiş fragmanlar buna örnektir. Her iki fragmandan yola çıkılacak olursa, bir şey ölçüyü aşarsa elem verir. Tersine eğer bir şey ölçülü olursa hoş gidenleri, dolayısıyla hazzı ve mutluluğu çoğaltır.

Demokritos için erdem ve erdemli olmak, bir parçada Kant’ı hatırlatır şekilde, herhangi bir nedenden olmamalıdır. Bilakis “suçlardan, korkudan değil ödevden dolayı kaçınmak gerekir” (Freeman, 1952:99; fragman 41). Dolayısıyla Demokritos’ta ölçülülük deontik bir karakter taşır. Buna göre Demokritos’ta erdemli olmak, çok fazla işlenmemiş ve dolaylı da olsa, erdemli olmayı gerektiren ödevden dolayıdır. Hatta Demokritos, yukarıda belirtilen Kant bağlantısını daha fazla düşündürür bir tarzda, ödevde riayetin istisnasının olmadığını, bu durumun koşullara bağlı olamayacağını, durum ve koşullar her ne olursa olsun ödevden dolayı yapılan eylemlerin sürekli olması gerektiğini de belirtir: “Sıkıntılı bir duruma düştüğünde ödevi düşünmek büyük bir şeydir<sup>2</sup>” (Freeman, 1952:99, fragman 42). Her iki fragmanda geçen ödev kelimesi ‘δέον’dur. Fakat yukarıdaki iki fragmandan hareketle doğrudan Demokritos’u Kant’ın ödev

---

<sup>1</sup> Herakleitos’un fragmanı ise şu şekildedir: “Tutkulara karşı mücadele etmek zordur. Arzu edilen şeyin bedelini ruh öder” (Herakleitos, 2005:205; fragman 85).

<sup>2</sup> Bu fragmanın mümkün bir karşılığı, bir parça yorum içermekle birlikte Demokritosçu vurguyu daha açık göstermektedir: “Ahlaksal ödevde uygun zihniyeti felaket sırasında da korumak yüce bir şeydir” (Capelle, 1995:201, fragman 42).

ahlakının öncüsü olarak düşünmek şüphelidir. Zira mutluluk Kant'a göre ahlakın temel koşulu değildir.

Demokritos'tan kalan fragmanlar bize bütünlüklü bir görüş vermemektedir. Burada Demokritos'un ödev kavramıyla ne kastettiği tam manasıyla belli değildir. Ama o, mutluluğu temele aldığı için Kant'ın anladığı manada bir ödev kavramını kastetmiyor olsa gerektir. Yani o, ya Kant'ın anladığı manada ödevden söz etmemekte ya da Kant'ın anladığı manada mutluluktan söz etmemektedir. O halde denilebilir ki iki fragmandan hareketle Demokritos'u Kant'ın ödev etiğinin öncüsü olarak ileri sürmek güçtür. Bununla birlikte, aradaki benzerlik de şaşırtıcıdır. Acaba buradaki ödev, ölçülü olma erdeminin kendisi midir?

Demokritos'un ahlak anlayışında yiğitlik erdeminden ölçülülük düşüncesine geçişin de izlerini sürmek mümkündür. Çünkü onun ölçülülüğü temel bir erdem olarak görmesi, Homerik dönemin merkezi erdemi olan yiğitlik ile bir hesaplaşma yapmasını gerektirir. Bu düşünceleri ifade eden fragmanlar şu şekildedir: “Cesaret zorlukları mümkün olduğunca azaltır” (Freeman, 1952:111; fragman 213) ve “cesur bir kişi sadece düşmanın üstesinden gelmez; o, aynı zamanda hazlarından daha güçlü olan kişidir. Bazı insanlar şehirlerin efendisi; fakat kadınların kölesidirler” (Freeman, 1952:111; fragman 214). Bu fragmanlarda yiğitliğin bir başka zemin içerisinde düşünüldüğü görülmektedir. Buna göre artık cesur olmak, doğrudan savaş içerisindeki kahramanlık veya cesaret ile tanımlanmak yerine, insanın elinde olmayan olaylar ve hazların kendisine egemen olması karşısında gösterdiği olumlu tepkidir. Cesaret savaşta kahramanlık değil, hayat karşısında cesur olmaktır. Böylece kendine egemen olma ödev duygusu hatırlandığında Demokritos'un merkeze aldığı bir ahlaki prensip olarak görünmektedir.

### **1.3. Platon'da Sophrosune ve Phronesis Düşüncesi**

Phronesis kavramı Aristoteles öncesi felsefede çeşitli filozoflar tarafından soruşturma konusu yapılmış; fakat ona özel bir değer veren ve terimi etiğinde belirleyici kılan Aristoteles olmuştur. Bununla birlikte, Aristoteles'in kavramı ele alışında, geçmişten ona gelen etki söz konusu olduğunda özellikle Platon üzerinde durmak gerekir. Çünkü bir taraftan Aristoteles hemen her felsefi problemde olduğu gibi etik konusunda da temel görüşlerini Platon'un düşüncelerini değerlendirmek ve eleştirmek suretiyle ortaya

koyar. Diğer taraftan Aristoteles'in eserlerinde terim tıpkı Platon'un Sokrates karşısındaki konumuna benzer şekilde Sokratik etki ve bu etkiyi aştığı dönemleri yansıtmak biçimde kullanılmıştır. Buna göre onun etik üzerine olan ilk dönem eserleri *Protreptikos* ve *Eudemos'a Etik*'te phronesis, Platonik tesirlere bağlı olarak kullanılır. Amaç ise en yüksek iyi'nin bilgisine ulaşma çabasıdır. Burada Aristoteles phronesis ile sophia arasında herhangi bir ayırım yapmaz. *Nikomakhos'a Etik*'in yazıldığı ikinci dönemde ise phronesis epistemolojik olmaktan çok ahlaki bir kavram olarak karşımıza çıkar (Jeager, 1948:445). Dolayısıyla Aristoteles'in ilk dönem anlayışını ortaya koymak ve Aristoteles üzerindeki Platonik etkiyi görebilmek için Platon'un eserlerine ve eserlerindeki phronesis kavramının kullanımına bakmak gerekir. Nitekim Guthrie'nin (1983:346) de belirttiği gibi "Aristoteles Platon'un phronesis ideasını ahlakının temelinde zorunlu olarak muhafaza eder; fakat Platonik formların yokluğunda ve kendisinin daha fazla pratik etiğinde onun önemini değiştirir". Burada 'önemini değiştirme'den kasıt, ahlaki alan içerisinde yer alan erdemleri phronesis aracılığıyla oluşturmak, yani etiğinde phronesis belirleyici kılmaktır.

Platon için bir başka erdem, ölçülülük kavramının merkezi bir yer işgal ettiği iddia edilebilir. Nitekim Platon'un ve kimi Platon yorumcularının bazı ifadeleri, merkezi erdem olarak ölçülülüğü öne çıkarmaktadır. Hâlbuki ahlaki düşünceyi kendisinden hareketle belirgin kılan bir merkezi kavram açısından düşünüldüğünde, Aristoteles için ahlak felsefesinin merkezi kavramı pratik bilgeliktir. Bu aradaki farkı belirginleştirmek için Platon'un erdem anlayışını incelemek gerekir.

Onun etik teorisini incelemeyi zorlaştıran bazı güçlüklerden söz etmek mümkündür. Sokratik etkiyle yazıldığı kabul edilen gençlik diyaloglarında cesaret, dinlilik erdem gibi tartışma konuları tam bir hükme bağlanmaksızın diyalog sona erer. Yine diyaloglarda Sokrates gibi güçlü bir felsefi kişiliğin yer alması başka bir problemin de meydana gelmesine neden olmuştur: Platon'un diyaloglarında konuşan Sokrates ile onun görüşlerinin ayırt edilmesinin hemen hemen imkânsız olması. Taylor tarafından (2002:10) "*Sokrates problemi*" olarak adlandırılan bu durum Sokrates'in kendisinin hiçbir şey yazmaması, Sokrates'in ölümünden sonra artık içinden çıkılmaz bir 'Sokratik konuşmalar' literatürünün oluşması ve Sokrates hakkında yazanların her birinin kendince bir Sokrates imgesine sahip olmalarından kaynaklanır. Diğer taraftan

Platon'un son dönem diyaloglarında Sokrates'in bir konuşmacı olarak yer almaması onun gitgide öneminin azaldığını göstermektedir. Buradan hareketle denilebilir ki Platon'un görüşleri hakkında son dönem diyalogları bağlayıcı sayılmalıdır. Bir başka güçlük ise Platon'un etiğinde kullandığı ve çalışma için temel teşkil eden *sophrosune*, *phronesis* gibi terimlerin dönem içerisinde farklı anlamlara gelmesi ve Platon'un da bu terimlerin farklı anlamlar dâhilinde anlaşılmasına müsait bir üslup kullanmasıdır. Diğer taraftan Devettere (2002:87) Platon yorumcularını da dikkate alarak bize pratik bir çözüm sunar: "Genelde uzmanlar Sokrates'in Platon'un erken (Sokratik) diyaloglarında kendisi için, geç diyaloglarında ise Platon için konuştuğunu düşünürler." Bununla birlikte genel olarak Sokrates problemi ve Platon'un üslup problemi bizim açımızdan şu bakımlardan önemlidir:

a) Sokratik dönemdeki erdem anlayışı ve sonrasındaki erdem anlayışı arasındaki farklılık. Sokratik etkiyle yazılmış diyaloglarda henüz olgunlaşmamış ve müstakil birer erdem kabul edilen nitelikler, sonrasında Platon'un bütüncül erdem teorisini meydana getirecektir.

b) Platon'un özellikle *phronesis* terimine verdiği anlam ve değer. İleride açık bir şekilde görüleceği üzere, *Devlet* diyalogunda dört kardinal erdemden biri olan bilgelik farklı diyaloglarda farklı Grekçe terimler ile karşılanmaktadır. Bir örnek oluşturması bakımından burada hemen ilk söylenebilecek olan, *Devlet*'te söz konusu terimin karşılığı olarak *sophia* kullanılırken *Yasalar* ile birlikte *phronesis* teriminin kullanımıdır.

Platon, *sophrosune* ve *phronesis* gibi kavramları bir etik teori içerisinde ele alır. Dolayısıyla bu kavramların anlaşılması, söz konusu teorisinin bütünlüğü içerisinde mümkündür. O, kendisinden önceki düşünce geleneğine bağlı olarak ahlaki düşüncelerini iyi, mutluluk ve erdem kavramları dâhilinde ortaya koymuştur. Bu kavramlar ise tek başlarına düşünülmekten ziyade, birlikte yaşama ve bu yaşayışın Platonik ideali kusursuz devlet içinde gerçekleştirilmelidir. Burada Akarsu'dan (1998:103) hareketle söylendiğinde, onun ahlak felsefesinde önemli üç nokta şu şekildedir:

a) Ahlaksal eylemlerimizin en son ereği ya da en yüksek iyi;

b) İyinin tek kişide gerçekleşmesi ya da erdem;

c) İyinin topluluk yaşamında gerçekleşmesi ya da devlet.

Burada birinci durum Yunan düşünce geleneğine bağlı olarak eudaimonia/iyi olma durumu terimine gönderme yapar ve bu terim eylemlerimizin nihai amacı olarak belirlenir. İkinci durum ‘iyi olma’ya ulaşmak için hangi erdemlerin gerekli olduğu ve bu erdemlerin kişide gerçekleşmesi üzerinedir. Platon tarafından sayılan söz konusu erdemler ise cesaret, ölçülülük, bilgelik ve adalettir. Ancak bu erdemler kişide gerçekleşmekle tek başına kişiyi yetkinliğe ulaştırmazlar, erdemleri kendisinde gerçekleştirmiş olan bireyin söz konusu erdemliliği ancak belirli bir devlet düzeni içerisinde anlamlıdır. Çünkü sayılan erdemler önce aranan ideal devletin temel nitelikleri olmalı, arkasından kişide gerçekleşmelidirler. Buradan hareketle Platon’un ahlak düşüncesi ideal bir devlet düzeninde her bir kişiyi mutlu kılmak üzere, o devleti oluşturan insanların sahip olması gereken erdemler üzerine bir soruşturma olarak da okunabilir.

Platon phronesis kavramını “genel ilkeleri özel durumlara uygulayabilme yetisi” şeklinde özetlenebilecek Aristotelesçi bir perspektifin dışında kullanılmaktadır. O, terimin Aristotelesçi fonksiyonunu başka bir erdemle yapmaktadır. Bu erdem ‘ölçülülük’ olarak karşılanabilecek olan ‘sophrosune’ dir. Bununla beraber sophrosune, onun ahlak felsefesinde adalet ve bilgelik gibi diğer erdemle birlikte bir erdem kabul edilir. Bu durumda, onun ölçülülükten anladığını diğer erdemlerle olan ilişkisi bağlamında açığa çıkartmak gerekmektedir.

### **1.3.1. Platon’un Erdem Anlayışı**

Platon’un ahlak anlayışı, sonrasında ‘kardinal erdemler’ adlandırılmasıyla Batı ahlak düşüncesi tarihinde yer edinmiş ve önemsenmiş, hatta Hıristiyan ahlakı ile bütünleştirilmiş dört temel erdem in ortaya konulmasına dayanır. Kardinal kavramı Latince ‘dayanak noktası’ anlamına gelen ‘cardo’ kelimesinden türemiştir (Partridge, 2006:420). Bu açıdan bakılınca Platon’un erdemlerine yönelik yapılan ‘kardinal erdem’ şeklindeki belirleme, ilk bakışta söz konusu erdemlerin tüm erdemleri kuşattığı, farklı erdemlerin de bu erdemler sayesinde vücut kazandığı izlenimini uyandırmaktadır. Hatta



diyalogları bağlamında soruşturulan ve problem konusu yapılan erdemler hep bu dört erdem olmuştur.

Platon bu erdemleri hem Sokratik etkinin yoğun olduğu *Phaidon* gibi ilk dönem diyaloglarında, hem de bu etkinin görece ortadan kalktığı olgunluk diyaloglarından *Devlet*'in dördüncü kitabında ideal bir devletin sahip olması gereken erdemler şeklinde ele alır. Ruhun ölümsüzlüğü temasının işlendiği ve dolayısıyla 'felsefe ölmek ve ölüm için bir hazırlıktır' düşüncesinin ele alındığı *Phaidon*'ta Sokrates böyle bir kimsenin niteliklerini soruşturur. Bu kişi, aynı zamanda cesur, ölçülü, bilge ve adildir (Platon, 1995:26; 69c).

Dört temel erdem asli olarak incelendiği temel eser *Devlet*'tir. Burada her bir erdem devlet içerisinde bir toplumsal sınıfa karşılık gelmesi söz konusudur. Platon dört temel erdemi ideal devlet anlayışına yerleştirir. Böylece ideal devlet, dört temel erdemi, bilge/σοφία, yiğit/ἀνδρεία, ölçülü/σώφρων ve adil/δικαία (Platon, 1999a:106; 427e) olmayı bünyesinde barındırmaktadır. Dolayısıyla Platon, ilk olarak dört erdemini devlet için geçerli görür ve bu erdemlerin nasıl mümkün olduğunu açıklar.

Platon ilk olarak "bilgelik" üzerinde durmaktadır. O, devletin bilgeliğinin iki ögeyi içerdiğini belirtir: Bilgelik, "yerinde kararlar verebilmesini sağlar" ve "yurttaşların şu ya da bu işini değil de, bütün toplumu düşünür ve devletin başka devletlerle ilişkilerini düzenler" (Platon, 1999a:107; 428b-d). Bu haliyle görülmektedir ki bilgelik, devleti oluşturan her sınıf için geçerli olmaktan çok belirli bir grup, yani yöneticiler için geçerli bir erdemdir.

İkinci sırada ele alınan erdem cesarettir. Cesaret, "onun uğruna savaşanlar insanlar için" (Platon, 1999a:108; 429a) geçerli olan, yani daha çok asli anlamda ona sahip olması gereken sınıfın, koruyucuların erdemidir.

Üçüncü erdem ölçülülük, "isteklerimize ve tutkularımıza vurduğumuz bir çeşit dizgin" şeklinde tanımlanır ve "halk dilinde kendine hâkim olmak, kendini alıkoymak terimleri ile içerildiği" (Platon, 1999a:109; 430e) söylenir. Diğer taraftan nasıl insanda iyi taraf ve kötü taraf bulunmaktaysa, aynı durum devlet için de geçerlidir. Kendine hâkim olan devlet, iyi olan tarafı kötü olan tarafına hâkim olan devlettir. Ölçülülük ve kendine

hâkim olmak budur. Ait olduğu sınıf ve geçerliliği bakımından ölçülülük devleti kuşatan erdemdir. Çünkü o, hem yöneticilerde hem de yönetilenlerde bulunması gereken erdemdir. Platon bu durumu şöyle açıklar:

“Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnızca bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz” (Platon, 1999a:110; 432a).

Adalet<sup>1</sup>, Platon’da yukarıda sayılan erdemlerin sonucu olarak görünmektedir. Adalet, “öteki değerlerle birlikte devletin üstünlüğünü yapan güç”tür (Platon, 1999a:112; 433e). Her bir toplumsal sınıfın gerçekleştirmekle mükellef olduğu erdem kılavuzluğunda işler yapması, yani askerin cesur, yöneticilerin bilge ve herkesin ölçülü olması adalettir. Adalet bu haliyle hem devlette, hem kişide gerçekleşmesi gereken bir erdemdir. Çünkü Platon’a göre adaletli bir devletle adil bir adam arasında adalet bakımından bir benzerlik olmalıdır (Platon, 1999a:112-113; 434d-435a). Bu benzerlik ise şu şekilde kurulur: Nasıl devlette adalet devleti oluşturan sınıfların kendilerine has erdemleri ortaya çıkarmasıyla gerçekleşmekteyse tek bir insan için bu erdemler ayrı ayrı bulduklarında erdem gerçekleşmekte, dolayısıyla o insanın adil olması mümkün olmaktadır. Bu yargı Platon için sorgulanması gerekli olan bir yargıdır: İnsan içinde bu üç erdemi taşır mı yoksa taşımaz mı?

Bu sorunun cevaplanabilmesi için ruhun araştırılması gerekir. Ruh ona göre ilk olarak iki parçadan ibaretmiş gibi görünür: “Biri içimizdeki hesaplayan, düşünen yandır, buna akıl yanımız deriz. Ötekiyse düşünmeyen, sade arzulayan yanımızdır. O, sadece sever, acıklar, susar, coşar, doymak, zevk almka ister” (Platon, 1999a:117; 439d). Buradaki ayırım, insanı iki kısımdan müteşekkil görmektedir. Genel olarak söylendiğinde, bu bakış insanı düşünen ve arzu eden bir varlık kabul etmektedir. Ancak Platon bu ikili

---

<sup>1</sup> Platon’un temel bir erdem gördüğü ‘δικαιοσύνη’ terimi, Türkçedeki farklı *Devlet* tercümelerinde ‘doğruluk’ şeklinde karşılanmaktadır. Bu tercüme Antikçağın değerleri birlikte düşünen yapısı dikkate alınarak, metnin bağlamının bunu gerektirdiği söylenerek ve hatta adaletin de bir tür doğruluk olduğu iddia edilerek birtakım gerekçeler göstermek mümkün olabilir. Fakat bu gerekçeler yetersiz görünmektedir. Çünkü Grekçe içerisinde adalet ve doğruluk terimlerine karşılık gelecek farklı kavramlar bulunmaktadır. Herşeyin ötesinde, metin ahlaki bir zemin dikakte alınmak suretiyle meydana getirilmiştir ve İngilizce tercüme de adalet (justice) terimini kullanmaktadır.

tasnifin bir anlamda eksik olduğunu, insanın başka bir kısmının da bulunduğunu söyler: “Azgınlık (θυμοῦ), kızgınlık (θυμοῦμεθα) diye de bir şey var içimizde” (Platon, 1999a:117-118; 439e). Bu kısım ise ruhun ne akıllı ne de isteyen kısmına dahil edilebilir. Öfkeliilik diye adlandırılabilir bu kısım, ruhun müstakil bir bölümüdür. Dolayısıyla gerçekte ruh üç parçadır.

Ruhun sayılan her üç parçası yukarıda sayılan her bir erdeme karşılık gelir. Ruh ve erdem arasındaki bu paralellik, sonrasında neredeyse hemen her Platon etiği üzerine olan eserde zikredilir ve ruhun parçaları ile erdem arasında ilişki kurulur. Sözelimi Arslan’a (2006:372) göre o, devleti insan üzerinden modellediği için, devleti meydana getirecek sınıfların insanı meydana getiren farklı kısımların organların bir benzeri, paraleli olarak ele alınması gerektiğini düşünmektedir. O halde insan bedeninde yer alan erdemler, devlette belirlenen toplumsal sınıflarda da yer alacaktır. Ruhun kısımları, erdemler ve beden arasındaki ilişki şu şekildedir: Akletme – Bilgelik – Baş; İsteme – Ölçülülük – Mide; Öfkelenme – Cesaret – Yürek. Adalet bunun istisnasıdır. Platon şöyle der: “İçimizdeki yanlardan her biri kendi işini gördüğü vakit biz de kendi ödevini yapan adil (δίκαιός) kişiler oluruz” (Platon, 1999a:119; 441e). Böylece adalet, diğer erdemlerin gerçekleşmesiyle meydana gelen bir erdem olarak tesis edilir.

Burada açıkça görülmektedir ki dört temel Platonik erdem, tek başlarına olmaktan ziyade bir bütün olarak sahip olunduğlarında asıl anlamıyla erdemlilik gerçekleşmektedir. Bu belirleme, *Devlet* diyalogu bağlamında açık bir şekilde söylenebilmekle birlikte, başka diyaloglarda da soruşturma konusu yapılmıştır. Bu durumda gündeme şu problem gelir: Platon’da erdemler birbirleri ile aynı mıdır yoksa birbirlerinden farklı mıdır? Erdemlerin birliği şeklinde ifade edilebilecek bu probleme iki farklı diyalogda, *Protagoras* ve *Yasalar*’da iki farklı cevap bulmak mümkündür.

### **1.3.2. Erdemlerin Birliği Sorunu**

Yukarıda Platon için ideal bir devleti yönetecek olanlar sahip olması gereken nitelikler bakımından erdem üzerinde durulmuştu. Buna karşılık ideal devlet ideal yurttaştan geçeceğinden erdemlerin birliği meselesi üzerinde durmak gerekir. Aynı problem Aristoteles’te de bulunmaktadır. Platon’da erdemlerin birliği, dört erdemle birbirleriyle

olan ilişkileri bağlamında açıklığa kavuşturulmaya çalışılırken bu problem Aristoteles'te bizatihi phronesis terimi tarafından gerçekleştirilmektedir. Yukarıda devletin sahip olması gereken dört erdemi ayrı ayrı her bir insan için gerekli gören Platon, bunun nasıl gerçekleşeceğine dair problemi *Protagoras* ve *Yasalar*'da işlemektedir.

*Protagoras*'daki temel tartışmalardan birisi “erdemın bir bütün ve erdem kabul edilen şeylerin onun bölümleri mi, yoksa erdem kabul edilen nitelikler bir bütüne verilen farklı adlar mıdır” noktasından hareketle yapılır. Diyalogda Sokrates'in tartışmaya giriştiği sofist Protagoras temelde şu tezleri savunur:

a) Edep (αἰδώς) ve adalet<sup>1</sup> (δικαιοσύνη) insanlara Zeus tarafından verilmiştir.

b) Adalet (δικαιοσύνη), dinlilik (όσιότης), ölçü (σωφροσύνη) gibi şeyler bir bütün teşkil ederler ve bu bütüne erdem denir (Platon, 2001b:34; 329c).

Protagoras'ın tezleri erdemlerin Tanrı tarafından insanlara verildiğini ve bir bütün teşkil ettiğini ifade eder. Sokrates erdemlerin kaynağı meselesine değinmeksizin erdem ve erdemi oluşturan tek tek erdemlerle olan ilişkiyi anlamaya yöneliktir: “Erdem bir bütündür de doğruluk, ölçü, dinlilik bu bütünün bölümleri midir, yoksa bu saydığım erdemler bir tek bütüne verilen başka başka adlar mıdır?” (Platon, 2001b:34; 329c). Protagoras önce tek tek erdemleri, genel erdem adlandırmasının bölümleri ve tekil erdemlerin toplamının genel olarak erdeme eşit olduğunu savunur. Ancak ona göre insanların bütün erdemlere sahip olmaksızın tek bir erdeme sahip olmaları mümkündür. Yani bir insanın cesur (ἀνδρειόω) ama adaletsiz (ἀδικαίόω) olması veya adil (δικαίόω) olup bilge olmaması (σοφοὶ δὲ οὐ) ona makul görünür. Buradan hareketle Protagoras, erdemlerin bölümleri arasında benzerlik olmadığını ileri sürmek durumunda kalır. Böyle bir kabul ise Sokratesçi eleştiri sonrasında zor durumda kalır: O halde dinlilik

---

<sup>1</sup> *Protagoras*'ta geçen ‘δικαιοσύνη’, ‘ἀδικαίόω’, ‘δικαίόω’ terimleri sırasıyla metindeki doğruluk, eğri ve doğru terimleri yerine adalet, adaletsiz ve adil terimleriyle karşılanmıştır. Açıktır ki ‘doğruluk’ ve ondan türetilebilecek terimler asli olarak epistemolojik terimlerdir. Platon'un burada tartışma konusu yaptığı ise ahlaki alandır ve onun için bu alanın temel terimlerinde ve dört erdemden biri olan δικαιοσύνη, adalet manasına gelmektedir. Buna karşılık birçok çeviride, özellikle *Devlet*'te ilgili terimin ‘doğruluk’ şeklinde karşılanması söz konusudur.

(ὁσιότης) özü adil (δικαιοσύνη) olmayan bir şeydir ve bunun tersi de geçerlidir. Protagoras bu karşı çıkışın ardından bir parça geri çekilir ve tekil erdemlerin tamamen birbirlerinden ayrı değil de yüzün bölümlerinde olduğu gibi benzer olduğunu savunur. Bu tez de Sokrates için tatmin edici değildir. Ancak o, Protagoras'ın yürütülen münakaşadan hoşlanmadığını düşünerek tartışmanın yönünü değiştirir ve bu tez açık kılınmaz (Platon, 2001b:34-38; 329e-331e).

Erdemler arası birlik, *Yasalar*'da bizatihi 'erdem' kavramından hareketle sağlanmaya çalışılır. Erdem, dört kardinal erdemdir. Bir eylemde eş ölçüde bu erdemler etkide bulunurlar. Yani bu erdemlerin birinin eksikliği ile gerçekleştirilebilecek bir eylemin erdemli bir eylem kabul edilmesi çok da mümkün görünmemektedir. *Protagoras*'da tam manasıyla açıklığa kavuşturulamayan bu problem, *Yasalar*'da bir hükme bağlanır. *Buna göre erdemler hem birbirleri ile aynıdırlar, hem de birbirlerinden farklıdırlar.* Birbirlerinden farklı olmalarının kanıtı, farklı adlarla isimlendirilmelerdir: "Erdemlerin dört türlü olduğunu söylediğimizde, açık ki zorunlu olarak her birinin ayrı ayrı 'bir' olduğunu söyleyeceğiz (Platon, 1998c:217; 963 c). Yine bu erdemlerin insanda meydana gelişi onun melekelerinin gelişimiyle ilgilidir. Platon bu durumu 'cesaret' ve 'pratik bilgelik' için izah eder:

"...yiğitlik vahşi hayvanlarda da görülen ve çok küçük çocukların içinde bulunan korkuyla ilgilidir; çünkü ruh aklın yardımı olmadan doğal bir gelişimle yiğit olur, ama ruhun akıl yürütmeksizin akli başında [phronimos] ve akıllı [nous] olduğu ne görülmüştür, ne görülür, ne de görülecektir: çünkü bu ikisi birbirinden farklı şeylerdir" (Platon, 1998c:218; 963e).

Böylece Platon, yiğitliği bir anlamda duygu gelişimine, phronesis sahibi olmayı ise akli gelişime, yani akli kararlar verebilme yetisinin gelişimine ve ruhun olgunlaşmasına bağlamaktadır. Gerçekte burada vurgulamaya çalıştığı şey, duygu gelişiminin kendi içerisinde gerçekleşebildiği, akli gelişimin ise dışarıdan bir yardım olmaksızın gerçekleşemeyeceğidir. Yani erdemler ancak bir akıl sahibi tarafından geliştirilebilir. Her iki erdem bu şekilde insan için birbirlerinden farklı zeminlerde ortaya çıkması, onların birbirlerinden farklı oldukları anlamına gelir ve bu bakış açısı ile erdemi oluşturan dayanaklar arasında bir ayırım yapmak mümkün görünmektedir. Yani her bir erdem birbirlerinden ayrı ayrı düşünülebilir.

Diğer taraftan erdemler aynı zamanda ‘bir’dirler. Başka bir deyişle erdemli olmak, sayılan Platonik erdemlerin her birine sahip olmak manasına gelir. Herhangi birisine ‘erdemli’ dendiğinde bu dört erdemın söz konusu kişide gerçeklik kazandığı kastedilir. Dolayısıyla dört erdemın her birine ortak olarak erdem denilmektedir: “Yiğitliğe erdem diyoruz, akılı başındalığa [phronesis] erdem diyoruz, öteki ikisine de aynı şekilde: aslında bunların ayrı ayrı şeyler değil, bir tek şey, yani ‘erdem’ olduğunu düşünüyöruz” (Platon, 1998c:217; 963d). Dolayısıyla birbirinden farkı eylem durumları aynı erdem adıyla adlandırılmaktadır. Bu durumun izahı ise çok da kolay değildir. Güçlüğu Platon da ifade eder: “[Her bir erdemın] iki ayrı ad aldıklarını açıklamak zor değil; zor olan, bu ikisinin [yiğitlik ve pratik bilgeliğin] ve ötekilerin niçin bir tek ‘erdem’ adı altında toplandığını söylemek” (Platon, 1998c:217; 963d). Bu güçlüğe karşılık Platon, dört erdemın bir olduğu, yani ‘erdemlerin birliği’ düşüncesini devlet düşüncesinden hareketle açıklamaya çalışır. Ona göre bu dört erdemden daha önemli bir şey yoktur (Platon, 1998c:218; 964b). Bu erdemler öncelikle bir devlet içerisinde yöneticilerin sahip olması gereken niteliklerdir. Bu yüzden yöneticiler, bu erdemlere eksiksiz ve kusursuz bir şekilde sahip olacak tarzda yetiştirilmelidirler. Böylece bir yönetici, devleti sağlıklı yönetmek için görece eşit derecede önemli bu dört erdeme sahip olmak zorundadır ki zaten erdem denildiğinde de anlaşılın cesaret, ölçülülük, pratik bilgelik ve adalettir. Bu açıklama, erdemlerin birliğinin, her bir sınıfta aşama aşama gerçekleştiği düşüncesini uyandırabilir. Bir anlamda yönetici sınıfa kadar olan sınıfların erdemli olabilmesi için, kendilerine has erdemi gerçekleştirmeleri erdem açısından kâfi görünmektedir. O halde koruyucuların bilge olması veya tüccarların cesur olmaları gereksizdir. Ancak yönetim kademesine geldiğinde bu erdemlerin bir bütün olarak ortaya çıkması gerekmektedir ki ideal devlet mümkün olsun. Ancak bu düşünceye ‘bilge olanın, yani yöneticinin yiğit olması neden gereklidir’ şeklindeki bir soru ile karşı çıkılabilir. Bu aslında Empedokles’in ‘benzerler benzerleri çekerler’<sup>1</sup> ilkesine uygun bir durumdur: Yönetici, her bir erdeme sahip olmalıdır ki onlara göre karar verebilsin. Çünkü yönetici bilmediği veya kendisinde bulunmayan bir şeyi yönetemez.

---

<sup>1</sup> Söz konusu ilke şu fragmanda açık bir şekilde görülebilir: “Toprağımızla toprağı görüyoruz zira, suyumuzla suyu / Hava ile de Tanrıca havayı, ateşle yok edici ateşi / Sevgiyi de sevgiyle, somurtkan nefretle de nefreti” (Kranz, 1994:119).

Platon'un erdemlerin birliği hakkındaki değerlendirmelerini, mantıktaki cins – tür ilişkisi bağlamında açıklamak m¼mk¼n g¼r¼nmektedir. Buna g¼re erdem bir cins, cesaret, bilgelik gibi sayılan erdemler de s¼z konusu cinsin t¼rleridir. T¼r, “cinsin altında bulunan ve ¼z bakımından bağlı bulunduğu cinsle kısmen ¼zdeř olan genel kavramdır” (Emiroğlu, 1999:79). Buna g¼re t¼r olarak her bir tekil erdem, cins olarak alınan erdem ile kısmi bir ¼zdeřliđe sahiptir. Diğer taraftan cins, t¼r olmaksızın varolamayacağından, her bir tekil erdem olmaksızın cins olarak erdemi d¼ř¼nmek m¼mk¼n g¼r¼nmemektedir. Bu durumda b¼t¼n erdemler t¼r olmak bakımından birbirleriyle benzerdirler. Hatta “bir cinsten bulunan t¼m ¼zellik, o cinsin altındaki b¼t¼n terimlerinde bulunacağından ve cins için m¼mk¼n olmayan şeyin t¼r için de m¼mk¼n olamamasından” (Emiroğlu, 1999:80) erdemi oluşturan tekil bir erdem yokluğu veya eksikliği, genel olarak cins olan erdem varlığını tartışmalı kılacaktır. Yani cesur; ancak adil olmayan kişinin erdemli olması ř¼phelidir. Buna karşılık “herhangi bir erdem veya birkaç erdem bir araya gelmesi ve erdem olarak kabul edilen herhangi bir t¼r olarak niteliğin kişide gerçekleşmemesi, cins olarak erdem ortaya çıkmasını sağlar mı?” sorusu sorulabilir. Ancak bu soruya en azından y¼netici / devlet adamı kişiliğinde verdiği yanıt olumsuzdur. ¼nk¼ Platon'un s¼ylediđi manada cesur, adil ve ¼l¼l¼; ama phronimos olmayan bir y¼netici tam anlamıyla erdemli olarak kabul edilemez.

Diğer taraftan Platon'dan farklı bir bakış açısından d¼ř¼n¼ld¼đ¼nde, durumun tekilliği açısından herhangi bir t¼r olarak erdem bir kararda baskın rol¼ oynadığı, diğer erdemlerin ise bu durum içerisinde s¼z konusu baskın erdeme g¼re tali veya araçsal konumda olduğu durumlar d¼ř¼n¼lerek erdemlerin birliği meselesine bir cevap getirilebilir. Bu vesileyle farklı adların farklı durumlar için erdem oldukları s¼ylenilerek erdemlerin neden farklı adlar ile ifade edildikleri temellendirilebilir. ¼rneđin bir savaş durumunda ¼ne çıkan baskın erdem savaşçı için cesarettir. Cesaret, diğer erdemlerden bağımsız olarak d¼ř¼n¼l¼rse Homerik atılganlık erdemi gibi duygusal bir tepki olarak ortaya çıkar. Ama diğer erdemler, s¼z konusu savaşılığa eşlik ederse erdem tam manasıyla cesaret adı altında gerçekleşmiş olur.

### 1.3.3. Ölçülülük

Platon'un *Devlet ve Yasalar*'da ortaya koyduğu dört erdem içerisinde diğerlerine göre en çok önem verdiği ölçülülük erdemidir. Hatta Platon'un düşüncesini sorgulayan kimi düşünürler, ölçülülüğün temel erdem kabul edilmesinin mümkün olduğunu ileri sürerler: "Sophrosune, şüphe götürmez bir şekilde Platon'un etik-politik düşüncesinin merkezi kavramıdır" (Rademaker, 2005:1).

Foucault bu merkeziliği ölçülülüğün başka erdem kabul edilen nitelikleri kendi içerisinde barındırıyor olmasına bağlar: "Sophrosune erdemi, daha çok kişinin Tanrılara ve insanlara karşı davranılması uygun olan biçimde davranmasını, yani yalnızca itidalli değil aynı zamanda da inançlı, adil ve cesur davranmasını sağlayan genel bir durum olarak tanımlanır" (Foucault, 2007:167). Böylece ölçülülük, cesaret ve bilgelik başta olmak üzere diğer temel erdemler için temel bir erdem olarak görülebilir. Bu temel olma durumu, söz konusu erdem geniş anlamından, yer yer bilgelik ile eş anlamlı tutulmasından kaynaklanır. Hatta Platon *Devlet*'te ölçülülüğü dört temel erdem içerisinde saydığı yiğitlik (cesaret) ve bilgelik ile karşılaştırır ve daha değerli olarak gösterir:

"Ölçü, yiğitlik ve bilgelik gibi değildir. Bu ikisi toplumun yalnızca bir parçasında bulunur. Bütün toplumu da yiğit ve bilge kılar. Ölçüyse, bütün topluma yayılır. Bütün yurttaşlar arasında tam bir düzen kurar. Aşağı, orta, yukarı, güçlü, güçsüz, zengin, fakir herkes aynı ahenge uyar. İşte bu uyuşmaya ölçü diyebiliriz" (Platon, 1999a:110; 432a).

Burada Platon herkes tarafından paylaşıldığı için söz konusu erdemi 'en önemli erdem' olarak gösterir. Ölçülülüğün yiğitlik ve bilgelikten farklı ve üstün olan tarafı, söz konusu iki erdem azınlıkta bulunması, ölçülülüğün ise bütün bir topluma yayılmasıdır. Çünkü kendisinde ölçülülük olmaksızın yiğitlik ve bilgelikten bahsedilemez. Ölçülülüğün topluma yayılması ise adalet değil de nedir? Böylece adalet erdemi de ölçülülükten doğmaktadır denilebilir.

Adalet bir anlamda her şeyi denk tutmaktır, yani ölçüye vuraktır. Adil olmak ise bu anlamda ölçüyü bütün bir topluma ve hatta evrene yaymaktır. Çünkü adalet, eşitlik espirisiyle gerçekleşen bir erdemdir. Eşitliği nicelik olarak somut düşünmek mümkündür. Fakat eşitlik ve adaletin özdeş kılınmadan her tekil duruma özgü



gerçekleştirilebilmesini mümkün kılacak şey ölçülülükten gelecektir. Çünkü ölçüyü muhafaza etmek dediğimiz şey olmaz ve eşitliğin yanına ölçüyü muhafaza etmeyi koymazsak adalet salt niceliksel bir yapı haline gelir. Yani ölçülülük, eşitliği adalet haline getiren şeydir. Böylece Platon'un erdem anlayışını felsefi zeminde ele alındığı üzere ölçülülük erdemini merkeze almak suretiyle okumak mümkün hale gelir.

Platon, ölçülülüğün ortaya çıkışını Dionysos Şenliklerine dayandırır. Ölçülü olmak, bu şenliklerdeki danslardaki ölçülü danslardan meydana gelmiştir. Doğal akışına bırakıldığı zaman uyumsuz hareketlerden meydana gelen insan dansı, bu şöenlerde haz ve ölçü duygusunu kazanmıştır (Platon, 1998b:36-37; 652d-e). Buna karşılık ölçülülüğün niteliğini Platon için doğrudan belirlemek son derece güçtür. Bu güçlük kavramın farklı bağlamlarda kullanılmasından gerçekleşir ki ileride üzerinde durulacağı üzere, *Kharmides* diyalogu bu durum için önemli bir örnek teşkil eder.

Bu kadar geniş anlamlı bir kavramın Platon tarafından nasıl kullanıldığı, onun bu kavramı ele aldığı diyalog bağlamlarından çıkartılabilir. Diğer taraftan bu kadar değer verilen bir erdemın doğrudan müstakil bir diyalogun konusu olmaktan daha fazla muhtelif diyalogların bazı kısımlarında sorgulama konusu yapılması doğaldır. Nitekim *Kharmides* baştan aşağı ölçülülük konulu bir diyalog olup bundan başka *Gorgias*, *Protagoras*, *Devlet* ve *Yasalar*'da yer yer önemli ölçülülük konuşmalarını barındırırlar. Bundan daha fazla *Kharmides*, diğer diyaloglarından daha önce kaleme alınmıştır. Bunu diğer erdemlerden önce ölçülülük erdemının anlaşılmasını gerekli gördüğü şeklinde anlayabiliriz. Çünkü aynı konu diğer olgunluk ve yaşlılık dönemi eserlerinde de tartışılmaya devam edilmiştir. Dolayısıyla söz konusu erdemın öncelikle bu diyalogtan hareketle incelenmesi yerinde olacaktır.

Diyalogda Sokrates, Kharmides ile ölçülülüğün ne olduğu üzerine münakaşaya girişir ve girişilen münakaşada ölçülülüğün dört ayrı tanımını verir.<sup>1</sup> Birinci tanım şu

---

<sup>1</sup> *Kharmides* çevirilerinde diyalogun temel konusu olan "sophrosune" kavramını farklı terimlerle karşılanmıştır. N.Ş. Kösemihal çevirisinde kullanılan terim "bilgelik"tir. Eserin çevirmeni N.Ş. Kösemihal bunun gerekçesini, bu terimin "aklı başında insandan başlayarak en yüksek erdeme erişmiş insana kadar hepsini içine alan çok geniş anlamlı bir terim" olmasına bağlar. Zimnen, bu geniş anlamı verdiği için 'bilgelik' terimi tercih edilmiştir. Eserin bir başka çevirmeni T. Gökçöl, durumu bir dipnotla açıklar: "Bilgelik, 'ölçülülük', 'ılımlılık', 'itidal' anlamında kullanılıyor" (Platon, 1999b:53). Bir başka çeviri

şekildedir: “Ölçülülük her şeyi –yollarda yürümek ve konuşmak ve diğer her şeyi benzer bir tarzda yapmak gibi– düzenli ve dingin bir şekilde yapmaktır” (Plato, 1997c:645). İkinci tanımda ölçülülük, alçakgönüllülük ile karşılanır: “Bana öyle görünüyor ki ölçülülük insanları utangaç ve çekingen hale getirmektedir ve bundan dolayı zannediyorum alçakgönüllülük, ölçülülük gerçekten ne ise o olmalıdır” (Plato, 1997c:647). Üçüncü tanım ise “ölçülülük birinin kendi işine dikkat etmesidir” (Plato, 1997c:647). Son olarak “aslında ölçülülüğün ne olduğuna ilişkin olarak aşağı yukarı söyleyebileceğim şey kendini bilmektir” (Plato, 1997c:651). Platon’un Sokrates etkisinde kalarak yazdığı bu eserde, ölçülülük üzerine verilen her bir tanım çeşitli şekillerde çürütülür ve kavram hakkında kesin bir belirleme yapılmaksızın diyalog son bulur. Burada Platon, kavramın belirlenmesinde dört farklı anlamı işaret eder. Platon’un tanımlarında Readmaker’ın (2005:6) da belirttiği gibi beş kullanım söz konusudur: Dinginlik (quitness), utanma (shame), birinin kendi işlerini kendisinin yapması (doing one's own things), kendini bilmek (self-knowledge) ve arzuların kontrolü (control of desires). Bu tanımlamalar, sırasıyla *Kharmides*’te yapılan bir, iki, üç ve dördüncü tanıma denk düşmekte, son tanımda ise kendini bilmeye arzuların kontrolü eklenmiş görünmektedir. Söz konusu tanımlamalar, kesin ve bağlayıcı bir tanım getirmemenin ve ele alınan kavramın zengin bir anlam içeriğinin olduğunu göstermenin ötesinde, hep birlikte düşünüldüğünde bir insan tasavvuru da ortaya koyar. Buna göre ölçülü insan, ilk olarak kendi kendine yetebilen, kendisini bilen, bu yönüyle de arzularını kontrol altında tutabilen, utanma ve dingin olma vasıflarına sahip insandır. Burada söz konusu olan vasıflar herhangi bir sosyal sınıfa özgü düşünülemez. Her sınıftaki kişi için gerçekleştirilebilecek vasıflardır.

Tüm bu anlamlar dâhilinde bir başka tartışma *Gorgias*’ta Sokrates ile sofist Kallikles arasındadır. Diyalogta Sokrates ölçülülüğü bir değer kabul ederken Kallikles karşıtını savunur. Burada tartışma ‘kendini gütmek’ (Platon, 1997d:78; 491d) veya ‘kendini

---

M.Bayram Mısır tarafından yapılmıştır ve o çeviri ile ilgili şu açıklamayı verir: “Çeviride İngilizce metin esas alındığından, İngilizcede de tam olarak karşılanamayan ‘sophrosyne’ metinde yer yer ‘ölçülülük’, ama çoğunlukla ‘kendini bilme’ olarak Türkçeleştirilmiştir” (Platon, 2007b:145). Buna karşılık hemen hemen bütün İngilizce tercümelere ‘sophrosune’ terimine karşılık olarak ‘moderation’ (ölçülülük) terimi kullanılmaktadır. Bilgelik ise Platon’da Grekçe ‘sophos’ terimi ile karşılanır. Özellikle *Yasalar*’da dört erdem içerisinde adı geçen her iki erdem de yer alır. Bu yüzden Platon’un *Kharmides* diyalogunun konusu bilgelik değil, ölçülülük olarak kabul etmek kanımızca daha yerinde olacaktır.

idare etmek (rule himself)” kavramlarından doğar. Sokrates bu kavramın ne olduğunu kendisine soran Kallikles’e “ölçülü ve kendine hâkim olmak; zevklerinde ve tutkularında kendini gütmek” (Platon, 1997d:78; 491d-e) cevabını verir. Dolayısıyla Sokrates’e göre ölçülülük, kendine hâkim olmak ile eş anlamlıdır ve hazlara egemen olmayı içerir. Bundan sonraki tartışma ölçülülüğün iyi veya kötü bir şey olup olmadığı yönünde gerçekleşir. Sofist Kallikles ölçülülüğü fena bir şey olarak nitelendirmektedir. Bunun gerekçeleri ise şu şekildedir: Ölçülülük tutkuları bastırmak suretiyle insanın yetkinliğe ulaşmasını ve iyi yaşamasını engeller. Ölçülülüğü övenler ya tabiatın daha zengin yarattığı kimseleri bağlamak isteyenler ya da kendi tutkularını besleyemeyenlerdir. Buradan hareketle Kallikles bir ahlaki yaklaşım geliştirir: “Taşkınlık ve ahlak gevşekliği, tam olursa erdem ve esenliktir” (Platon, 1997d:79; 492c). Tartışmanın merkezi hazzın değerine ve bu değere etkisi bakımından ölçülülüğün yerine ilişkindir. Sokrates ölçülülüğün değerini kanıtlayabilmek için iki masala müracaat eder. Buna göre ruhumuzda tutkuların bulunduğu yer kolayca kandırılabilen ve kararsız bir doğaya sahiptir. Bir Sicilyalı, insanın bu yerini söz konusu doğasından ötürü delik bir fıçıya benzetir. Yani böyle bir insanın tutkularını her ne yaparsa yapsın tatmin edebilmesi mümkün değildir. Sokrates ikinci masalda ölçülü ve ölçüsüz hayatları birçok fıçıları bulunan iki adamın haline benzetir. Ölçülü hayata benzetilen fıçılar sağlamdır ve doldurulduktan sonra içine bir şey konulmasına gerek yoktur. Ölçüsüz hayata benzetilen fıçılar çatlak ve delik olduklarından yine ilk örneğe benzer şekilde, tatmin edilmesi mümkün olmayan bir hayata işaret ederler. Sokrates’in örnekleri Kallikles için ikna edici değildir. Ona göre ise “hayatın tadını yapan onu elden geldiği kadar çok doldurmaktır” (Platon, 1997d:80-83; 493a-494b). Bu tartışmada Sokrates’e göre Kallikles’in problemi veya hatası “hoş ile iyiyi özdeş kılmak; hoş, ama iyi olmayan şeyler bulunduğunu düşünmemek”tir (Platon, 1997d:83; 494e-495a).

*Gorgias*’ta Sokrates’in ölçülülüğe ilişkin bir başka belirlemesi, ölçülülüğün ruhun bir özelliği olmasına yöneliktir. Bu düşünceye ulaşılmasını sağlayan ise erdemi düzen olarak düşünmesidir. Yani “herhangi bir eşya, vücut, ruh, hayvanın yalnız kendinde bulunan bir erdem, ona tesadüf eseri, tam bir halde gelmez. Her birinin tabiatına uyan bir düzen, doğruluk ve nitelikten gelir” (Platon, 1997d:104;506c-d). O halde ruhun da tabiatında olan bir düzenlilik vardır. Bu kendi doğallığında düzen, toplumsallığa

taşındığında ise ölçülülüktür. Ölçülü ruh<sup>1</sup> (σώφρων ψυχή) iyidir (Platon, 1997d:105; 507a).

Bu belirlemeden sonra Sokrates söz konusu ‘ölçülü ruh’ un niteliklerini açıklar:

“[Ölçülü] adam Tanrılarla insanlara karşı ödevlerini yerine getirir, çünkü bunu yapmazsa [ölçülü] olmaz. (...) Başkalarına ödevlerini yerine getirmekle doğru ve Tanrılara ödevlerini yapmakla kutsal işler yapmış olur. (...) Bundan başka elbette ki cesurdur. Çünkü aranması da kaçınılması da gerekmeyen bir şeyi araması veya ondan kaçması ölçülü bir adama vergi değildir. O yalnız ödevi ile ilgili insan ve şeyleri, zevklerle acıları arar veya onlardan kaçır, ödevine kuvvetle sarılır. (...) Esen olmak isteniyorsa, kendinin ve devletin bütün gayretini doğruluk ve [ölçülülük] üzerinde toplamalı, her işini bunlara göre görmeli, kendini tutkularına kaptırıp onların uğruna bir haydut hayatı yaşamaktan kaçınmalı. (...) Bilginler, Kallikles, gök ile yer, Tanrılarla insanlar, dostluk, kurulmuş düzene uygunluk (σωφροσύνη), ve doğruluk (δικαιοσύνη) ile birbirlerine bağlıdır derler, bunun için de dostum, bu dünyaya düzensizlik ve karışıklık değil, düzen (κόσμος) adını verdiler” (Platon, 1997d: 105-106; 507b-508a).

Platon’un son cümlelerinden başlanacak olursa dünya bir kosmos, yani düzendir. Bu düzeni sağlayan şey ise ölçü ve adaletin birbirlerine uygunluğudur. Başka bir deyişle ölçülülük adaleti, ölçülülük ve adaletin birbirine uyumu da düzeni meydana getirmektedir. Tüm bu sürecin başlayabilmesi için insana düşen birinci ödev, ölçülü olmaktır. Ölçülü olmak ise birtakım şeyleri yapmayı veya birtakım şeylerden sakınmayı gerektirir. Bunlar yukarıda şöyle ifade edilmektedir:

- a) Tanrılara karşı görevlerini yerine getirmek,
- b) Başkalarına karşı görevlerini yerine getirmek,
- c) Cesur olmak,
- d) Ödevinin kendisine yönelik yüklediği sorumlulukları yerine getirmek,

Bu alıntı ölçülülüğün temel bir erdem olmasını ve merkezi bir konum dâhilinde okunabileceğini meşrulaştırmaktadır. İkinci olarak ölçülülük bedensel hazları kontrol

---

<sup>1</sup> Orijinal metinde geçen “σώφρων ψυχή” şeklindeki ifade Türkçedeki Reyhan Erben tercümesinde ‘uslu ruh’ (Platon,1997d:105; 507a); Donald J. Zeyl’in tercümesinde “self-controlled soul / kendini tutma, kendine hâkim olma” (Plato, 1997b:851; 507a) şeklinde karşılanmıştır. Buna karşılık söz konusu ifade ‘σώφρων’ teriminin ‘σωφροσύνη’ ile bağlantısı dikkate alınarak ‘ölçülü ruh’ şeklinde de karşılanabilir. Bu şekilde karşılama için bak.: (<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0177:text%3DGorg.:section%3D507a>).

eden bir erdem olmanın ötesinde ruhsal bir erdeme de işaret etmektedir. Bu ruh durumu, kişinin kendi içerisinde bir hesaplaşma veya kapalılık ile sınırlı olmayıp çevresindekileri ve bütünüyle de devleti dikkate almaktadır. Son olarak ölçülü insan aynı zamanda cesur olmalıdır. Homerik dönemin temel erdemi olan cesaretin Platoncu anlayışta ölçülü bir insanın sahip olması gereken bir nitelik olarak belirtilmesi, söz konusu erdemın merkezi erdeme bağılı bir başka erdem olarak varlığını devam ettirmesinin göstergesidir.

Sophrosune yani ölçülülük, Platon'da temel bir erdem olarak ortaya konulmakla birlikte, phronesis de diyaloglarında sıkça üzerinde durulan bir kavram olarak karşımıza çıkar.

#### **1.3.4. Platon'da Phronesis ve Sophia ile Mukayesesi**

Platon'un metinlerinde phronesis terimi birbirinden farklı anlamlarda kullanılır. Bundan daha fazla bu kavramın doğrudan kardinal erdemlerden bir olup olmadığı *Devlet* ve *Yasalar*'daki kullanımları nedeniyle tartışma konusudur. Fakat terimin kullanıldığı yerlere dikkat edildiğinde farklı konuların nesnesini adlandırdığı görülür. Nitekim phronesis, Platon'da 'anlamak, bilmek, bilgelik, ideaların teması' gibi karşılıklar dâhilinde bir kullanıma sahiptir. Bu çeşitlilik, phronesis terimi için Platon bağlamında tek bir karşılık bulunmasını güçleştirir.

O, kavramın tanımını *Kratylos*'ta yapar: "Phronesis, gerçekten de, düşünce, hareketin ve akışın zihin tarafından kavranmasıdır. Onu, hareketin yardımcısı olarak da anlayabiliriz. Her halükarda, o, hareketle ilişkilidir<sup>1</sup>" (Platon, 2000a:66-67; 411c-d). Burada phronesis, adeta Herakleitosçu oluş sürecinin anlaşılmasına ve bu anlaşılmaya da kişinin eşlik etmesine işaret eder. Hatta Platon'un ele aldığı şekliyle phronesis, Herakleitos'un yaklaşımına göre daha önemli bir kavram olarak yorumlanmış görünmektedir. Biraz daha ileri gidildiğinde logos ile phronesis birbirine

---

<sup>1</sup> Kratylos diyalogunda birçok kavramın etimolojisine ait malumat ile karşılaşmak mümkündür. Fakat bu etimolojilerin genelde yanlış olduğu iddia edilir ki Ökten bu durumu 'sophrosune' (ölçülülük) kavramı için gösterir (Ökten, 2002:324, dipnot 66). Phronesis için de böyle bir durumdan söz etmek mümkün görünmektedir. Çünkü Platon'un yaptığı tahlili haklı kılacak veya gerekçelendirecek herhangi bir çalışma bulunmamaktadır.

benzeştirilebilir. Çünkü oluşun yasası logosa sahip olan kişinin düşünce ya da eylemleriyle oluşa iştiraki söz konusudur. Yine bu tanım, “hareketin ve akışın kavranması” vurgusuna dikkat edildiğinde Platon’un terimi epistemolojik temelli kullandığını da göstermektedir.

*Kratylos*’taki görüşün daha somut bir ifadesi, *Menon*’da erdemın sorgulanması yapılırken ortaya konulur. Platon, “bilmek erdemdir” şeklindeki Sokratik görüşü bu diyalogda ele alıp işler ve phronesis, bilgelik ile eş anlamlı olarak kullanılır. Burada Sokrates söz konusu teze ulaşılmasını şöyle bir akıl yürütmeyle gerçekleştirir:

“Bir insana yalnızca bilginin öğretildiği açıktır” (Platon, 2007a:98; 87c).

“Eğer bilgi ise, erdemın öğretilebileceği açıktır” (Platon, 2007a:98; 87c).

“Eğer bilgi bütün iyileri kapsıyorsa, o zaman erdemın bilgi olduğunu düşünmekle haklı olacağız” (Platon, 2007a:99; 87d).

“Bizi iyi yapan şey erdemdir” (Platon, 2007a:99; 87e).

“Erdem iyi olduğuna göre faydalıdır” (Platon, 2007a:99; 87e).

“Bizim için faydalı olan şeyler doğru kullanıldıklarında faydalı, doğru kullanılmadıklarında zararlıdır” (Platon, 2007a:1000; 88a).

“İnsan ruhunun üstlendiği veya katlandığı her şey, bilgeliğin rehberliği altında olduğu zaman mutluluğa, sağduyudan yoksun kaldığında da felakete götürür” (Platon, 2007a:100; 88b).

“O halde erdem, ruhun faydalı olmaması mümkün olmayan bir niteliğiye, onun bilgelik [phronesis<sup>1</sup>] olması gerekir” (Platon, 2007a:100; 88c).

Görüldüğü üzere phronesis bilgelik erdeminden başka bir şey değildir. *Menon*’daki akıl yürütmeye dikkat edildiğinde bilgi, erdemın bilgisi olduğunda iyi ve faydalı, erdem de bilgelik (phronesis) olduğundan kazanılması gerektir. Bu durumda erdem bilginin gayesi değil, tersine bilgelik erdemlerin bilgisiyle ulaşılacak gayedir.

Bir başka diyalogunda Platon bilgi-phronesis için şu belirlemede bulunur: “Her şeyi elde etmede ve kullanmada bilgi (phronesis) galiba, yalnız başarıyı değil, fakat iyi kullanmayı da öğretir” (Platon, 1997e:27; 281b). Hatta bu anlayış, bilgeliğin sadece teorik zeminde kalmayıp pratiği kapsadığını da iddia eder. Böylece Platon phronesis

---

<sup>1</sup> Bu diyalogta Taylor’un (2002:83) belirlemesine göre bilgi ya da bilgelik birbirlerinin yerine geçebilir. Dolayısıyla buradan hareketle Platon’un ‘bilgi’ ve ‘bilgelik arasında bir ayırım gözetmediği söylenebilir. .

erdemın temel koşulu yapmakta ve erdeme ulaşılabilmesi için bilgi veya bilgeliği (phronesis) ön koşul olarak görmektedir.

Phronesis'in türediği 'phren' çatısından meydana getirilen terimlerin bazıları bilgisel içeriklidir. *Devlet*'te bu terimlerden 'anlama' ve 'bilme', bilgi sürecinin anlatıldığı pasajlarda açık bir şekilde görülebilir:

a) Anlamak (özellikle 582a: "İnsanın yargısında aldanmaması için neler gerekir? Görme (ἐμπειρία), anlama (φρονήσει) ve düşünme (λόγῳ), değil mi?" ve 582d: "Bilgiye anlamayı (φρονήσει) katmak da yalnız onun [görgünün] en iyi amacıdır").

b) Bilmek (özellikle 505b: "Sence, iyi olmayan bir şeyi elde etmekte, iyiyi bilmeden her şeyi bilmekte (phronein), iyi ve güzel hiçbir şeyi bilmemekte (phronein) bir fayda var mıdır?" ve 505c: "Bir yandan bize iyinin ne olduğunu bilmiyorsunuz derler, bir yandan da iyinin ne olduğunu biliyormuşuz (phronein) gibi konuşmazlar").

Yukarıdaki kullanımlara dikkat edildiğinde 'phren' kökünden türetilen terimler için Türkçe'de verilen karşılıklar ilk planda bilgi karakterli görölse de amaçlanan yaşantıyı öne çıkarmak olduğu söylenebilir. Özellikle (582d) dikkate alındığında phronesis bilgi ile keskin bir şekilde aynı tutulmaktadır. Fakat bunlar yetkinlik bakımından birleştirilmesi gereken niteliklerdir. Diğer bir taraftan phronesis teriminin (505b)'deki kullanımını epistemik karakterlidir. İfadenin kendisine yaşantıyı ekleyebileceğimiz bir bağlam görünmemektedir. Fakat (505b) içinde yer alan "iyiyi bilmeden her şeyi bilmek" etkinliğinin faydasızlığı vurgulanmakla bilgi ile yararın ayrıştırılması gerekliliği anlayışı öne çıkarılabilir. Bu da anlama bağlamında söylediklerimize yakınlaşmamızı sağlar. Diğer bir deyişle phronesis Platon için sadece zihinsel bir etkinlik değil, aynı zamanda bir eylemdir. Buna göre, özellikle *Menon* ve *Devlet* diyalogları bağlamında bakılacak olursa Platon'un phronesis açık bir şekilde pratiği de kapsama iddiasında olan epistemolojik bir zeminde kullandığını iddia etmek mümkün hale gelir.

Platon, kardinal erdemlerin sayısı ve ne oldukları konusunda üçünün –adalet, cesaret ve ölçülülük–açık ve tutarlı bir yaklaşım sergiler. Bununla birlikte son kardinal erdem için aynı şeyleri söylemek çok da mümkün görünmemektedir. Zira o, söz konusu erdemlerin dökümünü yaptığı son dönem iki diyalogunda farklı iki kavramı kullanır. Yukarıda

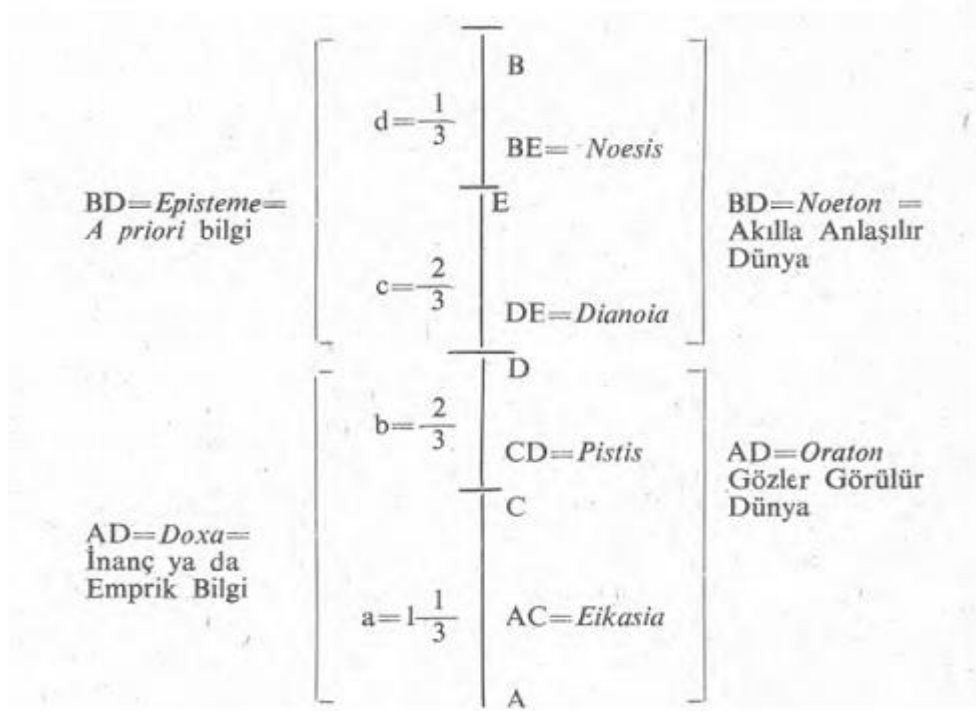
görüldüğü üzere *Devlet*'te geçen kavram 'sophia' iken, aynı erdem *Yasalar*'da 'phronesis' terimi ile karşlanır. Bu durumu her iki diyalogun yazılış bağlamından hareketle açıklamak mümkün görünmektedir. Buna göre *Devlet*, ideal bir sosyal düzen arayışıdır ve bu arayışa söz konusu ideallığın teoria'sı eşlik eder. Diğer taraftan *Yasalar*, ideal devlet arayışından bir ölçüde vazgeçildikten sonra yazılmıştır. Diyalogda aranılan ise ideal bir devlet arayışından ziyade pratikte gerçekleşen hayatın reel yasalarını tesis etmektir. Bu haliyle, her iki diyalogda sırasıyla sophia ve phronesis terimlerinin kullanılmasını açıklamak makul gibi görünmektedir.

Bir başka açıdan, daha önce belirtildiği üzere, her iki kavram da bilgeliğe ve bilgeliğin teorik ve pratik yönlerine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla bu yaklaşım, S. Broadie tarafından da belirtildiği gibi (Broadie&Rowe, 2002:47) Platon'un felsefesinde 'sophia' ile 'phronesis' arasında bir ayırım yapılmaksızın kullanıldığının kanıtı olarak görülebilir. Böylece Platon, yaşadığı dönem içerisinde bilgelik olarak nitelendirilebilecek phronesis kavramını çok da fazla özen göstermeden veya kavramın dönem içerisinde her iki karşılıkla kullanılmasından birbirinin yerine kullanmıştır. Buradan hareketle, Platon'da bilgeliğin bilmeye yönelik ve uygulamaya yönelik şeklinde Aristoteles'de tezahür eden ayırımı bulunmamaktadır.

Platon'un metinlerinden hareketle phronesis kavramının epistemolojik bir zeminde kullanıldığı yukarıdaki alıntılardan hareketle açık görünmektedir. Bu durumda, Platon'un bilgi çeşitlerini ele aldığı *Devlet*'in V. kitabını ele almak ve bu bilgi türleri içerisinde phronesisin yerini belirlemek gerekir. Platon burada bilgileri önem derecesine göre sınıflandırır: "Bilginin ilk bölümüne bilme (noesis) diyelim, ikincisine çıkarma (dianoia), üçüncüsüne inanma (pistis), dördüncüsüne varsayma (eikasia), ilk iki bölüme birden kavrama (episteme), son ikisine de sanma (doxa) diyelim" (Platon, *Devlet*, 533e-534a). Genel olarak görünüş – gerçeklik dikotomisinden hareket eden Platon, akıl ile bilinebilecek dünya ile duyuyla bilinebilecek dünyayı birbirinden ayırır ve onların farklı ontolojik statülere sahip olduğunu belirterek farklı bilgi çeşitlerine meşruiyet kazandırır. *Devlet*'teki ünlü mağara benzetmesinin, bu durumun ifadesi olduğu söylenebilir. Bu benzetmeden hareketle bilgi söz konusu olduğunda Platon'un 'bölünmüş çizgi analogisi' meydana gelir:



**Şekil1:** Platon'un bölünmüş çizgi analojisi



**Kaynak:** (Cevizci, 1994:36)

Analojide de görüldüğü gibi noesis ve dianoia epistemeyi, eikasia ve pistis de doxa'yı meydana getirir. Her bir bilgi türünün nesnesi birbirinden farklıdır. Burada önemli olan noesis'tir ve onun nesnesi idealar âleminin kendisidir. *Devlet*'teki bu bilgi betimlemesine ve betimleme içerisine phronesis dâhil edilmemesine karşılık, farklı iki diyalogda, *Phaidon* ve *Philebos*'ta Platon bize ideaların bilgisini verecek bilgiyi ortaya koyarken, Cevizci'nin de ifade ettiği gibi 'phronesis' kavramını kullanır. *Phaidon*'da Platon idealar âleminin niteliğini şu şekilde ifade eder:

“Ancak ruh araştırmasını salt kendi başına yaptığı zaman, öte dünyaya, saf, ezeli-ebedi, ölümsüz ve durağan varlığın dünyasına geçer ve ruh ne zaman kendi başına kalmayı başarabilirse, mutlak varlıkla olan yakınlığından dolayı hep onunla birlikte olur; kendileri değişmez olan şeylerle temas içinde olduğu için, ruhun sallanıp durma hali sona erer ve o bu gerçekliklerle olan ilişkilerinde hep durağan ve değişmez kalır. Ruhun bu haline de temaşa<sup>1</sup> ya da bilgelik [φρόνησις] adı verilir, değil mi?” (Platon, 1995:48-49; 79d).

<sup>1</sup> Buradaki 'temaşa' sözcüğü metne yorumlanarak eklenmiş görünmektedir. Metnin aslı ve İngilizce tercümesi şu şekildedir:

Burada Platon, gerçek olan bilginin idealar âleminde olduğunu belirtmektedir. Bu âlemin bilgisine ulaşan bir ruh, artık bilgiyi değişmenin hâkim olduğu görünüşler âleminde aramaktan vazgeçecektir. Çünkü gerçeğin bilgisine ulaşmıştır. Bu duruma ulaşan ruhun etkinliği ise bilgeliktir. Cevizci'ye göre "Platon ruhta, phronesis ya da episteme adı verilen zihin halinin ortaya çıkabilmesi için zorunlu koşul, söz konusu zihin halinin saf, her zaman var, ölümsüz ve değişmez olan bu varlıklar, yani İdealar hakkında olması olduğunu çok açık seçik bir biçimde belirtir" (Cevizci, 1994:72-73). Dolayısıyla burada belirtildiği şekliyle phronesis herhangi bir bilgi veya bilme türü değil, bilginin yöneldiği gerçek alanı, yani idealar evrenini kavramış kişinin içerisinde olduğu durumdur. *Philebos*'ta phronesisin idealar âleminin bilgisine yönelmişliği bir kez daha ortaya konulur:

"SOKRATES.- Zeka [nous] ile bilgeliğin [phronesis] adları, en güzel ve kutsal adlar değil midir?

PROTARKHOS.- Öyledir.

SOKRATES.- O halde bu adları konusu gerçek varlık olan düşüncelere verecek olursak, doğru hareket etmiş oluruz, değil mi?

PROTARKHOS.- Şüphesiz" (Platon, 1997f:114; 59d).

*Philebos*'da kabul edilen 'en güzel ve kutsal adlar' olma durumu *Yasalar*'a da yansır ve artık burada ele alınan bilgelik (phronesis) kavramı Tanrısal bir yapıdadır:

"İyi şeyler ise iki türdür: İnsansal iyiler, Tanrısal iyiler; birinciler Tanrısal olanlara bağlıdır ve bir kent daha önemli olanları elde ederse, daha önemsiz olanları da kazanır, yoksa her ikisinden de yoksun kalır. Önemsiz olanlar içinde ilki sağlık, ikincisi güzellik, üçüncüsü de koşu ve bütün öteki beden hareketleri için güç, dördüncü olarak ise zenginlik, ama kör zenginlik değil, sağduyu ile bir arada gitmesi koşuluyla keskin görüşü olan zenginlik; Tanrısal iyilerin en önde geleni akıllı başındalık (phronesis), ikincisi usla birlikte giden ölçülü bir ruh huyu, üçüncüsü bu ikisinin bu yiğitlikle bir araya gelmesiyle oluşan adalet, dördüncüsü de yiğitliktir (Platon, 1998b:10; 631c-d).

Platon'un *Yasalar*'da 'iyi şeyler' üzerine yapmış olduğu belirlemeler, phronesis açısından ele bakıldığında yukarıda da ele alınan iki diyalogla, *Philebos* ve *Phaidros* ile paraleldir. Söz konusu pasaj, phronesis 'Tanrısal iyi' kabul etmektedir. Yapılan

---

"καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται"

(<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plat.+Phaedo+79d&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0169>); "(...) and this condition of it is called 'wisdom', is it not?" (Plato, 1997d:70; 79d).

Tanrısal-insani iyiler ayrımında Tanrısal iyiler, yani phronesis, sophrosune, androia ve dikausune açıkça kardinal erdemleri göstermektedir ve görüldüğü üzere ilk sayılan erdem sophia değil phronesistir. Burada Platon, birincil (Tanrısal) ve ikincil (insani) iyiler arasında bir ayırım yapmakta ve ikincil iyileri birincil olanlara tabi kılmaktadır. Diğer taraftan dikkat çekici bir husus, adaletin formülasyonunda meydana gelen değişimdir. *Devlet*'te diğer üç erdem sonucunda görülen adalet, burada pratik bilgelik ile ölçülülüğün birlikteliği olarak görülmektedir. Bu da Platon'un son dönemlerinde cesaret erdemine verdiği değerin azaldığının göstergesi olarak okunabilir.

Phronesisin ahlaki içeriğine ilişkin yoğun bir belirleme olmasa da kimi diyaloglarda Platon'un birtakım belirlemeleri ile karşılaşmak mümkündür. Bunlardan birincisi Sokrates üzerinden örneklendirilir. *Kriton*'da Sokrates'in ölümüne mahkûm edilmesinden sonra Kriton ile diyalogu ele alınır. Diyalogda Kriton, Sokrates'i hapisten kaçması için ikna etmeye çalışır. Kriton bütün servetini Sokrates'in kaçması için harcamaya hazırdır, aynı şeyi düşünen Simmias başka gibi dostları da vardır. Hatta istediği takdirde onu başka bir yere (Teselya) kaçırmayı göze almışlardır (Platon, 2007c:51-52; 45a-46a). Fakat Sokrates bu isteğe karşı çıkar ve bu karşı çıkış 'phronimos' kavramına bağlanmış görünmektedir. O, Kriton'un teklifini değerlendirir:

“Sevgili Kriton, eğer amacın doğruysa azmin paha biçilmez; fakat yanlışsa, azmin ne kadar büyükse o kadar da tehlikeli, dolayısıyla şimdi senin dediklerini yapmalı mıyım yoksa yapmamalı mıyım bunu değerlendirmeliyiz. Ben her zaman akıl tarafından yönetilmesi gereken ve yönetilen varlıklardan biriyim, hangisi bana daha akıllıca gelirse o benim için en iyisidir, bu talihsizlik başıma geldi diye kendi sözlerimi inkâr edemem, şimdiye kadar yücelttiğim ve kutsadıklarımı hala yüceltiyorum, seninle kesinlikle aynı fikirde değilim: Hayır, çoğunluğun gücü bizi hapse atsa, mallarımızsı haczetse, öldürse, bizi çocuklar gibi korkutsa bile (Platon, 2007c:52-53; 46b-c).

Sonrasında ise bu durum analiz edilirken Kriton'a sormuş olduğu “erdemlinin fikirleri iyi ve erdemli olmayanlarınkiler kötü, değil mi?” (Platon,2007c:53, 47a) belirlemesi Sokrates'in içerisinde olduğu durumda karar verecek olanın phronimos olduğunu göstermektedir. Nitekim yukarıdaki alıntıda ‘erdemli’ ve ‘erdemli olmayan’ şeklinde karşılaşılan sözcükler sırasıyla phronesis sahibi olmayı ve olmamayı ifade eden ‘φρονίμων’ ve ‘ἀφρόνων’ terimleridir. Burada Sokrates adeta onun nasıl eylemde bulunması gerektiğinin sınırlarını çizer, hatta bu sınırları ‘doğru eylem hangi durumda

olunursa ve sonuçları her ne olursa –ölüm bile– gerçekleştirilmelidir’ noktasına taşımaktadır. Eğer Sokrates-Platon ilişkisinde Platon’un gençlik dönemi diyaloglarında Sokrates’in kendisi için konuştuğu düşüncesi hatırlanacak olursa, Sokrates’in bir anlamda phronimos terimini “her durum ve koşul için erdemini kendisine buyurduğunu gerçekleştirmek” gibi ahlaki bir manada kullandığını söylemek mümkün hale gelir. Fakat söz konusu Sokratik kullanım, genel olarak Platon’da görüldüğü üzere tam manasıyla benimsenmemiş, Platon farklı bağlamlar için phronesis ve phronimos terimlerini kullanmıştır.

## BÖLÜM 2: ARİSTOTELES ETİĞİNDE PHRONESİS

### 2.1. Aristoteles'te Ahlakın Yeri

Aristoteles'e göre ilk felsefe “varlık olmak bakımından varlığın bilimi” (Aristoteles, 1996:291; 1025b) olarak ortaya ifade edilir. Bu tanım, doğrudan felsefenin uğraş alanını belirleme iddiasında olmakla birlikte, kendisinin de belirttiği gibi yeterli derecede kuşatıcı değildir. Bu yetersizliğin sebeplerini muhtelif şekillerde ortaya koymak mümkün olduğu gibi öncelikle varlık kavramının çok farklı bakış açılarından ele alınabilmesinde aramak mümkündür. Söz konusu çok anlamlı yapının tek bir tarzda çözümlenmesi çok da mümkün görünmemektedir. Çünkü en azından epistemolojik bakımdan bilme etkinliğinin nesnesi varlık olduğundan, farklı bilme türleri olacaktır. Bu durumda da varlığa farklı perspektiflerden yaklaşmak mümkün görünmektedir. Bu farklı yaklaşım tarzları da farklı bilim alanlarını oluşturur. Söz konusu farklılığa alan ya da konu farklılığını eklediğimizde de çeşitlenme artar. Aristoteles konu ve yaklaşma farklılıklarından hareket ederek farklı bilimlerin mümkün olduğunu ileri sürer. O, söz konusu bilme türlerini üç ana başlıkta toplar: Prodüktif / Poetik bilimler, Pratik bilimler, Teoretik bilimler (Aristoteles, 1996:291-292 ve 462; 1025b ve 1064a).

Bilimleri birbirlerinden ayıran farklı ölçütler ortaya koyma çabası, her zaman düşünce etkinliğinin uğraştığı bir problem alanı olmuştur. Aristoteles'in bu probleme iki eserinde, hem *Topikler*'de hem de *Metafizik*'te bir çözüm getirme arayışı açık bir biçimde görülebilir. Buna göre o, bilimleri birbirinden ayıran ölçütün onların işi veya fonksiyonu olduğunu düşünür ve söz konusu iş veya fonksiyonun ne olduğunu belirleme ile sorgulamaya başlar. Ona göre “her özel bilim, bildiği konularının her biri ile ilgili bazı ilkeler ve nedenleri araştırır” (Aristoteles, 1996:462, 1064a). Böylece farklı bilim alanlarının olma nedeni, farklı konulara sahip özel bilim dalları ve bu alanların kendilerine özgü ilke ve nedenlere sahip olmalarından kaynaklanır. Kısaca dendiğinde her bilimin kendine özel bir varlık alanı ve kendisiyle çalıştığı ilke ve nedenleri bulunmaktadır. Aristoteles bu ayrımı temel olarak insanın üç temel yönelimi -bilme, eyleme, yaratma- için düşünür. Bu yönelimler de konu olarak üç farklı alanın

bilim olmasını mümkün kılarlar. Kendisinden sonra da sık sık müracaat edilen bu ayırım şu şekildedir: Bilmenin alanı olarak teoretik bilimler, eylemenin alanı olarak pratik bilimler ve yaratmanın alanı olarak üretken veya poetik bilimler.

Teoretik bilimlerin niteliği şu şekilde belirtilebilir: “Birinci tür bilgide, yani asıl anlamda bilimde bizden bağımsız olan ve üzerlerinde herhangi bir tasarrufta bulunamayacağımız nesnelere, olguların seyredilmesi, görülmesi ve onların özlerinin, doğalarının, mahiyetlerinin ne olduğunun bilinmesi söz konusudur” (Arslan, 2007:40). Asıl anlamda bilginin varlığı insandan bağımsız bir işleyiş ve düzenliliğe sahip olan bu alan için söz konusudur. Pratik ve üretken bilimler ise kesinlik açısından bakılacak olursa teoretik bilimlerden daha aşağı bir yerde dururlar. Ancak bu, her iki bilme tarzını önemsiz kılmaz. Çünkü insan Aristoteles için salt bilgisel bir varlık değil, aynı zamanda eyleyen ve yaratan bir varlıktır. Onun eylem ile ilgili tarafını konu edinen bilimler ise ahlak ve siyaset olarak karşımıza çıkar.

Aristoteles’in vurguladığı üç etkinlik alanına yöneldikleri gerçeklik açısından bakılacak olursa, teoretik bilimler bizden bağımsız bir işleyiş ve düzenliliği olan doğal gerçekliği, pratik bilimler insanların eylemlerini ve nasıl doğru/iyi kabul edilebilecek şekilde eylemde bulunmalarını, son olarak da üretken bilimler insanın meydana getirdiği ürünleri kendilerine konu edinirler. Yani konu açısından farklılaşan bu alanlar, içerdikleri ilkeler bakımından da ayrılırlar. Böylece şekillenen üç temel alanın kendi içinde ve onların gerçekleştirilmesine eşlik eden farklı ilkeleri ihtiva ettiklerini söylemek mümkün hale gelir. Bu açıdan üç etkinlik alanını birbirinden ayıran şey, her bir alanın farklı ilkelere ( $\alpha\rho\chi\eta$ ) sahip olmasıdır. Böyle bir belirleme ise Aristoteles’te ilke (arkhe) kavramının çözümlenmesini gerekli kılar. İlke kavramı Aristoteles tarafından şu şekillerde açıklanır:

- “1. Bir şeyin kendisinden hareket etmeye başlanan ilk noktası. Örneğin bir doğrunun veya yolun her iki ucu, bir ilkedir.
2. Her şeyle ilgili en mükemmel hareket noktası: Örneğin bilimde bile bazen bir konuyu incelemeye, bu konunun ilk noktasından veya başından değil, onu en kolayca inceleyeceğimiz bir noktadan başlamak gerekir.
3. Meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olarak meydana getiren ilk şey: Örneğin bir geminin omurgası veya bir evin temeli. Hayvanlara gelince bazıları yüreğin, bazıları beynin, daha başka bazıları da diğer bir kısmın böyle bir şey olduğunu düşünürler.

4. Meydana gelen bir şeyi, bu şeyin bir parçası olmaksızın meydana getiren ilk şey ve hareket ve değişimin doğal başlangıç noktası: örneğin bir çocuğun anne ve babasından, savaşın hakarettten çıkmasında olduğu gibi.

5. Bilinçli iradesiyle, hareket edeni, hareket ettiren; değişeni değiştiren şey. Örneğin şehirlerde yargıçlar oligarşiler, monarşiler, tiranlıklarla sanatlar, özellikle mimari sanatlar 'ilkeler' (arkhai) olarak adlandırılırlar.

6. Nihayet bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şeye de bu şeyin ilkesi denir. Örneğin öncüller kanıtlamanın ilkeleridirler" (Aristoteles, 1996:234-235; 1012b-1013a).

İlk olarak Aristoteles arkhe konusunda kendisinden önceki anlayışı devam ettirir ve 'ilkelerin sonsuza kadar geri götürülmesinin bir kısır döngü meydana getireceği' düşüncesinden hareketle tüm alanlar için geçerli bir ilk ilke olması gerektiğini belirtir. Söz konusu ilk ilke filozof tarafından ortaya konulacak ve hakkında yanılmamızın imkânsız olduğu ilke olacaktır (Aristoteles, 1996:201; 1005b). Aristoteles'e göre bu ilkenin ifadesi şu şekildedir: "Aynı niteliğin, aynı zamanda, aynı özneye, aynı bakımdan hem ait olması, hem de olmaması imkânsızdır" (Aristoteles, 1996:201; 1005b). Böylece bu ilk ilke çelişkisizlik ilkesidir (Aykut, 2004:31). Genel olarak bilginin, özel olarak ise teoretik bilimlerin ilkesi çelişmezlik olarak ifade edilebilir. Fakat bu açıklama, bir anlamda özdeşlik ilkesini dışarıda bırakır gibi durmaktadır. Çünkü ilk ilke, varlık noktasından baktığımızda çelişmezlik, akıldan baktığımızda özdeşliktir. Yani özdeşlik epistemolojinin, çelişmezlik ontolojinin ilkesidir. Alan bilginin alanı olduğuna göre temel ilke özdeşlik gibi durmaktadır. Diğer taraftan her bir ilke zımnen diğerlerini ihtiva eder. Çelişmezlikten bahsetmek, bir varlığın öncelikle kendisinin kendisiyle özdeş olduğunu, sonrasında kendisinin kendisi olmayanlardan farklı olduğunu söylemek anlamına gelir. Buna karşılık Aristoteles felsefesinde çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı *Metafizik*'te sorgulama konusu yapılmasına rağmen özdeşlik ilkesi böyle bir işleme tabi tutulmaz. Çelişmezliğin temel ilke olması ve özdeşlikten söz edilmemesinin izahı şu şekilde olabilir: Çelişmezlik herhangi bir bilim tarafından incelenemez. Çünkü bu ilke, konu olarak her bir bilim için geçerli ve buyurgandır. Dolayısıyla tek bir bilim tarafından kapsanması mümkün değildir. Diğer taraftan özdeşlik ilkesi'nin Aristoteles'te bulunmaması onun bilgi kuramıyla açıklanabilir. Kuram 'naif realist' veya 'temsili uyuşmacı' şeklinde isimlendirilir. Buna göre dil düşünceye, düşünce ise varlığa/eşyaya tabi olup onu birebir yansıtmaktadır. Dil ise önermelerden meydana gelir. Aristoteles'e göre bir önerme, bir özneye bir yüklem

yüklenmesidir. Dış dünyaya ilişkin önermelerde öznenin karşılığı şeyler/tözler vardır ve bu şeyler/tözler önermelerdeki yüklemelerin karşılığı olan niteliklere sahiptirler. Dolayısıyla özne-yüklem ilişkisi, töz-nitelik ilişkisinin temsilidir. Bundan dolayı Aristoteles'in mantığında ve kıyas öğretisinde matematikte varlığı görülen özdeşlik önermeleri göz önüne alınmaz (Arslan, 2007:59-60). O, töz-nitelik ilişkisini hareket noktası kabul ettiğinden ve çözümleme amacıyla olduğundan çelişmezlik ilkesi temel kabul edilmektedir. Söz konusu temellik, ilkenin açıklandığı altıncı maddede zımnen ifade edilmiştir. “Bir şeyin bilgisinin kendisinden başladığı şeye bu şeyin ilkesi denilir” belirlenmesinden hareketle, bütün bilgi adı altında ifade edilen yargılar, çelişmezlik ilkesinden hareketle ortaya konulmak zorundadır. Teoretik bilimler kişiden bağımsız gerçekliğin bilgisini hedeflediklerinden, çelişmezlik ilkesiyle birlikte, düzenlilik veya süreklilik özelliğine de ihtiyaç duyarlar. Yani teoretik bilimlerin ilkeleri, onu ele alan kişiden bağımsızdır.

Özdeşlik/çelişmezlik ilkesinin her türlü bilgi için temel şart olmasıyla birlikte, bilimlerin birbirinden ayrılmasını meşru kılacak ilkeler de düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında pratik ve üretken bilimler, konu alınan nesnenin niteliğiyle değil de kişinin eylemesi ve yapmasıyla ilgilidir. Böylece bu son iki bilimin ilkeleri, teoretik bilimlerden farklı olarak o bilimleri meydana getiren özneye bulunur. Bu durumu yukarıda ilkelerin ele alındığı metinle de iddia etmek mümkündür. Çünkü özellikle beşinci maddede dile getirilen ‘bilinçli iradeyle’ (προαιρετιζ) ifadesi Aristoteles'in ahlakında bir eylemin ahlaki olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğine ilişkin yaptığı belirlemede temel kavramlardan birisidir. Bir eylem ancak bilinçli bir tercihle yapıldığı zaman onun ahlakiliğinden söz etmek mümkün hale gelir. Bu durumda gerek pratik, gerekse de poetik bilimlerin ilkesi kişide gerçekleşir ve bu ilkeler meydana getirmek ile ilgilidir. Aristoteles bu durumu *Metafizik*'te şöyle dile getirir:

“Üretken bilimlerde yaratım ilkesi fiile uğrayanda değil, sanatkârda bulunur ve bu ilke ya bir sanattır veya başka yetenektir. Aynı şekilde pratik bilimlerde de hareket, fiilin nesnesinde değil, daha çok failinde bulunur. Oysa doğa bilimi kendinde bir hareket ilkesi bulunduran varlıkları ele alır” (Aristoteles, 1996:462; 1064a).

Böylece teoretik bilimlerin ilkesinin özdeşlik/çelişmezlik olmasının yanı sıra, üretken bilimlerin de ilkesi ‘sanat’ ve ‘yetenek’ olarak belirlenmiş olur. Son olarak Aristoteles pratik bilimlerin ilkesini *Nikomakhos'a Etik*'te ele alır: “Eylemin ilkesi tercihtir



(προαίρεσις / proairesis) (ereksel neden değil, hareket ettirici neden), tercihin ilkesi ise iştaktır (ὄρεξις/oreksis) ve bir şey için olan akıl yürütmedir” (Aristoteles, 1997a:115; 1139a). Bütün özel bilimler böylece farklı ilkelere sahip olmakla birbirlerinden ayrılan üç tür bilimden biri olmak zorundadırlar.

Üç bilim alanı içerisinde pratik bilimler özel bir yere sahiptir. Ahlak ve politikadan oluşan bu alanda Aristoteles’in amacı her yönüyle iyi idare edilen bir siyasi yapılanmanın koşullarını araştırmaktır. Bu araştırma sürecinde ahlak, politikaya bir hazırlık olarak görülür. Yine bu alan, doğal alandan farklı bir yapıya sahiptir. Farklılık ise kökten bir ayırma değil, bir derece farklılığına işaret eder:

“Beşeri uygarlık doğadan kökten farklıdır; çünkü doğal kapasitelerin ve güçlerin kendi kendilerini basitçe sergiledikleri yer değildir; insan yaptıklarıyla ve davranış tarzlarıyla olduğu şey olur –yani, olduğu şey olduğu için belirli bir biçimde davranır. Bu yüzden Aristoteles ethos’u physis’ten/doğadan farklı bir şey, doğanın yasalarının işlemediği bir alanda bir şey, yasalardan yoksun bir alanda bir şey değil, değişebilir ve yalnızca sınırlı ölçüde kuralları andıran insani kurumlar ve insani davranış tarzları alanında bir şey olarak görür” (Gadamer, 2009:70-71).

Doğal alan ile ahlaki alan arasında bir derece farkı olduğunu söylemek mümkündür. Birinci alanda kesin ve değişmez yasalar olduğu halde ikinci alanda böyle bir durumdan bahsedilemez. Ancak bu, ahlaki alan için mutlak geçerli yasalar söz konusu olmamakla birlikte keyfiliğin alanı olduğu anlamına da gelmez. Çünkü yasayı gerçekleştirecek olan insandır ve insan eylemleri, doğal olaylarda olduğu gibi düzen veya nedensellik içeren bir alanda değil, tercihlerle sürekli yeniden inşa edilen alanda gerçekleşir. Bu yüzden Aristoteles tekler üzerinde yapılacak genellemenin çok daha az kesinlik taşıyacağını, tıpta ve kaptanlıkta olduğu gibi eylemde bulunanların hep ‘durum’a bakması gerektiğini belirtir (Aristoteles, 1997a:25; 1104a). Aristoteles’e göre ahlaki alanda doğal alan benzeri yasaların olamayacağını temeli, ahlaki eylemlerin tekilliğine ve durumsallığına dayanır. ‘Durum’ her zaman ahlaki eylemin ne olması gerektiğini belirleyecektir. Ancak tüm bu belirlemeler, yukarıda belirtildiği üzere ahlaki alanın tamamen keyfilik içeren veya görelî bir niteliğe sahip olduğu manasına gelmemektedir. Nitekim Gadamerci belirleme de bu durumu ifade etmektedir. ‘Durum’un değişkenliğine karşılık eylemin hedefi (:mutluluk), yönelimi (:iyi) ve bu yönelim ile hedefe giderken başvurulması gereken araç (:erdem) belirlenebilir. Tüm bunlar ‘durum’a, içerisinde eyleme kılavuzluk edecek değerler olarak okunabilir. Öyleyse ahlakın temel problemi her durum için

doğru/iyi eylemi ortaya koyma olarak ifade edilebilir. Dolayısıyla bu alanda ahlaki olarak olumlanan/kabul gören eylemlerin bilgisine sahip olmak, ahlaki bir özne olmak için gerekli; ama yeterli değildir. Çünkü ahlaki eylemlerin gerçekleştiği pratik alan, ne poetik bilimlerde olduğu gibi öznel bir yaratımla ne de teoretik bilimlerin iş gördüğü şekilde ilke ve nedenlerin bulunmasıyla ilgilidir. Ahlaki eylem, eylemin koşulları dikkate alınmak suretiyle kabul edilebilecek bir tekliğe /tekilliğe işaret eder. Dolayısıyla bir erdem olmak bakımından ataklık ve korkaklığın ortasında yer alan cesaret gibi bir eyleme, her ne kadar yaşam içerisinde söz konusu olsa da orta olma hali sürekli değildir. Diğer bir deyişle cesaret belli bir 'durum'da gerçekleştirilmiş/tamamlanmış bir eylemdir. Bir seferlik cesaret eyleminin farklı bir durumda aynı nitelikte gerçekleştirilmesi söz konusu olmayabilir. Yani her cesaret eylemi kendi 'durum'unda bir seferliktir. Öyleyse koşulların değişebilirliği her durumda geçerli olabilecek standart eyleme ilkeleri ortaya konulmasını imkânsız hale getirir. O halde ahlaki eylem, bir anlamda poetik bir bilime benzer şekilde, sürekli olarak kabul görmesi beklenen eylemi ortaya koyabilmektir. Farklı olarak poetik bilimlerde yaratma, fantazyaya ile ilgili olup öngörülemez iken, ahlaki eylem söz konusu olduğunda, bir tesadüfîlik yoktur. Eylem her defasında tercih ve karar alma süreciyle ilgili olup sonuca veya amaçlanana, yani erdem ve mutluluğa göre şekillenmektedir.

İşte bu bağlamda phronesis kavramı önemli bir fonksiyonla merkezi bir yer işgal eder. O bir taraftan durum ve koşullar dikkate alınmak suretiyle nasıl ve ne şekilde eylemde bulunulacağı sorusuna cevap getirmektedir. Bu cevap ise salt teorik veya düşünsel değildir, aynı zamanda eylemde gerçekleşiyor olmalıdır. Çünkü hemen her ahlak filozofunun gerçekleştirmek istediği, sadece teorik olarak ahlakı temellendirmek değil, eylemin ahlaki olmağının her durum ve koşulda sürekli olarak tekrarlanmasıdır. Sayılan bu niteliklerin yanında phronesis, eylem için ölçüt olarak da kabul edilebilir.

Genel bir ifadeyle her ahlaki olma iddiasındaki eyleme biçimi, o eylemin hangi ölçüye göre gerçekleştiği sorusuyla beraber gider. Dolayısıyla bir eylemin ahlaki değerlendirilmesi, o eylemin hangi ölçüte göre ahlaki olarak kabul edileceği bilgisini de gerektirir. Bu problem, ahlak felsefesinin en eski zamanlardan günümüze tartıştığı konulardan birisidir. Aristoteles için bu durum düşünöldüğünde karşımıza zengin bir

içerik çıkar. Onun felsefesinde ahlaki bir eyleme ölçüt olarak belirlenebilecek nitelikler Ward (1968:483-496) tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

- a) Eylemin ilkesinde hedeflenen olarak orta, (the mean as principle of conduct);
- b) Standart olarak sağgörülü bilge insan (the prudentially wise man);
- c) Logos;
- d) Nous;
- e) Doğal adalet;
- f) Site yasası;
- g) Gelenekler;
- h) Haz;
- i) Makyavelci deneme ve ölçü ahlaki bir eylem için ölçü olarak düşünülebilir.

Aristoteles'in ahlaki değerlendirmeleri bağlamında yukarıda Ward'ın sıraladığı ölçütlere rağmen onun ahlaki ölçütünün öncelikle phronesis olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü phronesis, ileride daha açık kılınacağı üzere, her bir tercih ve karara iştirak etmesi, kendisinden bağımsız karakter erdemlerinin gerçekleşmesinin mümkün olmaması başta olmak üzere, birçok nedenden dolayı temel ahlaki ölçüttür. Bununla birlikte, söz konusu ölçüt, Aristoteles'in ahlak teorisinin bütünlüğü içinde açık bir şekilde gösterilebilir. Onun ahlak teorisi ise mutluluk ve erdem anlayışına dayalıdır.

## **2.2. Aristoteles'in Mutluluk ve Erdem Anlayışı**

Aristoteles, I. Bölümde ifade edilen Grek düşüncesinin eudaimonist ahlak anlayışının içerisinde yer alır. Hatta onun bu terim üzerine yapmış olduğu belirlemeler, söz konusu nitelermeyi de haklı çıkarmaktadır. Aristotelesçi etik kurgusu, eudaimonia'ya ulaşmayı hedefleyen “teleolojik” (Ross, 2002:221) bir yapıya sahiptir. Söz konusu telos eudaimonia'dır: “Tek tek her insanın ve ortak olarak bütün insanların, seçtikleri ve kaçındıkları şeyleri belirleyen belli bir amaca yöneldikleri söylenebilir. Bu amaç, kısaca özetlersek, mutluluk ve onu oluşturan şeylerdir” (Aristoteles, 1997b:48; 1360b). Eudaimonia ise etkinliklerde bulunularak gerçekleştirilen bir tür yaşam biçimidir. Bu yaşam ise “ruhun erdeme uygun etkinlikleri” (Aristoteles, 1997a:11; 1098a) sonucu meydana gelir. Dolayısıyla eudaimonia'nın aracı erdem ve erdemli etkinliklerde bulunmaktır. Böyle bir belirleme, eudaimonia'ya erdem üzerinden geçmeyi gerektirir.

Erdem kavramı bu çalışmada da görüldüğü üzere, Homerik düşünceden başlayarak Platon'a kadar hemen tüm Yunan dünyasında ele alınmış kavramlardan biridir. Bu ele alış Homerik düşünceden başlayarak bazen rafine etme çabası olarak kendisini gösterir. Yunan dünyasının yazılı ilk metinlerinde cesaret üzerinden, Platon'a yaklaşıldığında ise ölçülülük üzerinden tartışıldığı görülen erdemın öncekilere nispeten daha titizlikle ele alınışını Aristoteles'te görmekteyiz. Onda da ahlakı konuşmak ağırlıklı olarak erdemi analiz etmek şeklinde sürdürülmüştür. Aristoteles'in erdem anlayışı ile kendisine kadar gelen Yunan düşüncesinin erdem anlayışı arasındaki paralellik şöyle kurulabilir: Erdem, bir şeyin yapmakla yükümlü olduğu işi kusursuz bir şekilde yerine getirmesidir. MacIntyre'in da belirttiği gibi bu durumun ahlak alanında düşünülmesi erdemın nasıl oluştuğunu anlamamızı sağlar. Buna göre "toplumsal olarak payına düşen işlevi yerine getiren insan arete'ye (erdeme) sahiptir" (MacIntyre, 2001a:12). Aristoteles de "insanın erdemi insanın iyi olmasını sağlayan huy olmalı" (Aristoteles, 1997a:31; 1106a) diyerek söz konusu anlayışın içerisinde kalır. Erdem de ruhta gerçekleştiğine göre, ruhun yapmakla yükümlü olduğu görevi yerine getirmesi, onun erdemi olacaktır. Paralel bir erdem tanımı ise *Retorik*'te yapılır: "Alışılmış görüşe göre, erdem iyi şeyleri bulma ve elde tutma yeteneğidir, ya da birçok büyük yararı verme, ihsan etme, yeteneğidir" (Aristoteles, 1997b:64; 1366a). Bununla birlikte asli ve sonrasında ele alınan erdem tanımı ise "ruhun akla uygun etkinliği (Aristoteles, 1997a:11; 1098a) şeklindedir. Bu belirleme, erdemın ruhsal bir yeti olduğunu içermektedir.

Aristotelesin kendinden öncekilerden farklılığı öncelikle mantıkçılığının yansıması ile olsa gerek tasnifçiliğindedir. Bütün erdemler iki ana grup altında toplanır: Karakter ve düşünce erdemleri. Araştırma konumuz olan phronesis ise bu sınıflamanın düşünce erdemleri kısmında yer alır. Ancak onun phronesisle ilgili değerlendirmelerine geçmeden önce erdemden anladığının ortaya konulması gerekir. İlginç olan daha önceki düşünürlerde olduğu gibi onda da erdemın bağıl olarak ele alınışıdır. Homerik metinlerde cesaret, sonrasında Platon'a kadar ölçülülük gibi onun düşüncesinde de iyi ve mutluluk (eudaimonia) kavramları ile birlikte düşünülmüştür. Bu durum erdem hakkında yapılacak çözümlemenin iyi (αγαθος / agathos) ve mutluluk (ευδαιμονία / eudaimonia)la birlikte yapılmasını şart koşmaktadır. Dolayısıyla mutluluk erdemi, erdem mutluluğu gerektirir. Fakat bu gereklilik, 'iyi' üzerinden kurulur.

Aristoteles, sıkça alıntılanan *Nikomakhos'a Etik*'in ilk cümlesinde iyiyi tanımlar: “Her sanat (τέχνη<sup>1</sup>) ve araştırmanın (μέθοδος), aynı şekilde her eylem ve tercihin (προαίρεσις) de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey’ diye yerinde dile getirdiler” (Aristoteles, 1997a:1; 1094a). Görüldüğü gibi Aristoteles’te iyi sanatın, araştırmanın, eylemin ve tercihin gayesidir. Üstelik bu gaye ‘arzulanan’dır. Bu durumda kestirme söylendiğinde iyi=arzulanan demek gerekir. İkinci olarak tanım açıktır ki iyiyi bir amaç veya gaye olarak konumlandırmıştır. İyi her şeyin arzuladığı şey ve ahlak alanı söz konusu olduğunda konu eylemler olduğuna göre, eylemin amacı da eylemin sonucunda ‘iyi’yi ortaya çıkarmak olacaktır. Fakat bundan önce ‘iyi’den anlaşılması gereken şeyin ne olduğu üzerine bir soruşturma yapmak gerekir.

İyi, Aristoteles tarafından çok farklı bağlamlarda ele alınır. O, bu kavramı her iki ahlak felsefesi eserinde kategoriler bağlamında analiz eder. Buna göre iyi “varlık, töz kategorisinde us, Tanrı; nasıllık kategorisinde adil; nicelik kategorisinde doğru ölçü; zaman kategorisinde uygun an; devinim ile ilgili olarak da öğreten ve öğrenen”dir (Aristoteles, 1999:35; 1217b; Aristoteles, 1997a:6; 1096a). Ancak onun ahlak alanında bir erek olarak aradığı ‘kendisi amaç olarak iyi’dir. Buna karşılık sayılan *Eudemos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik*’de sayılan iyi’lerin hiçbiri, ‘kendisi amaç olarak iyi’ tanımlaması çerçevesinde yer almayacaktır. Bu bağlamda iyi, her eylemin sonunda açığa çıkması beklenen durumdur. Aristoteles, ‘kendisi amaç olan iyi’yi şu şekilde ifade eder: “Yapılanlarda kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz

---

<sup>1</sup> Tekhne kavramının sanat (art) olarak karşılanması en azından Aristoteles bağlamında çok tutarlı görünmemektedir. Tekhne, Aristoteles kullanımında nasıl yapacağını bilme veya bir ürünü meydana getirmedeki ustalık anlamındadır. Kavramın ‘sanat’ (art) olarak tercümesi ise Akarsu’ya göre hatalıdır: “Tekhne, çoğu kez yanlış olarak, sanat sözcüğü ile çevrilir. Oysa tekhne, her türlü yapıp etmeleri, yapabilme gücünü, bir şeyi ortaya koyma gücünü dile getiriyor” (Akarsu, 1998:139). Benzer bir açıklama, probleme Platon’u da dahil ederek şu şekildedir: “Platon’da Aristoteles’de, tekhne sözcüğünden, bugün bizim modernize edilmiş sanat sözcüğümüzle çoğu kez kasdetme eğiliminde olduğumuz güzel sanatlara özgü ‘deha sanatı’ yaftasıyla anılan stilistik yaratıcılık türünü anlamazlar. Şu söylenebilir ki, bizlerin bugün zanaat ve sanat sözcükleri arasında ön varsaydığımız ayrım, hem Platon’un hem de Aristoteles’in her türlü yapabilme, üretebilme bilgisi ve becerisi anlamındaki tekhne sözcüğü içerisinde silinip giderler” (Hünler, 2005:43). Bu kavramın sanat (art) olarak kullanımı 16. yüzyılda ortaya çıkmış modern bir yaklaşımdır. Ayrıntılı bilgi için bak.: Shiner, L. (2010), **Sanatın İcadı –Bir Kültür Tarihi**, çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

bir amaç varsa ve her şeyi bir başka şey için tercih etmiyorsak bunun iyi ve en iyi olacağı açıktır” (Aristoteles, 1997a:2; 1094a). Bir şeyin bir başka şey için araç olması sonsuza kadar geri götürülemez. Nasıl ki bu durum, Aristoteles’e miras kalan ontoloji geleneğinde kendisi diğer varolanların nedeni olan ve kendi nedeni bulunmayan bir ilk varlık (arkhe) olarak dile getirilmişse, bu durumun Aristotelesçi ahlaktaki yansıması kendisi diğer eylemler için amaç olacak ve başka herhangi bir araca indirgenemeyecek olan nihai amaçtır. Aristoteles söz konusu ‘kendinde amaç olarak iyi’yi aynı zamanda şu şekilde ifade eder:

“En iyi, kendisi amaç olan bir şey olarak görünüyor (...) Kendisi için aranan, başka bir şey için aranandan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri için, hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip, hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz” (Aristoteles, 1997a:9; 1097a-b).

Aristoteles’in ‘iyi’ analizinden hareketle şunlar söylenebilir:

- a) Kavram birbirinden farklı şeylere sıfat ya da ad olabilmektedir.
- b) Bu çokluğa bağlı olarak nesne hakkında verilecek yargıları içeren kategorilere bağlı olarak iyi sıfatını kullanmak mümkündür.
- c) Kategorilere bağlı olarak oluşmuş iyiler arasında bir hiyerarşiyi görmek mümkündür. Buna bağlı olarak, başka bir şey için tercih edilen iyilere göre, salt kendisi için istenilen iyi, kendinde amaç olarak iyidir ve bu tür iyi, iyi olmak bakımından, en yüksek iyidir. Aristotelesçi en yüksek iyi, yani kendinde amaç olarak ele alınan iyi, bir anlamda Platoncu iyi ideasına benzer. Ancak yukarıda belirtildiği üzere tek bir iyiden söz etmek mümkün değildir. Aristoteles, Platon’u bu noktada eleştirir: “İyinin ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa bütün kategoriler tarafından değil, bir tek kategori bakımından dile getirilirdi” (Aristoteles, 1997a:8; 1096a).

Aristotelesçi iyi, salt kendisi içindir ve bir şey için olabilecek iyileri ihtiva eder. Örneğin iyi beslenmek, sağlık için iyidir. Sağlıklı olmak, iyi bir yaşam için iyidir. Fakat bunların hiçbirisi, doğrudan kendileri için gerçekleştirilen iyiler değildir. Aristoteles’in vurguladığı kendinde amaç olarak iyi, başka bir şeyin aracı konumuna indirgenemeyen iyidir. Ross bu iyinin ahlakta yansımasını şu şekilde açıklar:

“a) İnsanda (...) ‘bir plana, bir kurala sahip olan [bitkisel ve hayvani ruhtan üstün olarak] daha yüksek bir yeti vardır. Bunun içinde, planı anlayan ve ona tabi olan bir alt yeti vardır. İyi olma, bu yetinin hayatı olmalıdır.

b) O, yalnızca potansiyel halde değil, etkinlik halinde olmalıdır.

c) Erdem veya birden fazla erdem varsa, onların en iyi ve mükemmel olanına uygun olmalıdır.

d) O, yalnızca kısa dönemlerde değil, fakat bütün bir hayat boyunca kendini göstermelidir” (Ross, 2002:225).

Ross’un belirttiği nitelikler bağlamında Aristoteles’in vurguladığı en yüksek iyiyi içermesi hedeflenen yaşam, öncelikle akla uygun etkinliklerden meydana gelmesi gereken bir yaşamdır. Nitekim mutluluğun hedefi de akla uygun etkinliklerde bulunmaktır. İkinci olarak Ross, böyle bir yaşamın eylemler eşliğinde gerçekleştirilmesi gerekliliğine işaret eder. Üçüncü olarak erdemler arasında bir hiyerarşi görünmektedir. Nitekim daha sonra görüleceği üzere Aristoteles için 13 karakter, 5 düşünce erdeminden söz edilir. Karakter erdemleri, erdem olma hallerini düşünce erdemlerine borçlu olduklarından, söz konusu yaşam düşünce erdemlerine uygun bir yaşam olmalıdır. Son olarak söz konusu yaşam sadece tekil bir eylem veya belirli koşullar altında gerçekleştirilecek bir yaşam şekli olmayıp yaşamın bütünü için hedef konusu yapılmaktadır.

Aristoteles iyi ile ilgili analizinde iyinin türlerini de ortaya koyar. Ona göre iyi, içsel ve dışsal olarak ikiye ayrılmaktadır. İçsel iyiler ruhla ilgili iyiler ve bedenle ilgili iyiler şeklindedir (Aristoteles, 1997a:12; 1098b). Dış iyilerin dökümü ise diğer içsel iyileri kuşatacak şekilde *Retorik*’te yer alır:

Mutluluğu erdemle birleşmiş refah olarak tanımlayabiliriz; ya da yaşam bağımsızlığı olarak; ya da en çok hazdan güvenli yararlanma olarak; ya da insanın malını mülkünü ve bedeninin koruma ve onları kullanma gücüyle birlikte varlığın ve bedeninin iyi durumda olması olarak. Mutluluğun bu şeylerden biri ya da birkaçı olduğu konusunda herkes hemen hemen aynı fikirdedir.

Mutluluğun bu tanımından, onu oluşturan parçaların şunlar olduğu ortaya çıkar: - soylu bir doğum, çok sayıda arkadaş, iyi arkadaşlar, varlık, iyi çocuklar, çok sayıda çocuk, mutlu bir yaşlılık, aynı zamanda da ün, onur, iyi talih ve erdemle birlikte sağlık, güzellik, güç boy-bos, atletik güç gibi bedence üstünlükler. Bir insan bu iç ve dış ve dış iyi koşullara sahipse, tamamen bağımsız olmaması için hiçbir engel kalmaz; çünkü bunların dışında sahip olunacak başka şey yoktur. (Ruhun ve bedeninin iyiliği içseldir. Soylu bir doğum, arkadaşlar, para ve onur dışsaldır.) Dahası, onun, yaşamını gerçekten güvenli kılabilmesi için kaynaklara ve şansa sahip olması gerektiğini de düşünürüz” (Aristoteles, 1997b:48-49; 1360b).

Aristoteles bu sayılan iyiler içerisinde ruhla ilgili iyilerin asli olduğunu belirtir. Bu iyiler eudaimonia kabul edilen bir yaşamda içermeleri beklenen iyilerdir.

İşte bu iyi, Aristoteles için eudaimonia'dır. Bu kavram Aristotelesçi kullanımda bütün bir yaşamın ideali olan kavramdır:

“Mutluluğu bir başkası için değil, ‘kendi başına’ tercih edilen bir şey olarak anlamak gerekiyor. Mutluluk hiçbir şeyden yoksun değildir, kendine yeter. ‘Kendi başına’ tercih edilenler, onlardan etkinliğin dışında hiçbir şey beklenmeyen etkinliklerdir. Bu tür olanların da erdeme uygun olduğu görünüyor. Çünkü güzel, erdemli şeyler yapmak kendisinden ötürü tercih edilen eylemlerin işi” (Aristoteles, 1997a:211; 1176b).

### 2.2.1. Erdem ve Yaşam Biçimleri İlişkisi

Aristoteles eudaimonia'yı en yüksek iyi olarak belirledikten sonra ‘insana özgü en iyi’nin ne olduğunu sorgulamaya girişir. Yanıt, insanın diğer canlılardan tür olarak ayrımıyla gerçekleştirilir ki insan türünün canlılar içerisindeki ayrımı, akıl sahibi varlık olmasıdır. O halde insan için eudaimonia, akıl sahibi olanın belli bir tür yaşamıdır (Aristoteles, 1997a:11; 1098a). Aristoteles her iki ahlak kitabında da birbirine paralel kabul edilebilecek üç yaşam tarzı belirler ve bu yaşam tarzları içerisinde birinin gerçek anlamda iyiyi açığa çıkaracak olan yaşamı göstereceğini belirtir.

Ona göre belli başlı üç yaşam biçimi vardır. Bu yaşam biçimleri sayı olarak her iki ahlak felsefesi kitabında aynı olmakla birlikte ad ve ulaşmak istedikleri erek bakımından farklılık gösterir. Eudemos’a Etik’te yaşam biçimleri siyaset yaşamı, felsefeci yaşamı ve haz yaşamı<sup>1</sup> (Aristoteles, 1999:19; 1215a) şeklinde ifade edilir. Bunlar içerisinde felsefeci aklı başındalığı, siyasetçi güzel eylemleri (yani erdeme dayalı eylemleri), haz düşkünü ise bedensel hazları hedefler (Aristoteles, 1999:19; 1215b). Buna karşılık *Nikomakhos’a Etik*’teki belirleme haz yaşamı, siyaset yaşamı ve teoria yaşamı şeklindedir (Aristoteles, 1997a:5; 1095b). Siyaset yaşamının ereği ise onurdur. Buna göre felsefe yaşamı teoria yaşamına dönüşmüş, siyaset yaşamının ereği ise güzel eylemleri değil, onuru merkeze alarak inşa edilmiştir.

---

<sup>1</sup> Aristoteles üç tür yaşam biçim olduğunu söylemekle birlikte, söz konusu yaşam biçimlerini saydıktan sonra dördüncü olarak ‘ticaret yaşamı’ndan bahseder. Bu yaşam türünün ereği ise zenginliktir ve haz yaşamı ile siyaset yaşamında olduğu gibi hedeflenen bir yaşam biçimi olarak kabul edilmez (Aristoteles, 1997a:6; 1096a).



Sayılan yaşam biçimleri içerisinde Aristoteles net bir şekilde haz yaşamına karşı çıkar. Bu karşı çıkışa her iki eserinde birer istihza eşlik eder: “Mısır’da saygı gösterilen Apis adlı öküz, bu tür hazların [bedene dayalı hazların] çoğunda pek çok monarktan daha çok yetki taşır” (Aristoteles, 1999:22-23; 1246a). Aynı şekilde hazzı erek olarak gören çoğunluk, yani hazzı bir erek olarak seçenler evcil hayvanların yaşamını seçerek köle durumuna düşerler (Aristoteles, 1997a:5; 1095b). Görülmektedir ki Aristoteles sadece bedensel hazları tatmine yönelik bir yaşamı onaylamamaktadır. Ancak bu, onun hazzı tamamen reddettiği veya yaşamdan dışladığı anlamına gelmez. O, haz yaşamına karşıdır, hazların kendisine değil; yani Aristoteles haz düşmanı olarak değerlendirilemez. Çünkü haz ile yaşam arasında karşılıklı bir ilişki vardır: “Haz ise etkinlikleri tamamlar, dolayısıyla aranan yaşamı da” ifadesi, onun asli hedef gördüğü eudaimonia’ya yönelik bir yaşamın etkinliklerden meydana geldiğini tekrar hatırlatırken bu şekilde gerçekleştirilen etkinliklere hazzın eşlik ettiğini belirtmektedir. Yani erdemli eylemler hazzı kendi içerisinde taşımaktadır. Diğer taraftan söz konusu karşılıklı ilişki içerisinde şöyle bir soru akla gelebilir: Acaba yaşamı mı hazdan ötürü yoksa hazzı mı yaşamdan ötürü tercih ediyoruz (Aristoteles, 1997a:207; 1175a). Bu soruya kesin bir yanıt getirilip birisi öncelikli kabul edilemez. Çünkü etkinlikten bağımsız haz oluşmaz, haz ise etkinliği tamamlar (Aristoteles, 1997a:207; 1175a). Ayrıca “hazlardan herhangi biri etkinliği tamamlıyorsa o etkinlikle aynı doğada bulunmamaktadır (Aristoteles, 1997a:207; 1175a). Bu durumda hazlar arasında da türce ayırım yapmak mümkün hale gelir. Bir tarafta etkinliğe uygun, diğer tarafta da etkinliğe uygun olmayan hazlar mevcuttur. Hatta hazlar farklı durumlarda bulunan kişiler için de farklılaşacaktır. Buradan hareketle Aristoteles hazzın ölçütünün hazzın doğasından getirmenin güçlüğüne veya imkânsızlığını kabul eder. Ölçüt hazdan değil, haz alandan, yani kişiden hareketle gerçekleştirilmektedir. Bu ise ‘erdemli insan’dır: “(...) her bir şeyin ölçüsü erdemdir. Erdemli biri olduğu için kişi iyi olur, iyi kişiye öyle görünenler haz, onun hoşlandığı şeyler de hoş şeylerdir. Herhangi birine hoş görünen şeyler erdemli kişiye hoş görünmüyorsa şaşmamalı, insanlarda pek çok bozulma, sapkınlık var” (Aristoteles, 1997a:210; 1176a). Böylece erdemli insan hazlar konusunda da bir ölçüt kabul edilir.

Aristoteles siyaset ve siyasetçileri çok önemsemesine rağmen siyaset yaşamını da doğrudan bir erek görmez. Bu yaşam türüne ilişkin eleştirisi şöyledir:

“...Seçkinler ve eylem adamları ise [mutluluğun] onurda olduğunu düşünürler; çünkü siyaset yaşamının ereği aşağı yukarı budur. Ama bu da aradığımız şeyden daha yüzeysel gözüküyor; çünkü onur, onurlandırılardan çok onurlandırılana bağlı görünüyor, oysa iyiyi kişiye özgü ve kolayca ondan alınamayacak bir şey olarak tasarlıyoruz. Ayrıca kendilerini iyi olduklarına inandırmak için onur peşinde koşar görünüyorlar; aklıbaşında kişiler [φρονιμοί] tarafından, hem de onları tanıyanların önünde ve erdemleri için onurlandırılmayı isterler; erdem onlara göre daha iyi bir şey olduğu açık. Hatta belki siyaset yaşamının ereği olarak daha çok erdemi sayan çıkabilir. Ama o da pek erek gibi görünmüyor; çünkü erdem sahibi birinin uyuması da, yaşam boyu eylemsiz kalması, üstelik başına felâketler gelmesi ve büyük talihsizliklere uğraması da olanaklı görünüyor; böyle bir yaşam süren birini hiç kimse –bir tezi sonuna dek savunmadığı takdirde– mutlu saymaz” (Aristoteles, 1997a:5; 1095b-1096a).

Aristoteles’in seçkinlerin ve siyaset yaşamını temel alarak mutluluğa ulaşmayı hedefleyenlerin yaşam biçimine yapmış olduğu asli eleştiri, söz konusu yaşamın ereğinin onurda olması, onurun ise bizatihi seçkinlerin ve siyasetçinin eylemlerinden değil, onların eylemlerinden etkilenenlerin veya eylemini doğru bulanlar tarafından onlara verilen bir paye olmasından kaynaklanmaktadır. Buna karşılık eğer bir insan phronimos ise erdemlerinden dolayı onurlandırılmayı ister. Erdem onura göre daha iyi olması da açıktır; çünkü onur, ancak erdem bir türüdür. O halde böyle bir yaşamın ereğinin erdem olmasının imkânı sorgulanabilir. Ancak Aristoteles erdem yaşamının doğrudan hoş bir yaşam olamayacağını ve talihsizlikler veya felaketler içerimesinin mümkün olduğunu ifade ederek bu yaşamın ereğinin erdem olmasında bile arzu edilir bir yaşam olamayacağını söyler.

Aristoteles’in üzerinde durduğu ve yaşamın asli hedefi gösterdiği yaşam biçimi teoria yaşamıdır. Teoria yaşamının değeri üç noktada temellendirilir: Teoria etkinliği en yüksek etkinliktir; en sürekli etkinliktir; ‘kendine yeterli’dir (Aristoteles, 1997a:213; 1177a).Teoria yaşamı iki şekilde, salt Tanrısal etkinliklerde bulunmakla gerçekleştirilen ve karakter erdemine uygun bir yaşam olarak olabilir. Bunlardan birincisi insandaki Tanrısal yeti olan us ile gerçekleştirilen salt temaşaya dönük bir yaşamdır ve böyle bir yaşam, insan için son derece güçtür:

“(...) bu tür bir yaşam insan doğasını aşacaktır, çünkü bir insan olmak değil, onda Tanrıca bir özellik bulunmakla, böyle yaşayacaktır; bu, insan yapısında ne denli

farklı ise, onun etkinliği de öteki erdemlere uygun olan etkinliklerden o denli farklı olur” (Aristoteles, 1997a:214; 1177b).

Ross’un ifadesiyle bu yaşamla Aristoteles “hakikatin iki ve belki üç alandaki, matematik, metafizik ve belki de fizikteki temasını” (Ross, 20:272) kastetmektedir. Bununla birlikte bu hayatın insan için güç olmasının nedeni insanın salt akli bir varlık olmamasıdır. Aristoteles bu güçlüğe rağmen bizdeki en yüksek yeti olan akla göre yaşamın en mutlu yaşam olduğunu kabul eder ve ona uygun yaşanması gerekliliğini belirtir (Aristoteles, 1997a:215; 1178a).

Aristoteles’te ideal yaşam ideali salt Tanrısal etkinliklerde bulunularak sağlanmakla birlikte, insani niteliklere uygun kabul edilen ‘karakter erdemine uygun’ bir yaşamdan da söz edilir. Teoria yaşamının kurucu ögesi akıl olarak belirlenirken böyle bir yaşamın kurucu ögesi phronesis’tir: “Aklıbaşındalık karakter erdemiyle, beriki de aklıbaşındalıkla iç içe: Aklıbaşındalığın ilkeleri karakter erdemine uyuyor, karakter erdemindeki doğruluk aklıbaşındalığa” (Aristoteles, 1997a:215; 1178a). Böylece ileride daha açık gösterileceği üzere, phronesis karakter erdemleriyle ilişkili bir konumda ortaya konulur. Diğer taraftan Aristoteles’in bu yaşamı dikkate almasının nedeni insanın dış iyilere de gereksinim duymasındır: “Çünkü [insan] doğası teori yaşamıyla ilgisi içinde ‘kendine yeter’ değil: Bedenin sağlıklı olması, beslenme, öteki gerekenler de bulunmalı” (Aristoteles, 1997a:217; 1178b). Aralarında ise bir derece farklılığı görünmektedir: “(...) usa bağlı mutluluğun dışı ait iyilere pek az gereksinim duyduğu, ya da karakter erdemine bağlı olanlardan daha az gereksinim duyduğu görünse gerek (Aristoteles, 1997a:215; 1178a).

Böylece phronesis, bir anlamda felsefenin ulaşmaya çalıştığı bir yaşam ideali olarak ortaya konmuş olur ve diğer yaşam biçimlerinden görece yüksek bir ideal olarak benimsenir. Diğer yaşam biçimlerine karşılık teoria yaşamı ilk olarak söz edilen yaşam biçimlerinin ereklerini de içerisinde taşır. Yani teori yaşamı veya karakter erdemlerine dayalı yaşam, bir taraftan hazzı, diğer taraftan onuru getirecektir. Mutluluk (:ruhun erdeme uygun etkinliği) ve erdem (:ruhun akla uygun etkinliği) kavramlarının tanımı hatırlanacak olursa, erdem ve teorik yaşam arasındaki temel bağ phronesis üzerinden okunmalıdır. Çünkü mutlu bir yaşam akla uygun bir yaşamdır. Akla uygun yaşam ise ‘theoria yaşamı’dır. Dolayısıyla filozof için akla uygun etkinlikleri gerçekleştiren ise bir

düşünce erdemi olan phronesis aracılığıyla. O halde Aristoteles ahlakının kurucu ögesi phronesistir.

Aristoteles'in tanımladığı şekliyle eudaimoniayı açığa çıkaracak olan yaşam akla uygun etkinliklerden meydana gelen yaşam olacaktır. Böyle bir yaşam ise bir tür erdemli yaşamdır:

“İnsanın işinin belli bir yaşam olduğunu, bu yaşamın da ruhun akla uygun etkinliği ve böyle eylemler olduğunu; erdemli insana yakışanın bunları iyi ve güzel bir biçimde yapması olduğunu; her şeyin ise kendine özgü erdeme göre yapılırsa, iyi gerçekleştirilmiş olduğunu ileri sürüyoruz” (Aristoteles, 1997a:11; 1098a).

### 2.2.2. Erdem – Ruh İlişkisi

Aristoteles erdemi ruhun akla uygun etkinliği şeklinde tanımladıktan sonra ruh ile olan bağlantısını göstermek ister. Çünkü erdem, ruhun bir özelliğidir, o halde ruh ile erdem arasındaki bağlantıyı ortaya koymak gerekir. Burada ilk belirtilmesi gereken, Aristoteles'in ruh konusunda çekinceli olduğudur. Çünkü ona göre ruhun doğası tam olarak bilinemez: “Ruh konusunda güvenli bir bilgi edinmek, tümüyle ve her anlamda en güç şeylerden biridir” (Aristoteles, 2001b:2; 402a). Buna karşılık o, aşağıda görüleceği üzere ruhun birtakım kısımlarının olduğunu, her bir kısmın birtakım fonksiyonları yerine getirdiğini ve bu fonksiyonların da erdem ile ilişkili olduğunu ortaya koyacaktır. Dolayısıyla ruh-erdem ilişkisi temelde ruhun kısımlarına tekabül eden erdemlerin tespit edilmesiyle tahsis edilecektir.

Aristoteles ruh ile erdem arasındaki ilişkiyi hem müstakil bir eserde hem de ahlak üzerine iki kitabında ortaya koymaya çalışır. Etik bir soruşturma bağlamında düşünüldüğünde insan eyleyen bir varlık olarak kabul edilir. Bu eylemleri birtakım ruhsal yetileri önceler. Aristoteles'e göre insanın eylemlerine eşlik eden bu ruhsal yetiler etkilenimler/duygulanımlar (παθος), olanaklar (δυναμις) ve huylardır (εξίς) (Aristoteles, 1997a:29; 1105b). Erdem, ruhta gerçekleşen bu üç durumdan birisidir.

Aristoteles'in ele aldığı söz konusu üç ruhsal durum, *Kategoriler* adlı eserinde nitelik kategorisinin birer türü olarak ifade edilmiştir. Nitelik, bir kategori olarak “nesnelere nasıl olduğunun ona göre söylendiği terim” (Aristoteles, 2002a:51; 8b) şeklinde ifade edilir. Bu kategori, salt nesnenin niteliklerini belirlemekle kalmayıp insani nitelikleri de

belirler. Etkilenim / duygulanım, olanak ve huylar, niteliğin türlerini oluştururlar. Aristoteles bunların içerisinde ilk olarak huyu ele alır.

Huy (heksis) kavramı “hal, durum, karakter, karakteristik özellik, alışkanlık” (Peters, 2004:143) anlamlarına gelir. Aristoteles’e göre erdem, huydur. Huy ise onun kullanımında yapıla yapıla kişinin asli özelliğini kazanmış eyleme biçimidir. Huy bizde doğuştan bulunmaktan ziyade geliştirilebilir bir şeydir. O, bu durumu vurgulamak için huyu ‘eğilim’<sup>1</sup> (διαθεσις) ile karşılaştırır. İkisi arasındaki farklılık, huyun eğilimden daha uzun süreli ve kalıcı olmasıdır. Adalet, ölçülülük gibi erdemler birer huy olmalarına karşılık sıcaklık, soğukluk, hastalık birer eğilimdir. Burada sayılan nitelikler ilk bakışta karşılaştırılabilmek için uygun görünmemektedir. Çünkü huy için sayılan nitelikler ahlaki dünyaya, eğilim için sayılan nitelikler ise fiziksel dünyaya aittir. Buna karşılık Aristoteles bu ayırımla muhtemelen ahlaki eylemin bilinçli olarak gerçekleştirilmesiyle tesadüfî gerçekleştirilmesi arasındaki farkı vurgulama çabası içerisinde. Adil eylemler yapa yapa gerçekleştirilen adaletli olma erdemi dışında, hiç böyle eylemler olmaksızın adil eylemlere yönelme mümkün olabilir. Eğilim, insanların eğitimsiz, tekrarsız ahlaka benzeyen eylemlerdir. Ancak bunlar belirli bir ahlak çerçevesinde yapılmadıklarından sürekli değildirler. Yine Aristoteles’e göre “huylar aynı zamanda eğilimlerdir ama, eğilimlerin huy olması zorunlu değildir” (Aristoteles, 2002a:53; 9a).

Nitelik kategorisinin ikinci cinsi olanaklardır. Aristoteles’e göre bunlar “bir şeye herhangi bir biçimde yatkın olmaları nedeniyle değil, bir şeyi daha kolay yapmak ya da hiçbir şeye dayanmamak açısından doğal bir olanakları ya da olanaksızlıkları olmasından (Aristoteles, 2002a:53; 9a) bu adı alırlar. Bir şeyin başka bir şey olmaya veya bir şeyin başka bir şey yapmaya olanağı olması, onun doğasından kaynaklanır. Olanığın eğilimden farkı, eğilimin ilineksel olmasına karşılık olanığın özsel olmasıdır. Bir koşucunun uzun bacak kaslarına, güçlü ciğerlere veya bütün bunlarla birlikte sağlıklı bir bedene sahip olması olanaktır.

---

<sup>1</sup> ‘Diathesis’ (διαθεσις) kavramı da phronesis benzer şekilde temel olarak kullanıldığı her iki Aristoteles eserinde, *Nikomakhos’a Etik* ve *Kategoriler*’de farklı kavramlar ile karşılanmıştır. Birinci eser ‘eğilim’, ikinci eserde ise ‘yatkınlık’ kavramı tercih edilmiştir. Çalışma boyunca eğilim kullanılmıştır.

Üçüncü olarak ele alınan nitelik kategorisinin cinsi duyularla ilgili nitelikler ve duygulanımlardır. Duyularla ilgili nitelikler doğrudan tek bir duyunun konusu olurlar, bunların beden üzerinde yarattığı etki de Aristoteles tarafından ‘duygulanım’ olarak adlandırılır. Bu durumu Aristoteles şu şekilde ifade eder:

“Doğrudan doğuştan kimi etkilenmelerden meydana gelenlere nitelik denir; söz gelişi delilik, öfkeli durum ve benzer durumlar böyle; çünkü delilerin ve öfkeli olanların nasıl oldukları bunlara göre söylenir. Doğuştan değil, başka nedenlerle meydana gelip de güçlükle giderilebilen ya da hepten kalıcı olanlara da nitelik deriz; çünkü nasıl olduğu onlara göre söylenir. Ama hızla değişen geçici şeylerden oluşan duygulanım denir. Söz gelişi üzüntülü olduğundan öfkeli olan biri” (Aristoteles, 2002a:58-59; 9b-10a).

Aristoteles bu üç ruhsal durumu aynı zamanda her iki ahlak felsefesi çalışmasında da ele alır:

“Arzu, öfke, korku, yüreklilik, kıskançlık, sevinç, sevgi, kin, özlem hırs ve acımanın, genel olarak da haz ya da acının izlediği şeylere etkilenim diyorum, bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara, sözgelişi öfkelenebilmemizi, acı duyabilmemizi 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 (Aristoteles, 1997a:29-30; 1105b; Aristoteles, 1999:55; 1220b).

Aristoteles nitelik kategorisinin cinsleri içerisinde ele aldığı üç ruhsal durumdan huyları erdem olarak kabul eder. Duygulanım ve olanaklar erdem olarak kabul edilmezler. Çünkü huy, sürekli tekrarlanmak suretiyle artık değişmesi son derece güç olan ve kişide yerleşmiş niteliklerdir. Buna karşılık duygulanımlar, bir duyusal durumu takip ettikleri için, kendilerini ortaya çıkaran duyusal durumun varlığını kaybetmesiyle ortadan kalkarlar. Dolayısıyla onlar, dışsal bir etkiye bağlıdırlar ve haz ya da acıyı takip ederler. Bu yönleriyle bir tür rasyonel olmayan tepki kabul edilebilirler. Son olarak olanaklar ise potansiyel olarak bulunmalarına rağmen açığa çıkmış değildirler.

Aristoteles’in erdem anlayışı, erdemler ruhun bölümlerine göre konumlandırıldığından ayrılmaz bir şekilde ruh anlayışına bağlıdır ve bu yüzden onun ruh analizine işaret etmek gerekir. *Ruh Üzerine*’de “beslenme, isteme, duyma, hareket ettirme ve akıl yürütme” (Aristoteles, 2001:78; 413a) olarak ifade edilen ruhun fonksiyonları, *Nikomakhos’a Etik*’te ruhun erdemle olan ilişkisi dikkate alınmak suretiyle tekrar ifade edilir. Buna göre ruh öncelikli olarak iki kısma ayrılır:

a) Akıldan yoksun kısım: Bu kısım Aristoteles tarafından ‘bitkisel yan’ ve arzulayan/iştah duyan yan olmak üzere iki kısma ayrılır. Bitkisel yan bizim canlı olmak bakımından diğer canlılar ile ortak olan kısmımızdır ve diğer canlılarla ortaklaşa meydana getirdiğimiz beslenme, büyüme, duyulmama gibi fonksiyonlarla ilgilidir. Böylelikle bu kısım akıl ve düşünmeyi içerisinde barındırmaz. Diğer yan ise aklın sözünü dinlediği ve ona boyun eğdiği zaman akıl bir şekilde katılır. Aristoteles aynı zamanda bu kısmı akla bir şekilde katılmasından dolayı akıl sahibi kısım içerisine de dâhil eder (Aristoteles, 1997a:29; 1102b30).

b) Akıl sahibi olan kısım: Bu kısım öncelikle ikili bir tasnife tabi tutulur: Asıl ve kendisi akıl sahibi olan ve akla bir şekilde katılan yan (Aristoteles, 1997a:29; 1103a). Ruhun akıl sahibi olan kısmı, erdemin gerçekleştiği kısım olmak bakımından önemlidir. Çünkü ileride ayrıntılı olarak görüleceği üzere düşünce erdemleri ve karakter erdemleri bu tasnif sonucu meydana gelmektedir. Söz konusu tasnif *Nikomakhos’a Etik*’in VI. kitabında bir kez daha yapılır ve düşünce ve karakter erdemleri bu kez ilgili oldukları nesnelere dikkate alınmak suretiyle gerçekleştirilir. Buna göre erdem ile ilgisi bakımından önemli olan akıldan pay alan kısım ve bu kısım yine ikili bir tasnife tabi tutulur: “İlkeleri başka türlü olamayacak nesnelere bakılan yan ve ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere bakılan yan” (Aristoteles, 1997a:141; 1139a). Böylece ruhun akıl ile ilgili olan tasnifinde belirleyici olan kendisine konu olarak almış olduğu nesnelere dir. Tasnif sonucu birinci yan tartan yan, ikinci yan da bilimsel yan olarak isimlendirilir (Aristoteles, 1997a:114; 1139a). Bu belirleme, temel insani etkinliklerin kaynağını da ortaya koyar.

Ruhun akli ve akli olmayan etkinlikleri arasındaki ilişkiler, ahlaksızlık, ılımlılık, kendine hâkim olamama ve erdeme ontolojik temel sağlar. Bu nitelikler ruhun akıl sahibi kısmı için söz konusudur ve asıl ve kendisi akıl sahibi olan kısım ile arzulayan kısım arasındaki ilişkilerden meydana gelir. Bu iki kısım arasındaki ilişkilerden doğan ahlaki durumlar şu şekildedir:

a) Ruhun akli ve akli olmayan kısımları hatalı sonuçlar üzerinde uyuşurlarsa ahlaksızlık meydana gelir.

b) Akli ve akli olmayan kısımlar uyuşmaz; yani akli kısım doğru amacın peşinde koşarken akli olmayan kısım yanlış yolu izler ve aynı zamanda akli kısmın üstesinden de gelirse kendine hâkim olamama (incontinence) söz konusudur.

c) Akli ve akli olmayan kısımlar uyuşmaz; ancak bu sefer akli kısım baskın olursa kendine hâkim olma (continence) ortaya çıkar.

d) Asıl istenilen ise bu kısımların uzlaşarak doğru sonuçları izleyen akli kısmın kontrolü altında eylemin gerçekleştirilmesidir. Bu da eylemin erdemli olmasını sağlar (Irwin, 2007:154).

Irwin'in tasnifinde vurgulanan, kendine hâkim olma ve erdemın akli kısma bağılı olmasıdır. Ancak erdemın ortaya çıkabilmesi, sadece akli kısmın akli olmayan kısım ile uzlaşmasından değil, akli kısmın akli olmayan kısmı kontrolü ile mümkündür. Bu açıklama, tam da Platon'un araba metaforunu hatırlatır. Platon, *Phaidros* dialogunda, biri beyaz öteki yağız iki atın çektiğı bir arabayı kullanan bir sürücü simgesi ile canlandırmıştır. Burada sürücünün kendisi, arabayı güden olarak akli karşılar; beyaz at soylu isteğe, yağız at da maddi isteğe karşılıktır (Platon, 1997f). Aristoteles'in beklentisi veya ahlaki olarak kabul ettiğı şey rasyonel ve rasyonel olmayan kısmın uzlaşmasıdır. Bu uzlaşma da rasyonel olmayan kısmın alışkanlık ve eğitim aracılığıyla rasyonel kısma tabi kılınma sürecidir.

### **2.2.3. Eylem - Tercih İlişkisi**

Aristoteles erdemi bir huy olarak belirledikten sonra kişi tarafından seçilen eylemin neden seçildiğı üzerinde durur. Buradaki problem 'insan nasıl erdemli eylemler gerçekleştirir' sorusunu temellendirmektir. Çünkü açıktır ki bir eylem ya isteyerek ya da istemeyerek yapılır. Kolayca cevaplanabileceğı üzere, erdemli bir eylem de isteyerek yapılan eylemdir. Bunu gösterebilmek için Aristoteles önce istemeyerek yapılan eylemler üzerinde durur. Ona göre istemeyerek yapılan eylemler ya zorla ya da bilgisizlik yüzünden yapılır (Aristoteles, 1997a:40; 1110a).

Zorla yapılan eylemler "başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan 'zorla yapılan'dır" (Aristoteles, 1997a:40; 1100a). Aristoteles burada zorla yapılan eylemleri



efendisinden emir alan bir kölenin eylemi gerçekleştirmesi gibi düşünmektedir. Diğer taraftan hem isteyerek, hem de istemeyerek yapılan eylemlerden de söz etmek gerekir. Aristoteles bu konuda iki örnek verir. Birincisine göre fırtınaya yakalanmış bir gemide, geminin denize batmaması için denize bir şeyler atmak söz konusudur. İkincisinde ise bir tiranın, çocuklarını veya ana-babasını elinde tuttuğu bir kişiye kötü bir şey yaptırması söz konusudur (Aristoteles, 1997a:40-41; 1110a). Bu gibi durumlarda gerçekleştirilecek eylemlerin isteyerek veya istemeyerek yapıldığı tartışmalı olmakla beraber, daha çok isteyerek yapılanlara benzemektedirler. Burada durum istenen, eylem istenmeyen manzarasına sahip olduğu için isteyerek yapılan eylemlere benzemektedirler. Diğer bir deyişle Aristoteles'e göre bu eylemler yapıldıkları anda tercih edildiklerinden daha çok isteyerek yapılan eylemlere benzemektedirler ve bu soruna cevap verebilmek, eylemin yapıldığı ana bakılarak karar verilebilecek bir durumdur (Aristoteles, 1997a:40-41; 1110a-b). Burada phronesis açısından dikkat çekici olan, özellikle fırtınaya yakalanmış gemi örneğinde Aristoteles tarafından yapılan belirlemedir. Ona göre böyle bir durumda “denize kimse isteyerek bir şey atmaz, akli başında [phronimos] her insan kendisinin ve başkalarının kurtulması için atar” (Aristoteles, 1997a:40; 1110a). İlk planda böyle bir durumla karşılaşan kişinin herhangi bir insan yerine mallarını denize atması fevkalade bir bilgelik durumu gerektirmeyecek bir eylemdir. Dolayısıyla phronimos olmak ilk planda zor ve güç bir yaşam durumu değildir. Ancak yüksek mevkilerce kendisine emanet edilmiş malların taşınması söz konusu olduğunda –kral için taşınan emanetler olduğunu düşünelim– karar vermenin çok da kolay olmayacağını söyleyebiliriz.

İstemeyerek yapılan eylemlerin ikinci grubunu ‘bilgisizlikten’ yapılan eylemler oluşturur. Bu eylemler ise eylemin sonucunda failin durumuna göre “istemeyerek yapılan” ve isteyerek yapılmayan” olarak iki grupta toplanır. Buradaki ayırım çok incedir ve eylemi bilgisizlikten gerçekleştiren failin üzüntü ve pişmanlık duyup duymamasına bağlanmaktadır. Eğer fail sonucu kötü olan bir eylemden üzüntü ve pişmanlık duyuyorsa eylem ‘bilmeden’ yapılmıştır ve bu eylem ‘istemeyerek yapılan’ bir eylemdir. Diğer taraftan fail eyleminden üzüntü ve pişmanlık duymuyor ise o eylem “istemeyerek yapılmayan” bir eylemdir ve ‘bilgisizlikten’ dolayı yapılmıştır (Aristoteles, 1997a:42; 1110b). Aristoteles bu eylemler arasındaki farkı şu şekilde ifade eder:

“Bilgisizlikten dolayı bir şey yapan ve bundan tedirgin olmayan insan yaptığını – bilmediğine göre– isteyerek yapmamıştır, ama –üzüntü duymadığına göre– istemeyerek de yapmamıştır. O halde bilgisizlikten dolayı bir şey yapanlardan, pişman olan için ‘istemeyerek yaptı’ denebilir, ama pişman olmayan için – ötekenden farklı olduğundan– ‘isteyerek yapmadı’ ifadesini kullanalım (...) Bilgisizlikten dolayı bir şeyi yapmak ile bilmeden yapmak da birbirinden ayrı görünüyor” (Aristoteles, 1997a:42; 1110b).

Aristoteles bilgisizlikten yapılan eylemleri iki grupta ele almakta ve iki eylemi birbirinden ayırt etmektedir. Bunlardan birincisine göre sonucun kendisiyle ilgili şeyi bilmemek, ikincisine göre ise bizzat o sonuca sebep olan eylemin bilgisizliğinden dolayı eylemi gerçekleştirmek söz konusudur. Birinci durum için şöyle bir örnek verilebilir: Birisi bir hedef tahtasına kurşun atmak istemekte, ama hedef tahtası olarak komşusunun direğine ateş etmektedir. Birincide eylemi gerçekleştiren yapmayı istemekte, ama o şekilde olmasını istememektedir. İkincisi elinde silah olan birisi yanlışlıkla tetiğe basmaktadır. Birincide sonuç, ikincide sebep bilinmemektedir. Her iki eylemin ortak paydası ise bilgisizlikten yapılmasıdır; ancak bilmeden yapılan eylem bir dereceye kadar mazur görülebilir.

Aristoteles’e göre ahlaki olarak değerlendirilmesi mümkün olan eylemler ‘isteyerek yapılanlar’dır. Bu eylemler phronesis ve phronimos bağlamında düşünüldüğünde geçerli olan eylem biçimidir. O halde, phronimos, erdem ve mutluluk için eylemi isteyerek yapar.

İsteyerek yapılan eylemler “başlangıcı eylemin tek tek koşullarını bilen kişide olduğu zaman yapılandır (Aristoteles, 1997a:45; 1111b). O halde bu tür eylemin neden dolayı yapıldığı üzerinde durulmalıdır. İsteyerek yapılan eylemler, zorla veya bilgisizlikten yapılan eylemlerden farklı olarak ‘tercih’ edilmektedir. Aristoteles’e göre “tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor, ama aynı şey değil; ‘isteyerek yapılan’ daha kapsamlı” (Aristoteles, 1997a:44; 1111b) ifadesi, isteyerek yapılan eylemlerin genel bir ad olduğunu ve bu genelliğin, yani –cins–in çeşitli türleri olduğunu, bu türlerden birinin de tercih olduğunu göstermektedir. Öyleyse tercihi, Aristoteles’in belirttiği üzere diğer tercihi diğer isteyerek yapılan eylemlerden, arzu (ἐπιθυμία), tutku (θυμὸν), isteme (βούλησιν) ve sanı (δόξαν)dan ayırmak gerekir:

a) Arzu ile tercihi birbirinden ayıran ilk ayırım kişinin kendine egemen olup olmamasıdır: “Kendine egemen olmayan kişi (ἀκροατής), tercihle değil arzuyla davranır; oysa kendine egemen olan kişi (ἐγκρατής) tersine, arzuyla değil, tercihle davranır” (Aristoteles, 1997a:44; 1111b). Fakat bu ayırım kökten bir ayırım da değildir. Çünkü tercih, son tahlilde bir tür arzudur: “Tercih edilmiş şey, elimizde olan şeyleri düşündükten sonra arzu edilen şey olduğuna göre, tercih de kendi elimizde olan şeylerin enine boyuna düşünülmüş arzusu olur; enine boyuna düşünülerek karar verdiğimizde, düşünüp taşınmamıza uygun arzu etmiş oluruz” (Aristoteles, 1997a:48; 1113a). Buna göre her tercih, istendiği için arzu edilir. Buna karşılık her arzunun tercih olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Yine burada arzu ile tercihi ayırmada ölçüt olarak kullanılan ‘kendine egemen olamama’nın özellikleri üzerinde VII. kitapta tekrar durulur. Kendine egemen olamama, kötülük ve canavarlık ile birlikte kaçınılması gereken alışkanlıktır (Aristoteles, 1997a:130; 1145a). Aristoteles bu alışkanlığı kendine egemen olan kişi ile karşılaştırır:

“Kendine egemen olan kişi akıl yürütmede tutarlı, kendine egemen olmayan kişi akıl yürütmede tutarsızdır. Kendine egemen olmayan kişi kötü olduğunu bile bile tutku nedeniyle eyler, kendine egemen olan kişi arzuların çirkin olduğunu bildiği için akıl yürütmesi sayesinde onlara uymaz (Aristoteles, 1997a:131; 1145b).

Aristoteles’in belirlemesine göre kendine egemen olan kişi ile kendine egemen olmayan kişi arasındaki farkı belirleyen, eylemin kendisine dayandığı güçtür. Buna göre birincisi akıldan, ikincisi tutkularından hareket ederek eyler. Dolayısıyla sağlıklı akıl yürütme aklın sadece kendiliğinde gerçekleştirebileceği bir güç olmaktan ziyade, kendine hâkim olma gibi bir şarta bağlanmıştır. Diğer taraftan Aristoteles, “hiçbir insanın bilerek ve isteyerek kötülük yapmayacağına” dair Sokratik görüşü, ‘kendine egemen olma’ şartına bağlamış görünmektedir.

b) Aristoteles tercih ile karşılaştırdığı durumlar arasında en az ilişkinin tutku ile olduğunu savunur: “Tutku tercihle daha da az ilgilidir, çünkü tutku yüzünden yapılanlar tercihle en az ilgili gibi görünüyor” (Aristoteles, 1997a:45; 1111b). Tutkudan kaynaklanan eylemler görece daha dar bir alana işaret eder. Nitekim tutku olmaksızın da bir eylemin gerçekleştirilmesi mümkündür. Buna karşılık tercih her bir eyleme eşlik eder.

c) Tercih ve isteme arasındaki fark ‘olanaksız’ kavramından hareketle tesis edilir: “(...) olanaksızların tercih edilmesi, biri olanaksız bir şeyi tercih ettiğini söylese, aptal olduğu söylenir, oysa olanaksızların da istenmesi söz konusudur. Örneğin ölümsüzlüğün...” (Aristoteles, 1997a:45; 1111b). Buradan hareketle istemenin kişinin elinde olmayan şeylerle ilgili olabilmesi mümkün iken tercih için böyle bir şeyden söz edilemez.

d) Tercih kanıdan ayıran, onun kanıdan daha özel olmasıdır. Ayrıca tercih ahlak ile kanı ise bilgi ile ilgili bir kavramdır: “Tercih kanı da olamaz, çünkü kanı her şeyle ilgili görünüyor, öncesiz ve sonrasız olanlar ve olanaksız şeylerle ilgisi elimizde olanlarla ilgisinden hiç de az değil; kanı doğru ve yanlış diye ayrılır, iyi ya da kötü diye değil; tercihse daha çok iyi ve kötüyle ilgili” (Aristoteles, 1997a:45; 1111b).

Tüm bu karşılaştırmalardan sonra Aristoteles tercihin önceliğini bir kez daha vurgular: “Sonuç olarak tercih; nitekim adı bile ‘başka şeylerden önce seçilmesi gerekliliği’ anlamına geliyor” (Aristoteles, 1997a:46; 1112a). Buna göre Aristoteles için tercihin öncelikli olmasının bir kanıtı da terimin etimolojisinden hareketle tesis edilebilir.

#### **2.2.4. Karakter Erdemleri**

Aristoteles erdemini akli bir tercih ve ruhta gerçekleştiğini ortaya koyduktan sonra ruhu akıldan yoksun kısım ve akıl sahibi kısım olarak ikiye ayırmıştı. Ruhun akıldan pay alan, yani tür olarak insanı diğer canlılardan ayıran kısmın ikiye bölünmesi, karakter ve düşünce erdemlerini meydana getirir: “Ruhun akıldan pay alan iki yanının her ikisi de aynı tarzda akıldan pay almaz: biri buyurmakla, öteki boyun eğmekle, söz dinlemekle akıldan pay alır” (Aristoteles, 1999:49; 1219b). Bu ayırımla birlikte karakter erdemleri ve düşünce erdemleri ortaya çıkar. Bu erdemler ilk olarak nasıl elde edildikleri, sonrasında da akıl ile olan ilişkileri bağlamında birbirlerinden farklılaştırılırlar. Buna göre “düşünce erdemi daha çok eğitimle oluşur ve gelişir, bu nedenle de deneyim ve zaman gerektirir; karakter erdemi ise alışkanlıkla elde edinilir” (Aristoteles, 1997a:23; 1103a15). Diğer taraftan bu erdemler aklın farklı fakültelerinden kaynaklanırlar: “Madem düşünce erdemleri akılla birlikte gider, bu tür erdemler akıl taşıyan yana, akıl taşımasından ötürü buyuran yanına özgü erdemlerdir. Karakter erdemleri ise akıldan pay almayan yanla ilgili, doğal olarak akıl taşıyan yanın peşinden

giden yana özgü erdemlerdir” (Aristoteles, 1999:51; 1220a). Bu durumda düşünce erdemlerinin buyurucu, karakter erdemlerinin söz dinleyici bir yapısı vardır ki böyle bir belirleme, karakter erdemlerinde aranılan nitelik olan orta olma vasfının bizatihi karakter erdemleri tarafından gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını ortaya koyar.

Aristoteles birinci tür erdemleri karakter erdemleri olarak ifade eder. ‘Karakter’ kavramının Grekçe’de dar ve geniş olmak üzere iki tür anlamı vardır. Bu kullanımlar üzerinde durmak, Aristoteles’in bu erdemle neyi kastettiğini anlamak için önemlidir:

“ ‘εθοξ’ olarak yazılan ilk kullanımı alışkanlık, töre, görenek, anlamlarını taşır; ve eylemlerini antik kentte (sitede) geçerli olan töreye uygun olarak eğitim yoluyla düzenlemeye alışkın olan kişi, genel kabul gören ‘ahlak yasası normlarını’ izlediği sürece etiğe göre davranmaktadır. Ama dar anlamda ve asıl anlamıyla ‘ηθοξ’ olarak yazılan etiğe göre eylemde bulunan ve davranan kişi, aktarılan eylem kurallarını ve değer ölçülerini sorgulamadan uygulamayıp, aksine kavrayarak ve üzerinde düşünerek talep edilen iyiyi gerçekleştirmek için onları alışkanlığa dönüştüren kişidir (Pieper, 1999:30).

Görüldüğü gibi Pieper karakter (ethos) kavramının iki anlamına vurgu yapmaktadır. Bunlardan birincisine göre içerisinde yaşanılan topluluğun / sitenin ahlaki normlarına, normların doğasını sorgulamaksızın bir riayet söz konusudur. Buna karşılık ikinci ve dar anlamda ifade edilen karakter, ahlak ve eylemin doğası üzerine düşünerek eylemeyi ifade eder. Aristoteles’in karakter erdemleri, ikinci duruma göndermede bulunurlar. Dolayısıyla karakter erdemlerine sahip olan kişi, geleneğin kendisinden istediği normu sorgulamaksızın bir değer kabul edip uygulayan kişi olmaktan ziyade eyleminin erdem doğrultusunda gerçekleşmesini rasyonel olarak değerlendiren ve kontrol edebilen kişi olmaktadır. Böyle bir yaklaşım, karakter erdeminin doğası üzerine bir çözümlemeyi gerekli kılar.

Söz konusu çözümleme sürecinde Aristotelesçi ilk belirleme, karakter erdemlerinin ne ile ilgili olduğuna yöneliktir. Ruhun akıl taşıyan yanı içerisinde buyuran yana karşılık söz dinlemekle yükümlü olan karakter erdemleri hoş ve acı şeylerle ilgilidir. Bu erdemler yukarıda belirtilen ruhun kısımları (etkilenim, olanak ve huylar) içerisinde doğrudan huylar ile ilgilidirler:

“Tek cümleyle söylersek, benzer etkinliklerden huylar oluşur. Bu nedenle etkinlikleri belli bir şekilde gerçekleştirmek gerek; çünkü bunların farklarına göre huylar oluşuyor. Demek taa gençlikten beri şöyle ya da böyle alışmak arasında az

değil, çok büyük fark oluyor, daha doğrusu her şey buna bağlı” (Aristoteles, 1997a:25; 1103b).

Böylece karakter erdemlerinin birbirine bağlı dört temel özelliğini ifade etmek mümkün hale gelir:

- a) İlk olarak karakter erdemleri doğal değildirler, hiçbir erdem insanda doğuştan bulunmaz. Ancak bu erdemlerin kazanılması insanın doğasına aykırı değildir. İnsan söz konusu erdemleri zamanla kazanabilecek yapıya sahiptir.
- b) İkinci olarak etkinlikte bulunularak edinilirler. Bu, karakter erdemlerinin pratiğe dönük tarafını oluşturur.
- c) Üçüncü olarak etkinlikten daha fazla, alışkanlıkla, yani erdemli olarak kabul edilen bir eylemin sürekli olarak yapılmasıyla kazanılırlar. Erdem kabul edilen eylem sürekli tekrarlanmak suretiyle karakter özelliği kazanır: “Aynı şeyler ve aynı şeylerin yapılması erdemlerin meydana gelmesini, artmasını ve bozulmasını sağladığı gibi, gelecekteki etkinliklerin de aynı şeylerden oluşmasını sağlar” (Aristoteles, 1997a:26; 1104a).
- d) Son olarak, bir eylemde ortayı hedeflerler. Bu özellik ise karakter erdemlerinin asli niteliğini oluşturur.

Aristoteles erdemi huy olarak ifade ettikten sonra onun nasıl bir huy olmasının gerekliliğini açıklar. Bu açıklamaya ise orta yol öğretisi eşlik eder. Karakter erdemleri Aristoteles’in doğrudan orta yol öğretisi ile ilgilidir. Buna göre ahlaki olarak doğru eylem, iki aşırı uç arasında kalan eylemdir. “Aşırılığı ya da eksikliği değil, ortayı tercih etmek gerekir. Orta ise, akliselimin<sup>1</sup> (ὀρθὸς λόγος) gösterdiği gibidir (Aristoteles, 1997a:113; 1138b). Orta olmanın en iyi olmasını Aristoteles şu şekilde ifade eder:

---

<sup>1</sup> Aristoteles’de karakter erdemleri için orta olma durumunu ifade eden kavram ‘orthon logon (kata ton orton logon) olarak karşımıza çıkar. Bu kavram S. Babür’ün çevirisinde ‘sağ akıl’ olarak karşılanmıştır. İlgili kavramın farklı çevirileri de söz konusudur ki Hünler’e göre ‘sağduyulu düşünceye göre’, ‘salim akla göre’ bunlardan birkaçıdır. Ama onun en uygun karşılığı ‘akl-ı selime göre’ şeklindedir (Hünler, 1997:145-46, dipnot 53). Akl-ı selim kavramı “sağduyu” (Devellioğlu, 2008) manasına da gelmektedir. Çalışma boyunca ‘orthon logon’ kavramı, akl-ı selim ile karşılanacaktır. Bu durumda ortayı belirlemek sağduyuya göre gerçekleşen bir eylemdir. Buna göre eylemde orta noktayı tespit etme salt zihinsel bir işlem değil, birlikte yaşanan diğer insanları da dikkate almak suretiyle gerçekleştirilen bir seçimdir.

“Madem erdem, en iyi uygulamaların ona dayandığı, en iyi ile ilgili en iyi koşulların onda bulunduğu bir tür huy, en iyi [aklıselime] uygun olan, bu da bize bağlı bir aşırılık ile eksikliğin ortası, öyleyse karakter erdemi her bir kişide bir orta olmadır ve hazlarda, acılarda, hoş şeylerde, acı verici şeylerde kimi ortalarla ilgilidir, bu zorunlu (Aristoteles, 1999:63; 1222a).

Görüldüğü gibi huy anlamındaki erdem bize bağlı aşırılık ve eksikliğin ortasıdır. Orta her halükârda faille ilgili gözükmektedir. Bu durumda ortanın tür olarak insana özgü orta olmakla tekil açıdan her bir ayrı bireye göre orta olma durumundan söz etmek gerekir. Nitekim metinde de Aristoteles her bir kişide orta olma vurgusunda bulunur. Bu değerlendirmeler ortanın son derece tartışmalı ve izafi bir kavram olması anlamına gelir.

Farabi de orta olma durumunu iki tarzda ele alır. Bunlardan birincisi ‘kendi zatiyla orta’dır. On ile iki arasında orta olan altı, kendi zatiyla orta olana örnek teşkil eder. İkincisi ise ‘izafi orta’, yani kendisine izafe edilen şeylerin değişmesine bağlı olarak, çeşitli zamanlarda artan ve eksilen ortadır. Eylemler ve ahlak söz konusu olduğunda kullanılan orta, izafi ortadır. Çünkü “eylemlerin kemiyetlerinin, sayı ve miktar bakımından; keyfiyetlerinin, şiddet ve zayıflık bakımından fiilin faili, objesi ve sebebiyle münasebetine, zaman ve yere göre takdir edilmesi gerekir” (Farabi, 1987:55). O halde Farabi’nin de belirttiği gibi ahlaki alanda orta olma tüm eylemler için apaçık bir durum değildir. Öncelikle genel olarak ortanın tespit edilmesi, daha sonra olumsal olanın alanı içerisinde bulunulduğundan ahlak durumunu oluşturan koşullara göre özel durumlar gözetilerek ahlaki ortanın belirlenmesi söz konusudur. Bu durumda orta olma durumu mutlaklık değil, bir anlamda öznellik arz eder: “Ne ki her nesnede orta olan bize göre en iyi. Çünkü bu, bilginin ve aklın buyurduğu gibidir, her yerde en iyi huyu da oluşturur” (Aristoteles, 1999:55; 1220b).

Aristoteles, neden orta olmayı en iyi ahlaki eylem biçimi olarak kabul ettiğini deneyimle temellendirir: “...güç ve sağlık konusunda gördüğümüz gibi ‘bu tür şeyler doğal yapıları gereği eksiklik ya da aşırılık yüzünden bozulur’ savını araştıralım” (Aristoteles, 1997a:26; 1104a). Bu durum Aristoteles için apaçıktır; çünkü beslenmenin az olması bedeni kuvvetten düşüreceği gibi karşıt olarak yeme ve içmeyi fazla kaçırmak aynı şekilde bedene zarar verir. Aristoteles beden için geçerli olan bu durumu adeta ruh için de uygulamaktadır. Diğer taraftan bu belirlemelere gelenekten de destek bulunabilir. Hatta o, bu anlayışı gelenekten miras almış olabilir. Nitekim orta yol

öğretisi, daha önce belirtildiği üzere, çeşitli tragedyalarda işlenmiş ve kabul edilen bir değer olarak sunulmuştur. İkinci olarak ise bir eylemin eksikliğinin veya aşırılığının insan için bir problem yaratması akli olarak temellendirilebilir. Son olarak orta olma düşüncesi, ölçülülük düşüncesinin Aristoteles ahlakına yansması olarak düşünülebilir ki bu belirleme önemli seçeneklerden birisi olarak dikkate alınmalıdır. Çünkü ölçülü olmak, orta olmanın doğasını belirleyen erdemdir. Böylece felsefi düşüncenin ortaya çıkışından Platon'a kadar olan dönemde temel erdem olarak işaret edilen ölçülülük erdemi, Aristoteles'in ahlak düşüncesinde de orta olmayı belirlemek suretiyle önemini devam ettirir. Aristoteles öncesi iki ucu savunmak suretiyle ahlaki bir yaklaşım geliştiren iki gelenek vardır denilebilir. Bir tarafta Pythagorasçılığın göre çileci bir yaklaşımı temsil ettikleri, Kiniklerin de hazza yaptıkları vurgu dikkate alınırsa, Aristoteles her iki yaklaşım arasında bir orta gibi durmaktadır.

Bu belirlemelerden sonra Aristoteles'in karakter erdemlerini ortaya koyduğu tabloya bakmak gerekir ki bu tablo, Aristoteles'in ahlak felsefesinde erdem kabul edilen eylemleri göstermesi ve erdemin açığa çıkabilmesi için genel bir bağlam ortaya koyması açısından önemlidir:

**Tablo 3:** Eudemos'a Etik'te karakter erdemleri

<b>Erdemin Aşırılığı</b>	<b>Erdem</b>	<b>Erdemin Eksikliği</b>
Öfkelilik	Sakinlik	Vurdumduymazlık
Cüretlilik	Yiğitlik	Korkaklık
Yüzsüzlük	Utanmayı bilme	Çekingenlik
Haz düşkünlüğü	Ölçülülük	Duyarsızlık
Kıskançlık	İnfial	Adsız
Kazanç	Adalet	Zarar
Savurganlık	Cömertlik	Cimrilik
Şarlatanlık	Ciddiyet	İstihza



**Tablo 3'ün devamı**

Dalkavukluk	Dostluk	Soğukluk
Koltukçuluk	Samimiyet	İncelikten habersizlik
Açgözlülük	Sağlam karakterlilik	İçi geçmişlik
Kendini beğenme	Yüce gönüllülük	Pısrıklık
Gösteriş budalılığı	İhtişam	Eli sıkılık
Kurnazlık	Aklı başındalık	Avanaklık

**Kaynak:** (Aristoteles, 1999:57; 1221a)

Bu tablo, *Nikomakhos'a Etik*'te biraz farklılaştırılarak korunur. Aralarındaki temel fark, bazı durumların ortaları ve uç niteliklerinin kesin bir şekilde belirlenmesinin mümkün görülmemesidir. Aynı zamanda erdemler üzerinde konularına göre de bir tasnif söz konusudur. Son olarak bazı erdemlerin tabloda yer almadığı görülür. Nitekim phronesis *Nikomakhos'a Etik*'te bir karakter erdemi olarak gösterilmez. İleride temas etmek kaydıyla şimdilik sadece şunu belirtmek gerekir ki bu durum phronesisin bir karakter erdemi mi yoksa bir düşünce erdemi mi olduğu sorusunu muğlaklaştırmaktadır. *Nikomakhos'a Etik*'ten çıkan tablo şu şekildedir:

**Tablo 4:** Nikomakhos'a Etik'te Karakter erdemleri

Erdemin Konusu	Erdemin Aşırılığı	Erdem	Erdemin Eksikliği
Korku / güven	Adı yok	Yiğitlik	Korkaklık
Hazlar	Kendini tutamama	Ölçülülük	Duygusuzluk
Para harcama	Savurganlık	Cömertlik	Cimrilik
	Gösteriş budalılığı	İhtişam	Ekli sıkılık
Onur	Kendini büyük görme	Yüce gönüllülük	Kendini küçük görme
	Onur düşkünü	Adı yok	Onuru umursamama
Öfke	Sinirlilik	Sakinlik	Öfkesizlik

Tablo 4'ün devamı

Toplumsal ilişki	Şaklabanlık	Samimiyet	Müstehezilik
	Şarlatanlık	Şakacılık	Yabanılık
	Dalkavukluk	Dostluk	Çetin adam
Başa gelen ve etkilenen	Utangaçlık	Utanmayı bilme	Yüzsüzlük
	Kıskançlık	İnfial	Hasetlik

**Kaynak:** Aristoteles (1997a)

Aristoteles'in karakter erdemleri, kendisinden önce yer alan düşünürlerin erdem görüşleri ile karşılaştırıldığında, ilk olarak onun daha geniş bir erdem anlayışına sahip olduğu söylenebilir. Çünkü Homerik dönemin vurguladığı cesaret ve Platonik dört kardinal erdem –phronesis teriminin *Yasalar*'da temel bir erdem kabul edildiği hatırlanacak olursa– yukarıdaki tablo içerisinde bulunmaktadır. Yani önceki dönemin erdemleri, Homerik cesaret erdeminin rasyonel bir zemine oturtulması ve Platonik erdemlerin korunması bağlamında değerini sürdürmektedir ve bu bir sürekliliğe işaret eder. Bundan daha fazla, daha önceki dönemlerde öne çıkan sakinlik, utanmayı bilme, samimiyet, yüce gönüllülük gibi birtakım niteliklerin erdem kabul edilmesi söz konusudur. Böylece erdemlerin sayısı artmıştır. Bu artış da sadece nicel bir fazlalık olmaktan ziyade erdemlerin ahlaki dünyayı kuşatıcılığında genişlemeyi ifade eder.

Diğer taraftan tablodaki erdem kabul edilen değerleri takip etmek suretiyle erdemli kabul edilebilecek eylemlere süreklilik kazandırılıp kazandırılmayacağı bir problem olarak görünmektedir. Aristoteles'e göre orta yolu takip etmek eylemin ahlaki olmasına süreklilik kazandırmak için yeterli değildir: "Kişinin akla sahip olarak, onu gözetip onun için çaba gösterdiği ve onu aradığı bir amaç var ve aşırılık ile eksiklik arasında bulunduğunu söylediğimiz [aklıselime] uygun olan orta yolların bir sınırı var" (Aristoteles, 1997a:113; 1138b). Dolayısıyla aklıselimin orta yolu göstermesi bir tür düzenlilik olmaktan çok her seferinde eylemin ve koşulların doğası üzerinde düşünülüp karar verilecek bir durumdur. Aklıselim genel olarak orta yolun ne olduğunu göstermekle yükümlü ahlaki yetidir; fakat koşulların değişebilir niteliği dolayısıyla ona göre eyleyen insan, ahlaki olarak nitelendirilebilecek vasıflara sahip değildir. O halde

aklıselime göre orta yolun tespiti birtakım eksiklikler ihtiva eder ki Aristoteles bunun farkındadır.

Aristotelesçi orta yol öğretisinin ahlaki eylemelere kılavuzluğu söz konusu olduğunda, Aristoteles iki temel eksiklik ortaya koyar. Birincisine göre, belirlenen orta olma durumları, ideali göstermekle birlikte her durum için aşırı uçları belirlemek mümkün değildir; yani aşırı olma durumu değişik durumlar için değişik adlarla nitelendirilebilir. Aristoteles burada bir erdem kabul ettiği sakinliğin eksikliğini vurdumduymazlık olarak açıklarken aşırılığın olan öfkeliğin çeşitli durumlar için farklı adlandırılabilmesinin mümkün olduğunu ortaya koyar. Buna göre “gereğinden çabuk etkilenmekle öfkesi burnunda; gereğinden çok etkilenmekle ters adam, sinirli; öfkesini unutmamakla kinci; öfkesine bağlı cezalandırmaları açısından kavgacı, geçimsiz” (Aristoteles, 1999:61; 1221b) şeklindeki tanımlamalar mümkündür. Hatta aynı durum vurdumduymazlık için de ortaya konulabilir ki gamsızlık, umursamazlık gibi kavramlar vurdumduymazlığın çeşitli durumlarıdır. O halde aşırı uçlar her durum ve koşul için önceden bilinebilen nitelikler değil, durum ve koşulun özelliklerine bağlı olarak değişebilen niteliklerdir. İkinci olarak orta olma, her bir ahlaki durum veya eylem için belirlenebilir bir niteliğe sahip değildir. Aristoteles’in ifadesiyle, “tarz, daha çok etkilenme açısından bir belirleme ise, bu söylenenlerden bazıları tarzca belirlenemez” (Aristoteles, 1999:61; 1221b15). Belirlenememe durumu eyleyenin doğasından kaynaklanır. Çünkü bizatihi iyi veya kötü eylemler için orta olma geçersiz olacaktır. Aristoteles bu durumlara örnek olarak zina, hırsızlık ve adam öldürmeyi gösterir (Aristoteles, 1997a:194; 1170a). Üçüncü olarak ise eylemin değerinin koşullara göre değişebilmesini tartışmak gerekir. Buna göre Aristoteles’in bir ahlaki yargıyı oluşturma sürecini Copleston şu şekilde özetler:

“(i) Kişi bir ereği ister.

(ii) Kişi B’nin A’ya giden, C’nin B’ye vb. giden bir araç olduğunu görerek düşünür-taşınır,

(iii) Duruma bağlı olarak ereğe yakın ya da erekten uzak belli araçların şimdi ve burada yapabileceği bir şey olduğunu algılayana dek bu durum (ii) sürer.

(iv) Kişi kendisine uygulanabilir hic et nunc olarak kendisini gösteren bu aracı seçer,

(v) Söz konusu edimi gerçekleştirir” (Copleston, 1993:339).

Copleston'un ifade ettiği safhalara göre Aristoteles'in ahlak felsefesinde ilk olarak kişi bir ereği ister. Bu erek, uç tür yaşamla ilgili olabilir. Bu ereğe ulaşabilmek için eylemler üzerinde düşünüp taşınma, düşünce erdemlerinin konusudur. Her bir eylem için amaç bir karakter erdemine ulaşmaktır ve bu erdeme ulaşmak bir taraftan tikel durumlar için rasyonel seçimlerle, diğer taraftan belirli şekillerde eyleme alışkanlığı kazanarak söz konusu eylemlerin artık bir karakter özelliği olması ile ilgilidir.

Son olarak orta olma niteliği ile Aristoteles ncesi düşünüşün merkezi erdemi kabul edilen ölçülülük arasındaki bağlantıyı da göstermek gerekir. Çünkü orta olmanın doğasını belirleyen ölçülülük erdemdir, bir erdemin iki aşırı uç arasında orta olması, ölçülü bir şekilde gerçekleştirilmesi anlamına gelir. Dolayısıyla ll olmak, bizatihi kendisi de bir karakter erdemi olmakla birlikte, bu erdemlerin eksikliğini veya fazlalığını belirlemek için bir ölçüt kabul edilebilecek bir erdemdir. Böylece felsefi düşüncenin ortaya çıkışından Platon'a kadar olan dönemde temel bir erdem olarak işaret edilen lllk, Aristoteles'in ahlak felsefesinde de önemini devam ettirir. Ancak bu önem, önceki dönemde olduğu gibi merkezilik değil, tali bir önemdir. Ölçülü olmak, bizatihi kendisi de bir karakter erdemi olmakla birlikte, diğer karakter erdemlerinin erdem olmaklığını belirlemek için bir ölçüt olarak görülebilir. Fakat karakter erdemleri, daha önce belirtildiği üzere aklın söz dinleyen kısmına aittirler ve bu özellikleri nedeniyle kendi başlarına erdemli bir eylemi meydana getirecek karar mekanizmasına sahip değildirler. Bu erdemler aklın buyuran kısmıyla, yani düşünce erdemleriyle, özel olarak da phronesis ile şekillenirler.

### **2.2.5. Düşünce Erdemleri**

Karakter erdemleri kişiye bir eylemin neden, nasıl ve hangi ölçüte göre gerçekleştirileceğinin bilgisini tam olarak sağlamazlar. Çünkü bu erdemler, aklın söz dinlemekle ilgili yanına aittirler. Dolayısıyla onların hedeflediği orta olmanın nasıl gerçekleştirileceğine ilişkin bir başka yetiye ihtiyaç vardır ki gerek teorik, gerekse de pratik alanda karar verme yetkisi bu alanın işlevidir. Pratik alan içerisinde eylem söz konusu olduğunda, asıl anlamda erdemli veya eudaimonia'ya ulaştıracak bir eylemin nasıl gerçekleştirileceğinin konusu düşünce erdemleriyle ilgilidir. Aklın buyurucu

yönüne ilişkin olan düşünce erdemleri, bu yönüyle ahlaki eylem söz konusu olduğunda karar vermeye yöneliktir. Bu erdemlerin temel özellikleri şunlardır:

a) Pratik aklın ruhun akıl dışı parçasını disipline etmesinde olduğu gibi, duyumsal, fiziksel, maddi, potansiyel hiçbir şeyi içermezler. b) İnsanın en yüksek parçasına karşılık gelen, insanın özünü meydana getiren aklın en yüksek ve en önemli etkinlik türlü olan etkinliğe, insan varlığını Tanrı'ya yaklaştıran tefekküre dayanırlar. c) Bu erdemler eşliğinde gerçekleştirilen teorik etkinlik, başka hiçbir şeye gereksinim duymayan, tam ve kendine yeten bir etkinliktir. d) İnsana en fazla, en sürekli ve en kalıcı doyumunu sağlayıp, nihai erek olarak mutluluğa hizmet ederler. Onlar başka hiçbir şey için değil, fakat bizzat kendileri ve mutluluk içindirler (Özlem, 2004:53).

Bu yönüyle bakıldığında Aristoteles düşünce erdemlerine ilişkin tekrar ruha dair olan analizine geri döner ve ruhta, eyleme ve doğruluğu özgü üç temel şeyin, duyum, us ve iştahın olduğunu belirtir (Aristoteles, 1997a:114; 1139a). Bu analiz, eylemin ilkesinin ruhta nasıl gerçekleştiğini anlamaya yöneliktir. Duyum eylemin ilkesi kabul edilmez. Üzerinde durulması gereken us ve iştahdır. Bunlar erdemın seçilmesinde etkili olan öğelerdir.

Aristoteles beş düşünce erdeminden söz eder: “Ruhun evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı şeylerin sayısı beş: Bunlar sanat (τέχνη), bilim (ἐπιστήμη), akli başındalık (φρόνησις), bilgelik (σοφία) ve us (νοῦς)” (Aristoteles, 1997a:116; 1139b). Tüm bu erdemler, karakter erdemleri ile birlikte düşünöldüklerinde, erdem olmak bakımından asıldırılar. Yine bu erdemler içerisinde bilim, bilgelik ve us teorik bilgeliğe, phronesis ve tekhne ise pratik bilgeliğe işaret ederler. Buna göre söz konusu bilgelik türleri öncelikle ele aldıkları nesnelere veya konularının ayrılıkları bakımından farklılaşırlar: “Aristoteles phronesisi nous ve epistemenen farklı objeleri olmasından ayırır. Phronesisin nesnelere değışebilir; hâlbuki episteme ve nousun nesnelere ezeli ve ebedi, değışmez ve zorunlu olarak vardırılar (Nightingale, 2004:200). Bu ayırımdan başka, her iki bilgelik türü, yönedikleri gerçekliklerinin anlaşılması açısından da farklılaştırılabilirler:

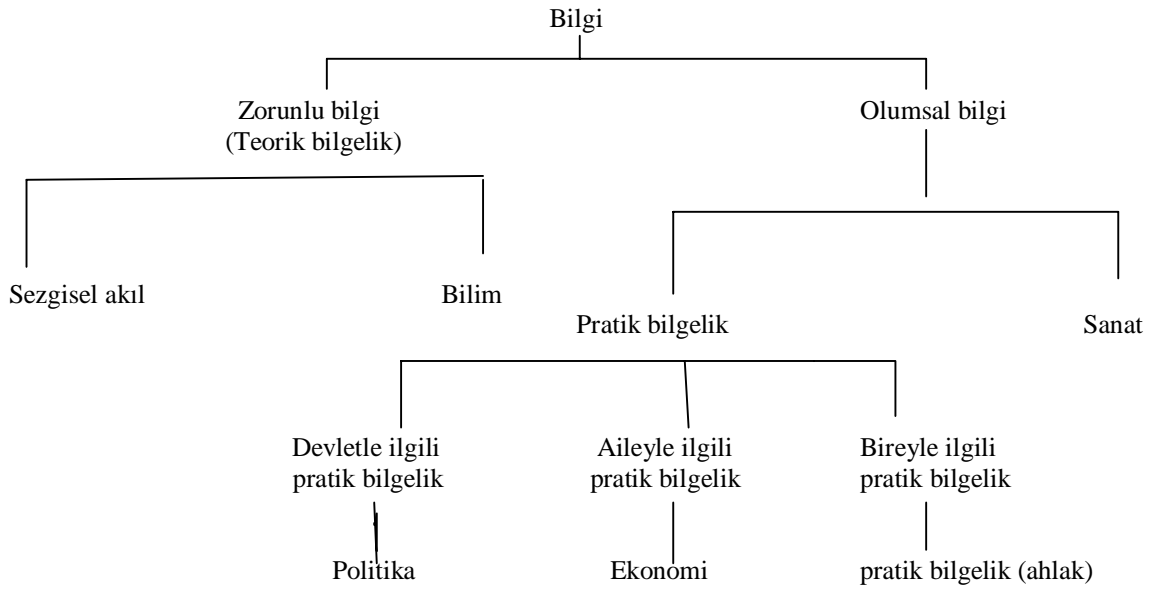
“Teorik düşüncenin amacı şeylerin niçin öyle olduklarını hatasız anlamaya çalışmaktır. Karşıt olarak pratik düşünce ‘şeyleri değıştirmek için ne yapabiliriz’ ve ‘bir eyleme karar verirken niçin bir başkasını değil de o eylemi gerçekleştirmekteyiz’ sorularıyla ilgilidir” (Hughes, 2001:87).

O halde ‘sophia’, ‘episteme’ ve ‘nous’ mahiyet/öz soruşturmalarına yöneliktir; statik bir evrene dairdir ve böylelikle teorik düşünce şeklinde kabul edilebilir. Diğer taraftan

'phronesis' ve 'tekhne' ise eyleme, eylemin seçilmesine ve eylemin değerine dönüktür ve böylece de pratik düşünce ile ilgilidir. Aralarındaki farklılığın gerekçesi şu şekilde de ifade edilebilir: "Aristoteles'e göre teorik ve pratik bilgelik ruhun rasyonel kısmının farklı bölümlerine aittir; nesnelere ilişkin cinsleri farklıdır ve farklı prosedürleri gerektirirler" (Gottlieb, 2009:153). Teorik ve pratik bilgelik, sayılan bu farklılıkların ötesinde, kendi içlerinde de farklı özelliklere sahiptirler.

Böylece Aristoteles'in düşünce erdemleri şu şekilde gösterilebilir:

**Şekil 2:** Aristoteles'te düşünce erdemleri



**Kaynak:** (Ross, 2006:255)

## 2.3. Bir Düşünce Erdemi Olarak Phronesis

### 2.3.1. Phronesisin Türleri

Aristoteles, çeşitleri açısından bakıldığında, tür olarak üç farklı phronesis biçimi ayırt eder: Ekonomi (οἰκονομία), yasama sanatı (νομοθεσία) ve siyaset (πολιτική) ile ilgili phronesis<sup>1</sup>. *Nikomakhos'a Etik* içerisinde bu türlerin özelliklerinin tanıtılmasından ziyade, phronesisin ne olduğu/tasviri ve diğer düşünce erdemleriyle ilişkisi üzerinde

<sup>1</sup> Ross bu çeşitleri bireyle ilgili (indivudial), ev yönetimi ile ilgili (household management) ve yasamayla ilgili (legislation) olarak belirler (Ross, 2009:109).

durulur. Sadece siyaset ile ilgili olan değerlendirmesinde “phronimos olan kişilerin yönetici veya siyaset adamı olması gerektiğini” (Aristoteles, 1997a:118; 1140b) belirtir. O halde Platon’un “ya filozoflar kral, ya da krallar filozof olmalıdır” şeklindeki önermesi Aristoteles’in ahlak teorisinden hareket edilirse “ya pratik bilge yönetici, ya da yönetici pratik bilge olmalıdır” şeklinde ifade edilecektir. Bununla birlikte phronesis sadece yöneticilere has bir erdem kabul etmek de eksik görünmektedir. Yukarıda sayılan türler, bir sitede farklı konumda bulunan yurttaşların farklı phronesis sahibi olmalarına işaret eder:

“(…) özgür kişinin köle, erkeğin dişi, adamın oğul üstündeki yönetimi hep doğaldır, ama bunlar aynı zamanda başkadır da; çünkü her birinde ruhun bölümleri bulunmakla birlikte dağılımları ayrı ayrıdır. Örneğin, ruhun düşünme yetisi kölede hiç yoktur, kadında vardır ama işlemez, çocukta daha gelişmemiştir. Onun için ahlak erdemleri bakımından da, aynı koşulların geçerli olduğunu kabul etmemiz gerekir; yani, hepsi onlardan pay alır, ama payları aynı ölçüde değildir, ancak hepsinin kendi işinin gerektirdiği kadardır. Öyleyse yönetende ahlak erdemi tam olarak bulunmalıdır, çünkü onun ödevi başyapıcı olmaktır ve akıl başyapıcıdır. Öteki üyelerin de, her biri için uygun olan tutarda erdemleri olmalıdır. Demek ki sözü edilen sınıfların hepsinde ahlak erdemlerinin bulunması, besbelli gerekiyor” (Aristoteles, 2005c:28).

Aristoteles’e göre ahlaklı olmak, bir topluluk içerisinde gerçekleşir. Bunun açık ispatı, *Nikomakhos’a Etik*’in son cümleleridir: “Haydi başlayalım”... Ahlak üzerine yazılan bu kitap; iyi, mutluluk, erdem ve bunlara bağlı olarak karakter erdemleri ve düşünce erdemlerinin ayrıntılı olarak incelendiği uzun bir ahlak kitabı, sadece politik yaşama bir hazırlık olarak ortaya konmuştur. Belirlenen ahlaki kişilik, anlamını ancak bir siyasal topluluk içerisinde bulabilir. Hatta *Politika*’da belirtildiği üzere (Aristoteles, 2005c:10) devlet bireyden önce gelmektedir. Bu bağlamda phronesis çeşitleri olarak sunulan üç tür, asli olarak kendilerini *Nikomakhos’a Etik*’te değil, *Politika*’da gösterecektir.

Yönelim olarak bakıldığında ise phronesis pratiğe yönelik bir düşünce erdemidir. Aristoteles’in phronesis analizinde merkezi yer, *Nikomakhos’a Etik*’in VI. kitabıdır. Burada phronesis sadece bir düşünce erdemi olmanın ötesinde bir değere sahiptir. Çünkü bu kavram, ahlaki mükemmelliği sağlamaktadır. Broadie’nin (1991:186) de belirttiği üzere “VI. kitabın esas ilgisi, bir sanat etkinliği ile akli tercih tarafından yönlendirilen eylemin farkını açıklamaktır. Bu ayrımı ve aslında VI. kitabın çoğunu motive eden şey, ahlaki mükemmelliğe ilişkin görüşü tamamlama ihtiyacıdır.” Karakter erdemleri, bir anlamda bir erdem kataloğu ortaya koyar. Fakat tüm bu erdemlerin

değişen durumlar için nasıl uygulanacağı sadece bu erdemlere bağlı kalınmak suretiyle ortaya çıkarılamaz. En başta karakter erdemleri ile düşünce erdemlerini farklılaştıran Aristoteles, birincilerin söz dinleyici, ikincilerin ise buyurucu bir yapıya sahip olduğuna işaret etmişti. O halde karakter erdemlerinin kendilerini gerçekleştirmelerini sağlayan bir başka erdeme ihtiyaç vardır ki o da bir düşünce erdemi olarak phronesistir. Yani karakter erdemlerinin söz dinleyiciliği söz konusu olduğunda, bu erdemlerin sözünü dinleyeceği düşünce erdemi phronesistir. Dolayısıyla Broadie'nin belirttiği 'ahlaki mükemmelliğe erişme ideali', phronesis kavramı eşliğinde gerçekleştirilmeye çalışılacaktır.

### 2.3.2. Phronesis'in Kavramsal Çerçevesi

Greenwood'a (1909:37) göre phronesis kavramı, *Nikomakhos'a Etik* boyunca dört anlamda kullanır. Bunlardan birincisine göre 'diğer insanlardan ayrı olarak kendisi için 'iyi nedir'in bilgisine kılavuzluk etmektir. İkincisine göre phronesis, eubolia (iyi düşünme/deliberation)'dan farklı olarak pratik doğruyu anlamaya ve kaybetmemeye kılavuzluk eden erdemdir. Üçüncü olarak tekhneden farklı olarak phronesis, poietadan (yaratma) farklı olarak praktaya (pratik) kılavuzluk eden erdemdir. Son olarak bu dört anlam içerisinde en geniş, bütün insan eylemleri, poiesis ve praxis hakkında doğruya kılavuz olan erdemdir. Söz konusu bu en geniş anlam, phronesisin sadece yapma alanında değil, yaratma alanında da kılavuz olabileceğini belirtmektedir.

Greenwood'un açıklamaları, phronesis için diğer yakın kavramlar dâhilinde bir açıklama arayışı olarak görünmektedir. Nitekim Aristoteles, Greenwood tarafından sayılan bazı kavramlar ve diğer başka kavramlar ile de phronesisin ilişkisini göstermeye çalışır. Yani o, phronesisin anlamına dair tam bir belirleme yapabilmek için onu kendisine eşlik eden veya yakın kabul edilebilecek kavramlar ile ilişkisinin ne olduğunu sorgular. Bu sorgulama, phronesise eşlik eden birtakım yetilerin olduğunu gösterir. Yukarıdaki belirlemeler bağlamında düşünüldüğünde phronesisin kullanılabilmesi ve onun genel ilkeyi tikel duruma uygulayabilmesi için başka yetilere de gereksinimi bulunmaktadır. Bu yetiler iyi düşünme (euboloia), doğru yargılama (sunesis) ve anlayıştır (gnome). Aristoteles, bu kavramların phronesis ile olan ilişkisini bu kavramsal çerçevede düşündüğü başka terimleri de dikkate almak suretiyle sorgular.



İyi düşünme (euboloia), bir tür düşünmedir ve onu tam kavrayabilmek için bilim (ἐπιστήμη), sanı (δόξα) ve isabetlilik (εὐστοχία) terimleriyle karşılaştırmak gerekir. O, ilk bakışta bilim, isabetlilik ve sanıdan farklıdır. Bilim değildir; çünkü bilinen şey araştırılmaz. İsbetlilik değildir; çünkü isabetliliğin akıl yürütmeden bağımsız, hızlı bir düşünme olmasına karşılık iyi düşünme çok zaman ister, yavaş gerçekleşir ve çabuk uygulanır. Burada Aristoteles kavrama ile iyi düşünmeyi de birbirlerinden ayırt eder. Kavrama iyi düşünme değil, bir tür isabetliliktir. Kanı ise yanlış olabilir; iyi düşünme ise bir tür sağlıktır. Bu sağlık ise iki şekilde olabilir. Genel anlamda iyi düşünüp taşınma genel amacı, belirli bir amaçla ilgili düşünüp taşınma ise belirli bir amacı gösterir (Aristoteles, 1997a:123-124; 1142a-1142b). Böylece phronesis, iyi düşünme ile hem genel amaç (iyi durumda olma/eudaimonia) hem de belirli bir amaç (iyi/agathon) ile ilişkilidir. Genel amaçla olan ilişkisi hangi yaşam formunun seçilmesi gerektiğine yönelikken diğer belirlenim tek tek durumlara ilişkindi ki phronimos, tikel durumlar için nasıl eyleyeceğine dair iyi düşünen kimsedir. Dolayısıyla phronimos, iyi düşünceye sahip olması gereken kişidir.

Ahlaki açıdan kabul gören doğruyu gerçekleştirirken fail, eylemine ilişkin tercihte bulunmalıdır. Tercih (proairesis) ise ‘doğru yargılama’ (sunesis) olmalıdır. Aristoteles doğru yargılamanın “hep varolan ve devinimsiz nesnelere ya da oluşan bir nesneyle ilgili değil, soru konusu olan ve üzerinde düşünülüp taşınabilen nesnelere ilgili” (Aristoteles, 1997a:124; 1143a) olduğunu ifade eder. Bu belirleme, yani doğru yargılamanın problematik ve üzerinde düşünülmesi gereken nesnelere ilgili olması onu phronesisin konusu ile yaklaştırır. Phronesis de benzer şekilde kesinliğin olmadığı ve bir defalık olan eylemler ile ilgilidir. Fakat bu her ikisinin aynı olduğu anlamına da gelmez: “Akılbâşındalık yaptırımsaldır, onun amacı neyi yapıp neyi yapmamak gerektiğidir. Doğru yargılama ise yalnızca değerlendircidir” (Aristoteles, 1997a:122; 1142a5-10). O halde doğru yargılama, eylemden önce gelir ve phronimos’a nasıl eylemesi gerektiği hususunda fikir verir.

Son olarak Aristoteles doğru kişiye özgü bir yargı çeşidinden de bahseder ki bu da anlayıştır (gnome). Anlayış “ona göre kimi kişileri bağışlayıcı olarak tanımladığımız ve anlayış taşıdıklarımızı söylediğimiz doğru kişiye özgü sağ yargıdır” (Aristoteles, 1997a:125; 1143a).

Aristoteles tüm bu sayılanları phronimos sahibi kişinin eylemde iyiyi ortaya çıkarabilmek için sahip olması gerekli değerler veya yargılama biçimleri olduğu kanaatindedir:

“Biz aynı kişilerin anlayış, us taşıdıklarını; aklıbaşında olduklarını söylüyorsak; anlayışı, doğru yargılamayı, aklıbaşındalığı ve usu aynı kişilere yüklüyoruz demektir. Çünkü bütün bu olanaklar son durumlarla ve tek tek konularla ilgili olarak aynı şey. Kişi nelerde aklıbaşında ise o konularda değerlendirici olması açısından, aynı zamanda doğru yargılayandır, anlayışlıdır ya da başışlayıcıdır. (...) Uygulamayla ilgili bütün şeyler, tek tek şeylerle ve en sondakilerle ilgilidir. Aklıbaşında kişi bunları bilmek zorundadır (Aristoteles , 1997a:125; 1143a).

### 2.3.3. Phronesisin Özellikleri / Nitelikleri

Hatırlanacağı üzere Aristoteles öncelikli olarak phronesise, phronesis sahibi kişiden hareketle bir tanım getirir. Burada o, phronimos / basiretli insan / pratik bilgenin işini belirler:

“Kimlere aklı başında [phronimos] dediğimize bakarak aklı başındalık konusunu ele alabiliriz. Öyle geliyor ki aklı başında kişinin işi, sağlıklı, güçle olanlar gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. (...) Dolayısıyla genel anlamıyla kim iyi düşünürse o aklı başında olsa gerek” (Aristoteles, 1997a:117; 1140a).

Burada Aristoteles phronesisin ilk belirlenimini ortaya koymaktadır. Buna göre bu erdem, doğrudan pratikle ilgilidir. Bu pratik ahlaki alanda iyi eylemde bulunmayı içerir ve eylemlerin erdeme uygun olması için yerinde düşünebilmektir. İkinci olarak söz konusu yerinde düşünebilme durumu, sadece tikel eylemler için değil, yaşamın bütünü için geçerlidir. Yine burada ‘nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu hakkında yerinde düşünebilmek’ ifadesi bir tür ‘bencillik’ etiği olarak düşünülmemelidir. Çünkü Aristoteles felsefesinde pozitif (olumlu) bencillik ve negatif (olumsuz) bencillik olarak adlandırılması mümkün iki tür bencillik vardır. Bunlardan birincisi negatif bencilliktir ve geleneksel olarak kabul edilen ve çoğunluk tarafından bilinen bencillik anlayışını ifade eder. Aristoteles’in ifadesiyle “bu sözcüğü olumsuz anlamda kullananlar; zenginlikte, onurda, bedensel hazlarda daha büyük kısmı kendine ayıranlara bencil diyor (...) İmdi bu biçimde bencil olanlar haklı olarak yerilir” (Aristoteles, 1997a:191; 1168b). Diğer taraftan erdeme sahip olan kişinin de bir tür bencil olması gerekir. Bu bencillik ise şu şekildedir:

“Biri her zaman daha çok adil, ölçülü ya da erdeme uygun başka eylemler yapmaya çalışırsa, genellikle hep kendisi için güzel olana özen gösterirse, kimse ona bencil demeyecek, kınamayacaktır. Ama böyle biri de çok bencildir (...) bu anlamda bencil olunmalı, çoğunluğun olduğu biçimde bencil olmamalı” (Aristoteles, 1997a:191; 1168b).

Dolayısıyla yukarıda söz konusu edilen ifadeden bir tür pozitif bencilliğin anlaşılması gerekir. Çünkü olumsuz anlamda bencil olan, bencilliği sayesinde yalnız kendisine bir fayda sağlarken olumlu anlamda bencil olan iyi ve erdemde herkese örnek olmaktadır.

Aristoteles phronesis pratik örneklerinden yola çıkarak belirlemeye çalıştıktan başka aynı zamanda bir de genel bir çerçeve belirlemeye çalışır: “İnsan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir huy olması kalıyor geriye” (Aristoteles, 1997a:118; 1140b). Bu tanıma göre phronesisin niteliklerini, kişiden çevresine doğru şu şekilde ifade etmek mümkündür:

a) Phronesis doğru bir huy (hexis) olmalıdır. Karakter erdemleri bağlamında düşünülecek olursa phronesis kavramını bir huy olarak ifade etmek ilk bakışta tutarsız görünebilir. Çünkü erdemlerin huy olması bakımından düşünüldüğünde, karakter erdemleri için ‘doğru bir huy’ belirlemesi yapılırken düşünce erdemleri için söz konusu belirleme yoktur. Fakat diğer taraftan, phronesis bir huy olarak görmek, bu düşünce erdeminin diğer karakter erdemleri ile bağlantısını görmek açısından önemlidir. Huyun Aristotelesçi anlamından yola çıkılacak olursa, phronesis sahibi olarak verilen yargının ilgili kavramın tekil olana yönelmesine karşılık bir süreklilik içermesi gerektiğini gösterir. Yani phronesis sahibi olanın (phronimos) ahlaki durumları içeren yargıları bir alışkanlık, yani devamlılık veya sürekliliğe sahip olmalıdır. Bu belirleme, phronesis sahibi olmanın tesadüfle ilgisizliğini ifade eder. Burada phronesisin tesadüf ve talih ile olan ilişkisi tartışılabilir. Öncelikle Aristoteles rastlantı, tesadüf ve talih kavramlarını birbirlerinden ayırır:

“Mutlak anlamda bir şey için olup da nedeni dışarıda olan nesnelere, o oluşan şey amaç tutulmaksızın oluşma söz konusu olunca ‘rastlantı sonucu’ diyoruz. ‘Talih eseri’nden ise, rastlantı sonucu olmalarına karşın, tercih sebebi olanlarca tercih edilebilecek şeylerle ilgili olarak söz ediyoruz” (Aristoteles, 2001a:77; 197b).

Bu kavramsal ayırmadan sonra Aristoteles phronimos ve talih arasındaki ilişkiyi kurar. Söz konusu kurgu, phronimosun eylemlerinde talihin nasıl olması gerekliliğini açıklamaya yöneliktir:

“Çünkü gerçekten iyi ve akli başında kişinin, talihin cilvelerine onurlu bir şekilde katlanacağını ve elindekileriyle hep en iyi şekilde davranacağını düşünüyoruz, tıpkı iyi bir kumandanın, bulunduğu ordugâhı savaşa en uygun şekilde kullanması, iyi ayakkabıcının da ona verilen derilerden en iyi ayakkabıyı yapması gibi, tüm öteki sanatçıların da” (Aristoteles, 1997a:18; 1100b-1101a).

Aristoteles’e göre rastlantı, talihi kapsar; yani talih de bir tür rastlantıdır. İki tür talihten söz etmek mümkündür. Eğer rastlantı, istenilen veya arzu edilen bir sonuca yol açmışsa, Aristotelesçi belirlemeyle tercih sebebi ise talih eseridir. Diğer taraftan rastlantı, ikinci alıntıda belirtildiği gibi istenilmeyen bir sonuca neden olmuşsa talihin cilvesinden söz etmek mümkündür. Phronesis sahibi olmak ne talih eseri, ne de talihin cilvesi sonucudur. Talih eseri eylemde erdemi açığa çıkarmak, içerdiği rastlantısallık nedeniyle kabul görmez. Diğer taraftan Aristoteles’e göre asıl phronesis sahibi olmak, özellikle ikinci durum için söz konusudur. Koşulların istenilmeyen bir şekilde gerçekleşmesi, phronesis sahibi olan kişinin bu özelliğinin dışına çıkmasına neden olmamalıdır. Tam da aksine, güç koşullar altında verdiği karar ve yargıları sarsılmaz bir şekilde doğru olan kimse phronesis sahibi olmalıdır.

b) Phronesis akılla ilgili bir erdemdir. Bir erdem olarak phronesis kendisini deneyimde gösterir. Fakat bu durum onun akli yetiden kopuk olduğu manasına gelmez. Nitekim yukarıda alıntılanan gerek ‘genel anlamıyla kim iyi düşünürse o akli başında olsa gerek’ şeklindeki ifadede, gerekse phronesisin yaşamın bütünü üzerinde iyi düşünebilme yetisi olarak vurgulandığı yerde onun akıl ile ilişkisi ifade edilmiştir. Phronesis bir anlamda iyi düşünüp taşınmaktır. Burada Aristoteles araştırmak ve düşünüp taşınmak arasındaki farkı sorgular. Bu sorgulama, phronesis sahibi olan kişi, iyi düşünüp taşınmak ile mükellef olduğundan gereklidir. İyi düşünüp taşınma, “amaç, tarz ve zaman bakımından yararlı olanla ilgili bir tür sağlamlık” (Aristoteles, 1997a:123; 1142) olarak kabul edilir.

c) Phronesis iyi yaşama ile ilgili bir erdemdir. Bu, phronesisin her ne kadar düşünce erdemi olarak nitelendirilse de salt düşünsel bir etkinlik olmakla kalmayıp eylem alanını da içermesi, dolayısıyla uygulamaya yönelik bir erdem olmasını ifade eder. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles ahlakı, iyi yaşamayı teorik olarak hedeflemekle kalmaz, aynı zamanda onu eyleme de döker. Aristoteles, bunu çeşitli eserlerinde ifade etmiştir: “Söylediklerimizi denemeyi kendine görev edinen bir kimsenin, insan için iyinin ve yaşam için yararlıının yalnızca iyiyi bilmekten değil, uygulamadan ve eylemde

bulunmaktan ileri geldiğini fark etmesi gerekir” (Aristoteles, 2003:34; B52). Aristoteles, Platonik etki altında olarak yazıldığı kabul edilen bu eserden başka, son dönem eserlerinde de aynı düşünceyi savunmaya devam eder:

“En iyinin erdeme sahip olduğunu düşünmek ile onun kullanmada bulunduğunu düşünmek, yani onun huyda bulunduğunu düşünmek ile etkinlikte bulunduğunu düşünmek arasında büyük fark vardır. Çünkü bir huy bulunduğu halde, hiçbir iyiyi meydana getirmeyebilir; örneğin uyuyan ya da bir başka şekilde eylemden alıkonanlarda olduğu gibi; oysa etkinlikte bu olanaksızdır, çünkü kişi zorunlu olarak eylemde bulunacak ve iyi eylemde bulunacaktır” (Aristoteles, 1997a:13; 1098b-1099a).

Pratik alana yönelmiş bir erdem olarak phronesisin elde edilmesi hemen gerçekleşen bir durum değildir. Phronesis uzun bir zaman gerektirir. Bu bağlamda, bir orta yaş ahlakı meydana getirdiği kabul edilen Aristoteles için, ahlaki alanda iyi eylemlerde bulunabilmek, bir süreç işidir. Söz konusu süreci yaşamamış bir gençten iyi eylemlerde bulunması beklenemez. Çünkü phronesis tek tek şeylerle ilgilidir ve bir genç deneyimli değildir (Aristoteles, 1997a:122; 1142a). Genç bir insanın bilim adamı olması mümkünken, phronesis sahibi olması mümkün değildir. Burada Aristoteles insanın gelişimini temelde üç çağ için belirler. Bu çağlar gençlik, olgunluk ve yaşlılıktır (Aristoteles, 1997b:124; 1388b). Olgunluk dönemi bir taraftan ismiyle müsemma, diğer taraftan gençlik ve yaşlılık olmak üzere aşırı uçları olan bir dönem olduğu için eylemlerin tam ve ahlaki olarak erdeme uygun şekilde gerçekleştirileceği dönemdir. Aristoteles özetle genç bir insanın kararlarında olgun olamamasını şu gerekçelere bağlar:

- a) Güçlü tutkuları olduğundan bunları ayırım gözetmeksizin doymak isterler. Bedensel arzular içerisinde en fazla eğilim cinsel arzuların tatminine yöneliktir.
- b) Arzularında değişken ve maymun iştahlıdırlar.
- c) Sert huyludurlar, öfkeleri burunlarında, öfkelerini dizginleyemezler.
- d) Onura düşkün olmalarına karşın zaferi daha çok severler.
- e) Birçok kötülüğe tanık olmadıkları için her şeyin kötü yanından çok iyi yanına bakarlar.
- f) Henüz çok sık aldatılmadıkları için başkalarına kolayca güvenirler.
- g) [En önemlisi] Yaşamları uslamlamadan çok ahlak duygusuyla düzenlenir; uslamlama bizi faydalı olanı seçmeye götürürken, ahlaki iyilik soylu olanı seçmeye götürür (Aristoteles, 1997b:125-126; 1389a).

Tüm bunlar, yaşça olgunluğa ulaşmamış bir kişinin karar alma ve uygulama sürecinde duygularının baskısında olduğunu ve bu durumun söz konusu sürecin, yani ahlaki eylemin bir karakter özelliğinden ziyade etkilenim veya duygulanımlardan kaynaklandığını gösterir. Özellikle son madde (g), açıkça eylemin rasyonel bir içeriğe sahip olmaksızın erdeme yönelik olamayacağını ortaya koyarken genç bir insanın seçimleri söz konusu rasyonellikten uzak görünmektedir.

Diğer taraftan Aristoteles yaşlılık için de eleştirel düşünmekte ve bu dönem için eylemlerin iyi olamayacağını belirtmektedir:

- a) Hiçbir şeyden emin değildirler, her şeyi gereğinden az yaparlar. (...) Ayrıca yaşantıları onları başkalarına güvensiz ve dolayısıyla kötülük bekler yapmıştır.
- b) Yaşamın tokadını yedikleri için kıt düşünelidirler: arzuları, kendilerini hayatta tutacak şeyin ötesinde daha yüce ya da sıra dışı hiçbir şey üzerinde kurulu değildir.
- c) Eli açık değildirler, çünkü para, mutlaka sahip olmaları gereken şeylerden biridir ve aynı zamanda yaşantıları onlara parayı kazanmanın ne kadar zor, yitirmenin ne kadar kolay olduğunu öğretmiştir.
- d) Yaşamı severler, son günleri gelip çatığında daha da çok severler, çünkü bütün arzuların amacı sahip olmadığımız bir şeydir ve yine çünkü bizler en gereksinim duyduğumuz şeyi en güçlü bir biçimde arzu ederiz.
- e) Mahcup değildirler, daha çok arsızdırlar; soylu olana yararlı olandan daha az değer verdikleri için insanların kendileri hakkında ne düşüneceği umurlarında değildir.
- f) Geleceğe güven duymazlar, kısmen kendi yaşantılarından (...) kısmen de korkaklıklarından dolayı.
- g) Umuttan çok anlarla yaşarlar, çünkü onlara yaşamdan geri kalan şey, uzun geçmişle karşılaştırıldığında çok azdır umut geleceğindir, anılarsa geçmişin.
- h) Öfke nöbetleri ani fakat zayıftır.
- i) Yaşamlarını ahlaki duygulardan çok uslamlama ile yönlendirirler, uslamlama çıkara, ahlaki duygularsa ahlaki iyiliğe yöneliktir (Aristoteles, 1997b:126-27; 1389b15-1390a20).

Aristoteles'in gençlik ve yaşlılık için belirlediği ahlaki olarak yetkin bir karar almayı engelleyen olumsuz nitelikler, aynı zamanda erdemli olması beklenen kişinin doğasını ve karakter özelliklerini ortaya koymak bakımından da dikkate değer hususlardır. Diğer taraftan her iki pasajdan hareketle phronesis ve karakter erdemleri arasındaki karşılıklı ilişki görülebilir. Phronesis bir düşünce erdemidir ve aynı zamanda karakter erdemlerini gerektirmektedir.

d) Phronesis iyi ve kötüyle ilgili bir erdemdir. Bu ilgi, bir tür yaşam bilgeliği gerektirir:

“Pratik bilgelik [phronesis], insanlar için iyi ve kötü şeylerle ilgili olarak bir kural yardımıyla eylemde bulunma eğilimidir. Nitekim pratikle ilgili olarak bilge insanın ilk önce insanlar için iyi olan şeylerin ne olduğunu bilmesi gerekir; Aristoteles’in görüşüne göre bilge insanın, onun X. kitapta ulaştığı sonuca, yani insan için en iyi şeyin temaşa hayatı olduğunu bilmesi ve buna aracılığıyla ulaşabileceği araçlar hakkında düşünmesi gerekir” (Ross, 2002:253).

Yukarıda geçen dört nitelik içerisinde phronesisin doğru bir huy olması (a) ile akılla gitmesi (b) kişide gerçekleşen; uygulayıcı olması (c) ile iyi ve kötüyle ilgili olması (d) kişinin diğer kişilerle ilişkileriyle açığa çıkacak nitelikler olarak değerlendirmek mümkündür. Böylece phronesisin kişide gerçekleşmesi iç ve dış niteliklerin gerçekleşmesi ile sağlanmaktadır.

Ahlak Aristoteles için bir tamamlanmışlık veya olmuş-bitmişlik durumu değil, yaşama süreci içerisinde tekrar ve tekrar yeniden iyi olana ulaşma veya iyiyi gerçekleştirme çabasıdır. Böyle bir anlayış, ahlakın dışsal olarak temellendirilmesini imkânsız kılar. Dolayısıyla dış ahlak, ahlaklı olarak kabul edilmenin niteliklerine sahip değildir. Ahlaklı olmayı bir tür iç ahlak<sup>1</sup> sağlayabilir:

“Niçin ahlaklı olmalıyız’ sorusu ‘bu ahlakı nasıl yaşamalıyız’ sorusuna bağlıdır ve bu soruyu ancak onu nasıl yaşamamız gerektiğine dair ilke kararına sahip olan bir bilinç ile cevaplandırılabilir. Bu bilinç etik bilinçtir. Ahlak hayatımız ile basiret adını verdiğimiz ahlaki bilincin etkileşimi sonucu bu cevap aydınlanabilir” (Poyraz, 2006a:12).

Diğer taraftan eğer phronimos olmak, eylemlerde iyiyi açığa çıkartan bir eyleme tarzı olarak ortaya konulmuş olduğundan, iyi’nin ne olduğuna ilişkin tartışmaya dönmek yerinde olacaktır. Daha önce belirtildiği üzere Aristoteles iyiden ‘kendisi amaç iyi’yi anlar ve iyi olanın erdemler olduğunu vurgular. Bunları ‘tartışmasız iyi’ olarak değerlendirmek mümkündür. İlave olarak, *Retorik*’te pratik hayatta hangi eylemlerin iyi olacağına dair tartışma da ‘iyi’nin bağlamının ne olduğunu ve hangi eylemlerin iyi’yi

---

<sup>1</sup> İç ahlak ve dış ahlak terimlerini danışmanım Prof. Dr. Hakan Poyraz’a borçluyum. Onun yapmış olduğu ayrıma göre ahlak iç ve dış ahlak olarak ikiye ayrılır. Her iki ahlak tipi arasındaki ayrım şöyledir: Dış ahlak iç ahlaka çerçeve üretir, iç ahlak dış ahlaka hayat verir. Dış ahlak iç ahlakı tohumlar, iç ahlak dış ahlakı doğurur. Dış ahlak iç ahlakı, iç ahlak dış ahlakı var eder. Bu dikotomik ilişki, merkezden çevreye, çevreden merkeze gider. Biri, diğeri olmadan varolamaz. İç ahlak, kişileşmiş bireyin ahlakıdır, bireyi kuşatan toplumsal ahlak da dış ahlak...” (Poyraz, 2006b:187). Bu perspektifi Aristoteles ahlakına uygularsak iç ahlak tam da phronesistir. Dış ahlak ise sitede geçerli olan iyi’lerdir.

açığa çıkaracağını belirlemek açısından önemlidir. Buradaki iyiler ise ‘tartışmalı iyiler üzerine hükümler veya değerlendirmeler’ olarak nitelendirilebilir. Bu iyilerin Aristoteles tarafından tartışmalı olarak nitelendirilmesinin nedeni, bağlama göre değişebilir veya istisnası ortaya konulabilir bir özellik içermelerinden kaynaklanıyor olmalıdır. Aristoteles burada 14 tane iyiyi ortaya koyar:

- a) Her zaman değil ama genellikle zıddı kötü olan şey iyidir.
- b) Aşırı olmayan şey iyidir, olması gerekenden daha büyük olan şey kötüdür.
- c) Üzerinde fazla emek ya da para harcanmış şey iyidir.
- d) Uzun bir araçlar zincirinin sonunda ulaşılan bir son; ve son iyidir.
- e) Birçok insanın peşinde koştuğu, ve açıkça bir hoşnutluk nesnesi olan şey iyidir.
- f) Övülen şey iyidir, çünkü kötü olan şeyi kimse övmez.
- g) Zeki ve erdemli bir erkek ya da kadının değer verdiği şey iyidir.
- h) İnsanların düşünerek yapmayı seçtikleri her şey iyidir.
- i) İnsanlar bir şeyi arzu ediyorsa, o şey iyidir, insanlar ya hiç kötülük istemez ya da en azından iyinin kötü üzerinde bir dengesi olsun ister.
- j) Bir insanın kendisinden olan, başka biri tarafından sahip olunmayan ender şeyler de iyidir.
- k) Yapmakla dostlarımızı hoşnut ettiğimiz ya da düşmanlarımızın canını sıktığımız şeyler de iyidir.
- l) Hayranlık duyduğumuz kimselerce seçilen şeyler de iyidir.
- m) Kolayca başaracağımızı düşündüğümüz için, doğuştan ya da deneylerimizle bize uygun olan şeyler de iyidir.
- n) Daha büyük övgüler getireceği için değersiz hiç kimsenin başaramayacağı şeyler de iyidir.
- o) Arzu ettiğimiz şey yalnızca hoş değil, aynı zamanda daha iyi olacağı için gerçekten arzu ettiğimiz şeyler de iyidir (Aristoteles, 1997b:54-56; 1362b-1363b).

Phronesis için Aristoteles’ten hareketle teorik bir çerçeve çizme çabasının ötesinde, kavram kendisini pratikte gösteren bir niteliğe sahip olduğu için, pratikten hareketle onu anlamaya çalışmak daha yerinde olacaktır. Çünkü phronimos olmak, tekil bir pratik durumda oluşabilecek ahlaki bir probleme sağlıklı bir yanıt getirmek demektir. Bu konuda Aristotelesçi örneği hatırlamak yerinde olacaktır: O, bir fırtınayla karşılaşmış denizcilerin durumunu tasvir eder. Böyle bir durumda, geminin batmaması için bir şeylerin denize atılması gerekli olduğunda “genellikle hiç kimse isteyerek bir şey atmaz,



aklıbaşında herkes, kendisinin ve ötekilerin kurtulması için atar” (Aristoteles, 1997a:40; 1110a).

Aristoteles bir erdem olarak phronesis siyaset alanında ön plana çıkartır. Daha önce belirtildiği üzere Perikles üzerinden yapmış olduğu değerlendirme ve onu phronimos olarak işaret etmesi bu anlayışın somut bir göstergesidir. Onun bu şekilde düşünmesi, kavramı siyaset alanında örnekler içerisinde düşünmek suretiyle daha açık kılacaktır. Tabi ki böyle bir yaklaşım, kavramın diğer alanlar için geçerli olmayacağı veya sadece siyasetçilerin phronimos sahibi olmaları gerektiği anlamına gelmez. Ama onun özellikle phronimos sahibi olanların yönetici olmaları gerektiğine yönelik belirlemesi dikkate değerdir. Bu belirlemeye bir meşruiyet, siyasetçi veya yöneticinin gerektiğinde ‘biz’ için doğrudan kendi ‘ben’inin veya başka ‘ben’leri feda edebilecek kararlar vermek zorunda kalması ile sağlanabilir. Birinci durum için bir örneği Billington (1997:193-94), İngiliz Maliye Bakanı Stafford Cripps’in kişiliğinde ortaya koyar. 1949 yılında İşçi Partisi’nin parlak entelektüeli, dindar, sade ve püriten bir kişilik olan Cripps -ki onun için W. Churchill’in ‘Tanrı’ya şükür, Tanrı değil’ dediği nakledilir- poundun dolar karşısında devalüe edilme kararını verecek olan siyasetçidir. O, devalüasyon söylentilerinin çok da fazla olduğu bir ortamda, bu kararı verecek siyasetçi olarak, kendi dürüst ve güvenilir kişiliğini kullanarak böyle bir devalüasyonun olmayacağını ısrarla ve defalarca açıklamıştır. Ancak sonuç olarak da devalüasyon açıklamasını yapan o olmuştur. O yaptığı kısa konuşmada “haftalardır açıkça, bilerek ve ısrarla, hem de yalnızca arkadaşlarına ve meslektaşlarına değil, ülkeye ve dünyaya yalan söylemekte olduğunu ifşa etmişti” (Billington, 1997:193). Burada Cripps’in karar aldığı durum için önceden öngörülebilecek durumların da üzerinde durmak gerekir:

- a) O, eğer poundun devalüe edileceğini önceden söylemiş olsaydı ülkedeki herkes elindeki poundu dolara çevirecek ve sonuçlar ülke açısından felaket olacaktı.
- b) ‘Yorum yok’ deseydi insanlar kendi sonuçlarına ulaşacaklar ve yine (a)da ifade edilen sonuçlar doğacaktı.
- c) ‘Bilmiyorum’ deseydi yine yalan söylemiş olacaktı. Billington’un (1997:194) belirttiği üzere “bu açmazdan tek çıkış yolu her şeyden önce o mevkide olmamaktı.”

Örnek, o dönemde yaşayan herhangi bir İngiliz vatandaşının mevcut durumu değerlendirip muhtemel devalüasyonu tahmin ederek tüm birikimini dolara çevirmesinden veya daha uç bir örnekle “ölmek üzere olan bir hastasının geleceği ile ilgili sorularını yanıtlarken, hastanın gerçekten yüz yüze gelmeye zihinsel olarak dayanamayacağından korktuğundan yalan söyleyen bir doktorun durumundan” (Billington 1997:194) çok farklıdır. Buradan hareketle daha çok insan için bağlayıcı bir karar karşısında tek veya birkaç insan için bağlayıcı bir kararın değersiz veya görece önemsiz olduğu sonucunu da çıkartmak yanlış olacaktır. Vurgu, siyasetçinin vermiş olduğu kararın birçok önemli kişi için -çünkü maliye bakanının kararı, tüm İngiliz vatandaşları için bağlayıcıdır- bağlayıcı olmasıdır ki bu da siyasetin doğasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir değerlendirme, Aristoteles’in phronimos olmayı neden özellikle siyasetçinin sahip olması gereken bir vasıf olarak değerlendirdiğini de açıklamaktadır.

#### **2.3.4. Phronesis ve Diğer Düşünce Erdemleri ile İlişkisi**

Phronesis Aristoteles felsefesinde bir düşünce erdemi olarak yer almaktadır. Böylelikle onun diğer düşünce erdemleri ile ilişkisinin ne şekilde olduğu sorusu gündeme gelir. Hatta denilebilir ki burada asli olarak tekne ile olan ilişkisi üzerinde durmak gereklidir. Çünkü her iki erdem pratiğe yönelmiştir. Buna karşılık önem açısından düşünülecek olursa teorik alana yönelik erdemler ile phronesis arasındaki ilişki özsel değildir. Yine de erdem yerini ve doğasını tespit etmek açısından bu ilişkiler üzerinde de durmak gerekir.

##### **2.3.4.1. Pratik Erdemler ve Phronesis**

Aristoteles’te zorunlu olanın alanıyla bilim ilgilenir. Olumsal olanın alanı da phronesis ve tekneyi ihtiva eder. Bu yönüyle her iki erdem, failde bulunur. Onlar arasındaki temel ayrım, failin, eyleyicinin yönelimidir. Onun fiili, üretim (yaratma) alanında tekne; eylem alanında phronesis ile ilgilidir. “Olduğundan farklı olabilecek bir nesne, yaratılan ve yapılan bir şey olabilir. Yaratma ve eylem ise farklı şey (Aristoteles, 1997a:116; 1140a). Yaratma ve eylem farklı olduğuna göre, yaratım sonucu ortaya çıkacak olan ile eylem sonucu ortaya çıkacak arasında bir farklılık olacaktır. “Her sanat oluşla, araştırmayla; ilkesi yaratılında değil, yaratmada olan ve olası olan şeylerden

birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgilidir (Aristoteles, 1997a:117; 1140a).

Dört neden bağlamında bakılacak olursa her iki erdem fail neden bakımından aynı olmakla birlikte, ereksel neden bakımından birbirlerinden ayrılırlar. Bu bağlamda phronesisin ereği iyi/doğru eylem, teknenin ereği sanat eseri olarak ortaya konulabilir. Her iki erdem, ereksel neden bağlamında ayrılmakla birlikte aralarında başka farklılıklar da bulunmaktadır. Bu farklılıkları Gottlieb (2009:154) şu şekilde ortaya koymaktadır:

a) Pratik bilgelik (phronesis) tam amaçları; teknik beceri bazı daha ileri amaçları olan sınırlı amaçları hedefler.

b) Pratik bilgelik (phronesis) eylemle, teknik beceri üretimle ilgilidir. Bu her iki erdemin temel farklılığını ortaya koyar. Tekhne ile gerçekleşen maddi bir üründür, phronesis ile gerçekleşen ise doğru bir eylemdir:

“Madem mimarlık, akılla giden, yaratmayla ilgili huy olan bir sanat [τεχνη] ve akılla giden, yaratmayla ilgili bir huy olmayan hiçbir sanat ya da sanat olmayan böyle bir huy yok, sanat ile doğru akılla giden, yaratmayla ilgili huy aynı şeydir. Her sanat oluşla, araştırmayla; ilkesi yaratılarda değil yaratılarda olan ve olası olan şeylerden birinin olması ya da olmamasının nasıl oluştuğuna bakmakla ilgilidir. Nitekim zorunlu olarak olan ya da mutlak olarak oluşan nesnelere sanatı yoktur; doğal olanların da sanatı yok, çünkü bunlar ilkeleri kendinde taşır. Madem yaratma ve eylem değişik şeyler, sanatın eylemle değil, yaratmayla ilgili olması zorunlu” (Aristoteles, 1997a:117; 1140a).

c) Pratik bilgelik (phronesis) hayatın bütünüyle, teknik beceri sınırlı bir alanıyla ilgilidir. Buna göre tek bir eylemin erdeme uygun yapılması kişinin ahlaki yükümlülüğünü getirdiği manasına gelmez. Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te aktardığı atasözü bu durumu açıklamak için iyi bir örnek teşkil eder: “Tek kırlangıçla bahar gelmez.” Phronimos sıfatı, her durumda erdeme uygun davranan kişilere uygun düşecektir. Dolayısıyla phronesis dâhilindeki eylemler bütün bir hayat içerisinde geçerlidir. Diğer taraftan bu söylenenler tekhne için geçerli değildir. Bu erdem sadece gerçekleştirilen ürün dâhilinde geçerlidir.

d) Pratik bilgelik (phronesis) hedefi iyi olmaktır, teknik becerinin bir şeyi kendisinden daha iyi yapmaktır. Phronesisin hedefi kendisiyle aynıdır: İyi olmak. Tekhne ise ya

gerekli bir şeyi ortaya çıkarmak ya da mevcut bir şeyi olduğundan daha iyi yapmak hedefini güder. Yani amaç ve tekhne farklılaştırılabilir.

e) Pratik bilgelik (phronesis) etik erdeme [karakter erdemlerine] ihtiyaç duyarken teknik becerinin böyle bir ihtiyacı yoktur. Phronesis erdemine uygun bir erdem, gerçekleştirilebilmesi için nasıl sorusuna cevaben karakter erdemlerini gerekli görür. Savaşta ele geçirile esirlere ne yapılacağı konusunda adil bir karar verebilmek için adalet erdemine ihtiyaç vardır; bu erdemden bağımsız bir şekilde karar verip phronimos olmak mümkün değildir. Fakat aynı şeyleri tekhne için söylemek çok da mümkün görünmemektedir. Bir heykel yapmak için adil, ölçülü veya cesur olmak zorunlu değildir. Bu belirleme, kadim bir soruyu cevap olabilecek Aristotelesçi bir sorgulamayı da akla getirebilir: Tekhne karakter erdemlerinden bağımsız olmakla birlikte, tamamen ahlaki yükümlülükten bağımsız mıdır?

Bu soruya Antikçağın değerleri birlikte ele alan anlayış içerisinde olumlu bir yanıt vermek çok da mümkün görünmemektedir. Çünkü Aristoteles, tekhneye sahip olanın iyi ahlaka da sahip olması gerektiğini kabul eder.

f) Pratik bilgelik (phronesis) teknik becerinin tersine bir erdemdir ve o, kasıtlı olarak kötüye kullanılamaz ve unutulamaz.

Tekhne ve phronesis, Aristoteles felsefenin başka iki temel kavramı olan 'kinesis' ve 'energeia' bağlamında karşılaştırmak da mümkündür. Buna göre kinesis tekhne'ye, energeia phronesise işaret eder:

“(...) *tekhne*'yi, etkinliğin kendisinden başka bir ereğe sahip prodüktif etkinlik olarak *kineseis* kategorisine yerleştirebiliriz. Bilakis *phronesis*, kendi kendisinin ereğidir ve kendisinin haricinde herhangi bir şey üretmez: böylece bir *energeia*'dır. Dikkat edilmelidir ki *kinesis* ve *energeia* arasındaki ayrım en azından ilkece değer-yüksüzdür. İlkece *tekhne*'nin bir *kinesis* olarak belirlenmesi, basitçe bize teknik etkinliğin doğası hakkında birşey, yani onun, etkinliğin kendisinin dışındaki bir ereğe doğru hareket eden bir süreç olduğunu söyler. Fakat *kinesis* ve *energeia* arasındaki ayrımın yine de Aristoteles'in hiyerarşik değerler sisteminde bir yeri vardır. Zira o, *tekhneyi phronesis* ve *teoria* gibi *energeiai*'dan kesinlikle aşağı sayar; çünkü o bir *kinesis* ve başka bir *telos*'un aracıdır. Tıpkı aktüalitenin potansiyaliteden ve bir eylemin *telos*unun onu kazandıran süreçten daha iyi olması gibi *phronesis* ve *teoria* da (*energeia* olarak) *tekhne*den (bir *kinesis* olarak) daha iyidir” (Nightingale, 2004:202).

Aristoteles kinesis ve energia üzerinde ağırlıklı olarak *Metafizik*'te durmaktadır. Buradaki ayırım şu şekilde kurulmaktadır:

“(...) aktivite [energeia] kendi ereğini kendi içinde taşır; onun kendisinden başka yöneleceği herhangi bir erek yoktur. Dolayısıyla aktivitenin [energeia] sonucu olan bir şeyden, daha açık bir ifade ile, herhangi bir üründen söz etmek imkansızdır. Buna karşın kinesis'in sahip olduğu kendine içkin bir ereği yoktur” (Erkızan, 2007:100).

Bu farklılık tekhné ve phronesis arasındaki farkı göstermesi açısından önemlidir. Tabii bu önem, her iki kavram çiftinin birbirine özdeş olduğu manasına gelmez. Diğer taraftan yukarıdaki alıntı, phronesisin düşünce erdemleri hiyerarşisi yapılması söz konusu olduğunda daha yukarıda yer alacak bir erdem olduğunu da ifade etmekte ve bunun gerekçesini teknenin amacını kendi içerisinde taşımasına bağlamaktadır.

#### **2.3.4.2. Teorik Erdemler ve Phronesis**

Teorik erdemler bilgelik, sezgisel akıl ve bilim ile phronesis arasındaki ilişki söz konusu olduğunda ilk yapılabilecek belirleme, tüm bu erdemlerin erdem olmak bakımından aynı cinsin içerisinde yer aldıkları ve bunun dışında çok da fazla bir benzerlikleri olmadıkları, yöneldikleri gerçeklik yüzünden farklılaştıkları şeklindedir. Nitekim bu erdemler ile phronesis arasında karşılaştırma yapmak, phronesisin bu erdemlerle olan farklılıklarını tespit etmek anlamına gelir.

Phronesis ve sophia ile olan ilişkiden başlamak gerekirse, genel olarak felsefe tarihinde teorik bilgelik (sophia) ile pratik bilgelik (phronesis) arasında ilk ayırımın Aristoteles tarafından yapıldığı ve bu ayırımın daha önceki filozoflarda bulunmadığı Jeager, Broadie gibi Aristoteles yorumcuları tarafından sık sık vurgulanan bir durumdur. Aristoteles'in böyle bir ayırım yapmasının gerekçesi olarak ahlak ve üretim alanlarına, yani eyleme ve yapmayla ilgili gerçekliğe, zorunluluğun hüküm sürdüğü alan gibi bakılmasının mümkün olmadığına dair görüşüdür. Böylece teorik bilgelik ile pratik bilgelik birbirlerinden farklı iki alandır ve farklı erdemleri gerektirirler. Aristoteles her iki bilgelik türü arasındaki farklılığı şu şekilde ortaya koyar:

“Bilgelik bir bilimdir ve doğa gereği en değerli nesnelere aittir. Bunun için Anaxagoras'a, Thales'e ve böyle kişilere aklı başında (phronimos) değil, 'bilge' diyoruz, çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük, hayranlık verici, zor, Tanrısal ama yararsız şeyleri bildikleri

söylenir. Oysa akli başındalık, insansal şeylerle ve üzerinde düşünülüp taşınılacak şeylerle ilgilidir: akli başında kişinin ödevi özellikle budur, iyi düşünüp taşınmaktır, diyoruz” (Aristoteles, 1997a:120-121; 1141b).

Phronesis ve sophia arasındaki ayırım ilk önce her iki alandaki bilge tipinin yöneldikleri gerçeklikten hareketle yapılır. Daha önce belirtildiği üzere phronesis ve sophia arasındaki temel farklılık, sophia'nın teorik akıl/düşünce, phronesis'in ise pratik akıl/düşünce alanına ait olmasıdır. Bu ait olma, aradaki farkı da belirginleştirir. Sophia'nın nesnesi değişmesi mümkün olmayan veya düzenlilik arz eden gerçekliktir. Buna karşılık phronesis her defasında tekrar meydana getirilen eylem alanına ait bir erdemdir. Yukarıda alıntılanan pasajda Aristoteles sophia'nın niteliklerini ortaya koymaktadır: Bilgelik güç ve zorludur; Tanrısal bir etkinliktir; ancak insanlar için yararlı olmayan bilgileri ihtiva eder. Aristoteles'e göre bilge kişinin (sophos) uğraşı şu şekildedir: “Herkesin bilgelik (sophia) diye adlandırılan şeyden, varlıkların ilk nedenlerini ve ilkelerini ele alan şeyi anladığını göstermektedir” (Aristoteles, 1996:25; 981b). Buna karşılık bilge kişinin görevi sadece bununla da sınırlı değildir: “Bilge yalnızca ilkelere dayanan şeyleri bilmekle kalmamalı, ilkeler konusunda da doğruyu bulmalı” (Aristoteles, 1997a: 120; 1141a).

Burada belirtilmesi gereken önemli bir husus, düşünce erdemleri arasında asli önemli olanın phronesis olmadığı belirtilmesidir. Her bir düşünce erdeminin gerçekleştirmekle yükümlü olduğu temel bir görev mevcuttur; fakat Aristoteles için ulaşılması gereken, dünyadaki varoluşsal amacımıza bizi ulaştıracak olan erdem sophia'dır ve asıl önemli olmak, sophos olmaktır. Diğer erdemler, bu asli amaca ulaşmakta bir anlamda tali yerdedirler ki phronesis de buna dâhildir. Aristoteles de bu durumu phronesis için belirtir: “Nasıl ki hekimlik sağlıktan önce gelmezse akli başındalık da bilgelikten ya da ruhun daha iyi bir kısmından önce gelmez” (Aristoteles, 1997a:129-130; 1145a). Buna göre önem açısından bakılacak olursa, Aristoteles için genelin bilgisi, tikelin bilgisinden daha önce gelir. Benzer bir anlatımı *Poetika*'da görmek mümkündür. Tarihçi ve ozanın yaptıklarını karşılaştırmak suretiyle her iki meslek alanına değer atfedilir. Her ikisinin yaptığı arasında şöyle bir fark vardır: “Tarihçi daha çok *gerçekten olan*'ı, ozansa *olabilir olan*'ı anlatır. Bunun için şiir, tarih yapıtına oranla daha felsefi olduğu gibi, daha üstün olarak da değerlendirilebilir. Çünkü şiir, daha çok genel olanı, tarihsel tek olanı anlatır” (Aristoteles, 2002b:30; 1451b). O

halde buradan hareketle denilebilir ki Aristoteles için asıl önemli olan ‘sophos’ olabilmektir. Bu, phronesisin önemsizliği anlamına gelmez, ahlaki alan söz konusu olunca ön plandaki kavram phronesistir.

Phronesis ile ilişkili bir diğer düşünce erdemi ‘nous’tur. Nous geniş anlamlı bir kavram olarak İlkçağ felsefesinde kullanılır. Hatta kavramın kullanımı, dönem içerisinde yer alan hemen her filozofa göre birtakım farklılıklar göstermektedir. Aristotelesçi kullanımı ise şu şekilde özetlemek mümkündür:

“Nous Aristoteles’te, insan zihninin gerçekliğin temel öğelerine, gerçeklikle ilgili temel doğrulara ilişkin sezgisel, entelektüel kavrayışla belirlenen akıllı parçasına karşılık gelir. O, bu çerçevede içinde nous’u nous pathetikos ve nous poeitikos olarak ikiye ayırmıştır. Bunlardan nous pathetikos, zihnin, pasif akıl olarak, duyu deneyinde verilen malzemeyi anlayan, anlamlı hale getiren parçasına karşılık gelir. Buna karşın, nous poeitikos, zihnin gelip geçici fenomenleri konu almayıp, varolanları ezeli-ebedi ilk ilkelerini, akılla anlaşılabilir tözleri ya da formları kavrayan parçasına, pasif akla karşıt olarak faal ya da etkin akla karşılık gelir” (Cevizci, 2000:689)

Diğer taraftan Aristoteles kavramın fonksiyonunu *İkinci Çözümler*’de gösterir:

“Madem us dışında hiçbir şeyin bilgidен daha doğru olması olası değil, us ilkelere ilişkin olsa gerek; şunlardan da gözlenebilir bu: tanıtılmanın ilkesi tanıtılma olamaz, dolayısıyla bilginin ilkesi de bilgi olamaz. Demek ki bilgi dışında ustan başka hiçbir cins doğruya iye değilsek, bilginin ilkesi us olsa gerek. Dahası us ilkenin de kaynağı ve aynı şekilde her bilgi her nesneye böyle bağlı” (Aristoteles, 2005a:77; 100b).

Burada açık bir şekilde görüleceği üzere Aristoteles nousu (us) bilginin ilkesini anlamamızı sağlayan erdem olarak düşünmektedir. Bu düşünme, phronesis ile nous arasındaki temel ilişkinin kurulmasına imkân verir. Buna göre phronesis, ahlaki alanda tercih yapabilmek için ilk ilkeleri nous’tan alacaktır. Nous bu bakış açısıyla ele alındığında phronesis ile ilişkisi bağlamında herhangi bir problem yoktur ve her iki düşünce erdemi arasındaki fark açıktır:

“Akli başındalığın ise bir bilim olmadığı açık, çünkü dediğimiz gibi, o sonuçla ilgilidir, olan şey böyle bir şeydir, uygulamayla ilgilidir, usa karşıttır. Çünkü us, nedeni olmayan tanımlarla ilgili, akli başındalık ise bilimi değil, duyumu olan şeyin sonucuyla ilgili” (Aristoteles, 1997a:122; 142a).

Aristoteles iki erdem arasındaki farklılığı her birinin farklı alana ait olması ve farklı fonksiyonlar yerine getirmesiyle temellendirmektedir. Phronesis uygulama, nous ise

düşünme alanına aittir ve asli olarak ilk ilkelerin neler olduğunu ortaya koyar. Bu, her iki erdem arasındaki bağlantıyı da sağlar. Bu bağlantı şu şekilde belirtilebilir:

“Nous, phronesis ile olan ilişkisinde iki farklı, ama birbiriyle bağlantılı rol oynar. Bunlardan birincisi, o phronesise eudaimoniaya ulaşmak için ihtiyaç duyduğu ahlaki tümellerin bilgisini sağlar. İkinci olarak nous -veya daha ziyade onun etkinleştirilmesi- phronesisi ifade eden pratik etkinliğin teleolojik nedenidir” (Reeve, 1992:97).

Reeve’e göre phronesis ile ilişkisi bakımından nousun birinci fonksiyonu, phronesisin durumsal seçimlere bağlı eylemlerinde, ‘nasıl eylesem doğruyu gerçekleştirebilirim’ sorusuna cevap verecek tümel doğruyu, yani tikel durumu kapsayan tümelliği göstermesidir. İkinci nokta ise görece özelleşmiştir. Bu özelleşme kendisini eylemde gösterir ve burada ‘nous’un phronesis ile olan bağlantısı o anda gerçekleşen eylem için amacı göstermesidir.

Buna karşılık nous-phronesis ilişkisi Aristoteles’in farklı metinlerinden hareket edildiğinde çeşitli güçlükler yaratır. Bu güçlük, özellikle *Ruh Üzerine*’de karşımıza çıkar. Çünkü nousun özellikle *Ruh Üzerine*’de kuramsal ve pratik nous olarak ikiye ayrılarak pratik nousa atfedilen eylem alanında tercihi de içeren ve nasıl eyleyeceğimize karar verecek bir erdem olarak görülen nous anlayışı, neredeyse *Nikomakhos’a Etik*’te phronesisin fonksiyonu ile örtüşmektedir. Bu, kimi yorumcular tarafından phronesisin nousun bir parçası olarak görülmesine neden olmuştur. Nitekim Arslan (2007:221-22) “Aristoteles’te hem teorik aklın bir faaliyeti olarak görülmesi gereken yargılama (judgment), bilim, hem pratik aklın alanına giren basiret (prudence, phronesis), düşünce veya akıl kavramı altında yer alırlar” demek suretiyle phronesisi nousun özel bir türü olarak görür.

Son olarak phronesis ile episteme ilişkisi üzerinde durulmalıdır. Episteme Aristoteles felsefesinde geniş bir kavram olarak kullanılmıştır. Onun episteme üzerine ayrıntılı çözümlemesi *Metafizik*’te yer alır ve bu çözümlemede episteme, farklı konuların bilgisidir. Farklı konular olması, farklı episteme türlerinin de meşruiyetini sağlamaktadır. Söz konusu tasnifte üç tür episteme’den söz etmek mümkündür:

“a) Episteme praktike: Pratik bilme, anlama: başlangıcı, kökü eyleyen kişide olan bir olguyu bilme, sözgelişi etik, politik alanda bilme;



b) Episteme poietike: Yaratıcı bilme, anlama: başlangıcı, kökü yaratan kişide olan bir nesneyi, yapısını bilme, anlama, sözgelişi poietika, sanat alanında bilme;

c) Episteme theoretike: Kuramsal bilme, anlama” (Babür, 2002)

Bu tasnif, ‘Bilimlerin Sınıflandırılması’ konusunda temas edildiği üzere doğrudan teorik bilme ile ahlaki bilmenin farklı alanlar olduğuna işaret eder. Buna karşılık *Metafizik*’te bilme türleri olarak birbirlerinden ayrılan episteme ve phronesis, *Nikomakhos’a Etik*’te birer düşünce erdemi olarak kabul edilirler. Yani *Metafizik*’te ahlaki alan ve dolayısıyla phronesis bilmenin dolayısıyla epistemenin içerisine yerleştirilirken *Nikomakhos’a Etik*’te episteme düşünce erdemlerinin, yani ahlakın içerisinde yer almaktadır. Bu karşılıklı ilişki, bir taraftan ahlakın bilimsel bir temeli, diğer taraftan da bilginin ahlaki bir yönü olduğunu göstermektedir.

Phronesis ve episteme, *Nikomakhos’a Etik* bağlamında düşünüldüğünde ilk olarak birincinin ahlak, ikincinin bilgi alanına yönelen erdemler olmalarıyla ayrılır. Bu ayırım yöneldikleri konu alanları düşünüldüğünde daha da derinleşir. Çünkü episteme değişmeyen, phronesis ise değişebilen durumlarla ilgilidir. Bu durumu Aristoteles episteme’nin alanını belirlerken kesin bir şekilde ifade eder:

“Bilimin ne olduğu, kesin belirleme yapılması ve benzerliklere kulak asılmaması gerekirse, şurada açıklık kazanacaktır: hepimiz, bildiğimiz şeyin olduğundan başka şekilde olmasının olası olmadığını kabul ederiz. Olduğundan başka türlü olabilecek şeyler, bizim gözlemlerimiz dışında olduğu zaman, oldukları ya da olmadıkları söylenemez. Demek ki, bilimsel bilgi nesnesi zorunlu olarak vardır, dolayısıyla ebedidir. Nitekim mutlak anlamda zorunlu olarak olan her şey ebedidir, ebedi şeyler ise doğmamış ve yok edilemez şeylerdir” (Aristoteles, 1997a:116; 1139b).

İki erdem, konuları bakımından ayrılmalarından daha fazla, phronesis’in bilim (episteme) olmaması ile de ayrılırlar. Çünkü Aristoteles’e göre bilim (episteme) kanıtlama ile yol alırken akli başındalık (phronesis) ilkeleri başka türlü olabilecek şeyler –kanıtlaması olmayan şeyler ile alakalıdır (Aristoteles, 1997a:119; 1140b). Bu belirleme, phronesisin yönelimi açısından düşünülecek olursa açıktır. Çünkü phronimosun verdiği ahlaki kararların doğruluğu haricinde bir düzenliliğinden söz edilemez. Bu erdem durumsal seçimlerle ilgili olduğundan farklı bağlamlarda aynı durum için yapılacak farklı tercihler iyiyi açığa çıkarabilir. Buna karşılık episteme için böyle bir belirleme mümkün değildir: “Bilgi ile bilgi nesnesi sanı ile sanı nesnesinden

ayrımli, çünkü bilgi tümel ve zorunlu olanlara dayanır, zorunlu olanın başkaca olması olası değil” (Aristoteles, 2005a:50; 88b).

Episteme ve phronesis arasındaki farklılıklar bilginin niteliği ve günümüzde anlaşılması dikkate alınarak şu şekilde ortaya konulabilir:

“Episteme bilimdir. Evrensel, değişmez ve bağlamdan bağımsızdır. Analitik akıl ile temellendirilir. Günümüzde epistemoloji terimiyle ifade edilir. Phronesis ise uygulamayı referans alan ince düşüncedir. Pragmatiktir, değişebilir, bağlam bağımlı ve eylem doğrultusundadır. Pratik değer akılcılığından temellenir. Günümüzde benzer bir kavram yoktur” (Flyberg, 2001:57).

### 2.3.5. Phronesis – Karakter Erdemleri İlişkisi

Aristoteles’e göre karakter erdemleri ile phronesis arasında sıkı bir bağlantı vardır. Yukarıda belirtildiği üzere, karakter erdemleri söz konusu olduğunda, ahlaki iyiyi açığa çıkarmak açısından hedeflenen, ifrat ve tefritin ortasında olmak suretiyle eylemde bulunmaktır. Bu ortayı belirleyecek olan akıl olarak Aristoteles akliselim (orthos logos) kavramını ortaya koyar. Akliselim kavramı ise phronesis ile şu şekilde ilişkilidir:

“Şimdilerde de herkes erdemi belirlerken bir huy olduğuna ve neye göre olduğu konusunda da sağ akla [akliselime] göre olduğuna katılıyor. Sağ akıl [akliselim] ise akli başındalığa uygun olan. (...) erdem akli başındalığa [akliselime] uygun böyle bir huy. Ama küçük bir şey eklemek gerekiyor: Yalnızca sağ akla [akliselime] uygun değildir, aynı zamanda sağ akılla giden bir huydur erdem. Sağ akıl ise bu tür şeyler hakkındaki akli başındalıktır. (...) İmdi söylediklerimizden açık ki akli başındalıktan [phronesis] bağımsız asıl anlamda iyi olmak ve karakter erdeminden bağımsız akli başında olmak olanaksızdır” (Aristoteles, 1997a:129; 1144b).

Böylece Aristoteles karakter erdemleri ve düşünce erdemlerini phronesis ile birbirine bağlar. Hatta *Eudemos’a Etik*’te karakter erdemlerinin bir liste olarak verildiği şemaya bakılacak olursa, phronesis eksikliği avanaklık, aşırılığ, kurnazlık olan bir karakter erdemi olarak ifade edilmektedir (Aristoteles, 1999:57; 1221a). Burada geçen erdemler sakinlik, yiğitlik, utanmayı bilme, ölçülülük, infial, adalet, cömertlik, ciddiyet, dostluk, samimiyet, sağlam karakterlilik, yüce gönüllülük, ihtişam ve akli başındalıktır. Bu erdemler tekrar *Nikomakhos’a Etik*’in III. kitabında tekrar ele alınır ve üzerinde durulur. Farklı olarak söz konusu kitapta adalet ve phronesis yer almaz. Ancak adalet, yine *Nikomakhos’a Etik*’te özel bir bölümün ayrıldığı bir erdem olarak karşımıza çıkar. Diğer taraftan phronesis, *Nikomakhos’a Etik*’in VI. Kitabında açık olarak bir düşünce erdemi olarak ortaya konulur ve hatta diğer düşünce erdemleri ile aralarındaki farklılıklar

açıklanmaya çalışılır. O halde bu durum Aristoteles için bir çelişki mi, yoksa bilinçli bir yaklaşım mıdır? Aristoteles'in bir başka yerdeki açıklaması bu durumun bilinçli olduğu izlenimini kuvvetlendirmektedir: “Kendisinden bir tek anlamda söz edilmeyen adalet konusunu da bundan sonra ele alıp, her iki anlamda da ortalar olduğunu söyleyeceğiz. Akıl erdemleriyle ilgili olarak da aynı şeyi yapacağız” (Aristoteles, 1997a:37; 1108b). Adalet Aristoteles'in dile getirdiği manada iki şekilde ele alınır ve orta olması belirlenir. Diğer taraftan akıl, yani düşünce erdemleri böyle bir soruşturmanın nesnesi olmazlar. Bu durumu nasıl anlamak gerekir? Nasıl Aristoteles doğrudan kendinde kötü olarak nitelendirdiği zina gibi birtakım durumlar için orta olmanın söz konusu olamayacağını belirtiyor ise aynı şekilde kendinde iyi olarak kabul edilebilecek ve hatta diğer erdemleri yönetme vazifesi yüklenmiş düşünce erdemleri için orta olmanın düşünülmesi tutarsız olacaktır. Fakat phronesis burada bir istisna teşkil eder. O, karakter erdemlerinin duruma göre aşırı uçlarını dengeleme veya idare etme yetisi olarak kendisiyle aşırılığın veya eksikliğin ne olduğuna dair bilgiyi elde ettiğimiz erdem olarak ortaya konulur. O halde o, salt düşünce erdemi olarak düşünüldüğünde kendinde iyi ve ortası olması mümkün olmayan bir erdemken, karakter erdemleri ile birlikte düşünüldüğünde, insani bir nitelik olması bakımından iyi olmayana kapı arayabilir. Pearson, Aristoteles'in phronesisini hem düşünce hem de karakter erdemi olarak ele almasını bilinçli bir yaklaşım olarak görür:

“[Aristoteles] phronesisin makul olarak iki perspektiften ele alınabileceğini düşünmüş olmalıdır. Bir taraftan, *NE 6*'da [*Nikomakhos'a Etik*, 6. kitap] asıl olarak ele alındığı üzere, bir düşünce erdemi olarak ele alınabilir ki; burada düşünüp taşınmadaki mükemmellik anlamına gelir. Diğer taraftan, varolması için ihtiyaç duyduğu akli olmayan motivasyonlar perspektifinden ele alınabilir. Bu perspektiften bakıldığında, [phronesis] tüm uygun akli olmayan motivasyonlara ihtiyaç duyduğu için, [Aristoteles] düşünmüş olmalıdır ki; bu tarz motivasyonların uygun olmada başarısızlığa uğrayabilecekleri diğer genel biçimlerle makul olarak karşılaştırılabilir” (Pearson, 2007:293).

Phronesis ile karakter erdemleri içerisinde müstakil iki erdem, ölçülülük ve adalet de karşılaştırılarak ele alınmalıdır. Çünkü ölçülülük, çalışmada iddia edildiği üzere, Aristoteles'e kadar olan felsefi düşüncenin hedeflediği bir değerdir. Bu değeri neden Aristoteles'in merkezi yerinden alıp bir başka erdemi söz konusu merkeze alması son derece önemlidir. Diğer taraftan adalet, bütün ahlaki eylemlerde sonuç olarak

arzulanılan ve hedeflenen bir erdem olması nedeniyle önemlidir. O halde her iki erdem ile phronesis karşılaştırmak gerekir.

### 2.3.5.1. Phronesis – Sophrosune İlişkisi

Sophrosune (ölçülülük), Aristoteles öncesi ahlak felsefesinde başta yedi bilgiler olmak üzere Herakleitos ve Demokritos gibi filozoflar tarafından eylemlerin ahlakiliğini sağlayan bir erdem olarak sunulmuştur. Bu erdem, eylemlerin ölçülü bir şekilde gerçekleştirilmesini ifade eder ki benzer şekilde phronesis de bir anlamda her durumda ölçülü bir şekilde eyleyebilme erdemidir. Böylece her iki erdem eylemde gerçekleştirilmesi amaçlanan hedef açısından birbirlerine yaklaşırlar. Nitekim Aristoteles pratik bilgelik ile ölçülülüğü *Nikomakhos'a Etik*'de karşılaştırır ve sanki phronesis ölçülülüğe tabi kılar: “Akıllı başındalığı içerdiğinden ötürü ona ölçülülük adını veriyoruz; gerçekten de ölçülülük böyle bir kabulü içerir” (Aristoteles, 1997a: 1140<sup>b</sup>). Bu durumda phronesis ölçülülüğün bir çeşidi olarak mı kabul etmek gerekir?

Ökten, Aristoteles'in phronesis'i sophrosune'ye tabi kılan yukarıdaki ifadelerini Platonik etkiye bağlamaktadır:

“Aslında bu çıkarım Platon'un *Kratylos* isimli diyaloguna dayanmaktadır. Ancak Platon burada sophrosune kavramının etimolojisini yanlış göstermektedir (zaten bu diyalogun genelinde ilginç etimolojiler türetmiştir). Bunu veri kabul eden Aristoteles de sophrosune'nin phronesis'i içerdiğini söylemektedir” (Ökten, 2002:324, dipnot 66).

Diyalogda Sokrates, Hermegones ile adların kökeni üzerine tartışmaktadır. Hermegones, Sokrates'ten erdemle ilgili adların kökeni hakkında konuşmasını ister. Bu istek özellikle düşünce (phronesis), anlayış ve adalet kavramlarına yöneliktir (Platon, 2000a:65; 411a). Burada phronesis için yapılan belirleme “düşünce (phronesis) hareket ve akışın zihin tarafından kavranmasıdır (phoras onesis). Onu hareketin yardımcısı (phoras onesis) olarak da anlayabiliriz. Her halükarda, o, hareketle ilişkilidir” (Platon, 2000a:67; 411d) şeklindedir. Sophrosune ise tam da bu şekilde belirlenen phronesis ile ilişkilidir: “Ölçülülük, az önce incelediğimiz düşüncenin [phronesisin] muhafazasıdır”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Kratylos'un ilgili parçasında Türkçe çeviride ‘bilgelik’ olarak kullanılan kavram ‘ölçülülük’ olarak da tercüme edilebilir. İngilizce metin şu şekildedir: “Moderation (sophrosune) is the saviour (soteria) of the

(Platon, 2000a: 67; 411e). Bu belirleme ise sanki *sophrosune*'ye, *phronesis* kapsayan bir terim ifadesini vermektedir. Buna karşılık, ölçülülüğü bir karakter erdemi olarak belirleyen pasajlar, Aristoteles'in yukarıda alıntılanan belirlemelerine paralel değildir.

Aristoteles ölçülülük üzerinde *Nikomakhos'a Etik*'in III. kitabında durur. Ölçülülüğe ilişkin ilk belirlemeleri onun yiğitlik ile birlikte ruhun akıldan pay almayan yanı sıra ilgili olduğu, ölçülülüğün hazlar konusunda bir orta olduğu acılarla ise daha az ve değişik biçimde ilgili olduğu şeklindedir (Aristoteles, 1997a:60-61; 1117b-1118a). Bu belirlemeler pratik bilgeliğin ölçülülüğün bir parçası olamayacağını gösterir. Çünkü ilk olarak ölçülülük ruhun akıldan pay almayan parçasıyla ilgiliyken pratik bilgeliğin ruhun akıldan pay alan parçasıyla ilgili erdemdir. Bu durumda pratik bilgeliğin ölçülülüğe tabi kılınması, akli olanı akli olmayana tabi kılınması anlamına gelir ki bu açıkça çelişiktir. İkinci olarak akıldan pay almayan erdemler akıldan pay alan erdemlere tabi olacağına göre ölçülü olmayı belirleyecek olan durumsal seçimleriyle *phronesis*dir. Yani *phronesis* sayesinde yapılan tercih ile ahlaki alanda ölçülü olmak mümkün görünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in pratik bilgeliğin ölçülülüğe bağlayan yaklaşımı Platon'dan alınmış ise, Ökten'in de belirttiği gibi hatalıdır. Çünkü böyle bir yaklaşım, bizatihi kendi ahlak felsefesinde çelişkili görünmektedir.

Etimolojik olarak bakıldığında 'sophrosune' teriminin kendisinden türediği 'sophron' kelimesinin "gönlü ve yüreği esenlikte olan, sağlam zihinli, sağgörülü, ölçülü, ılımlı, mutedil, özellikle kendine hâkim, öz-denetimli, salih, salim, selim, kanaatkâr" (Peters, 2004:343-344) gibi anlamları vardır. Bu anlamlar bağlamında bakıldığında 'sophron', bir karakter özelliği olarak hem pratik bilgeliği, hem de akliselim olmayı kapsayacak bir genişliğe sahip gibi görünmektedir. Diğer taraftan aynı durum, *phronesis* teriminin etimolojisinde de açıktır. Terim, *sophrosune*'ye benzer şekilde son derece geniş bir karşılık kümesine sahiptir. O halde asıl hareket edilmesi gereken yer, her iki kavramın sahip olduğu etimolojik yapı değil, filozofun ona yüklediği anlamdır. Bu açıdan bakıldığında Aristoteles'in ölçülülük kavramını görece daha dar bir yapıda kullandığını söylemek mümkündür. Çünkü onun felsefesinde ölçülülük kavramı özellikle bedensel

---

wisdom (*phronesis*)" (Plato, 1997a:411e). Ölçülülük, bilgeliğin bir niteliği olmakla birlikte filozofun metni kullanımını bağlamında aralarında bir fark söz konusudur.

hazlarla ilgili bir kavramdır: “Bedensel hazlardan uzak kalan ve bundan hoşnut olana ölçülü, bundan yakınan ise haz düşkünüdür” (Aristoteles, 1997a:26-27; 1104b). Buna karşılık phronesis sahibi olanın yapmış olduğu eylemleri hazzı merkeze alarak değil, olsa olsa bir sonuç olarak düşünmek mümkündür. Daha doğrusu, phronesis sahibi olanın eylemleri, gerçekleştirildiğinde haz vermiyor olsa dahi gerçekleştirilmesi gereken eylemler olarak ortaya konulabilir. Burada Aristoteles’in verdiği örnek aradaki farkı ortaya koymak bakımından önemlidir ki Aristoteles bir fırtınayla karşılaşmış denizcilerin durumunu tasvir eder. Böyle bir durumda, daha önceki gemi örneğini hatırlayacak olursak, geminin batmaması için bir şeylerin denize atılması gerekli olduğunda “genellikle hiç kimse isteyerek bir şey atmaz, basiret sahibi herkes, kendisinin ve ötekilerin kurtulması için atar” (Aristoteles, 1997a:40; 1110a) diyerek phronimos olarak eylemenin doğrudan haz verici bir karaktere sahip olmadığını ifade eder.

### **2.3.5.2. Pratik Bilgelik – Adalet İlişkisi**

Ölçülülük gibi phronesis ile doğrudan ilişkisi olan bir başka kavram ‘adalet’dir. Çünkü phronesis sahibi olan kimsenin vermiş olduğu hükümlerde hep adil olması ondan beklenen bir durumdur. Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*’te müstakil bir kitabı adaletle ayıracak kadar ona değer verir. Adaletin önemi iki açıdan değerlendirilebilir. İlk olarak Aristoteles’in büyük önem verdiği kişisel erdemle diğer insanlarla etkileşim içerisinde ortaya çıkması adalet olarak kabul edilebilir. O halde erdemle dışa dönük durumu adalettir. Diğer taraftan phronesis sahibi olan kimsenin, yani phronimosun verdiği yargıların adaletli olması beklenir.

Aristoteles için adalet, iki noktada önemli olarak kabul edilir. Birincisi Hesiodos’un *İşler ve Günler* adlı eserinde dile getirilen bir atasözü aracılığıyla belirtilir: “Adalette bütün erdemler bir arada bulunur” (Aristoteles, 1997a:91; 1129b). Bu ifade, herhangi bir eylemin adil görülebilmesi için karakter erdemleri bahsinde ele alınan her bir erdem açısından değerlendirildiğinde, sorunsuz kabul edilmesi gerektiğini anlatır. Diğer taraftan bir erdeme göre yapılan eylem, aynı zamanda adildir. O halde nasıl Platon’da üç erdemle gerçekleşmesiyle adalet meydana geliyorsa, benzer şekilde Aristoteles’te her erdemle sonucu adaleti meydana getirir. İkinci olarak adalet “bir başkasıyla ilişkide söz

konusudur. Çünkü o başkasına –bu ister yönetici, ister ilişkide olan insan olsun, başka birine– yararlı olan şeyler yapar” (Aristoteles, 1997a:91; 1130a). Bu belirleme ise adaletin bir taraftan yararlı olanı meydana getirdiğini ve dışa dönük yönünü oluşturur. Diğer erdemler gerçekleştirildiklerinde, doğrudan gerçekleştiren için, dolaylı olarak ise o eylemden etkilenenler için iyi olduğu halde, adalet doğrudan eşit ölçüde hem gerçekleştiren hem de ilgili eylemden dolaylı olarak etkilenenler için iyidir. Bir savaşçının cesareti, savaşçı için bir erdemdir ve bu erdem olma, doğrudan onun için iyidir. Erdemli bir savaşçıya sahip olmak ise site için dolaylı olarak iyidir. Buna karşılık bir site yöneticisinin verdiği karar ile adil olması hem yöneticiyi adil ve erdemli yaparken onun verdiği karardan dolaylı olarak etkilenen site halkı, yöneticinin kararında adaleti tesis etmesi bakımından adil bir sitede yaşamakta olduklarının bilinciyle mutlu olurlar. Aristoteles adalet ile erdem arasındaki farkı şu şekilde ortaya koyar: “Adalet erdemle aynı şeydir, ama adaletin olduğu şey ile erdem olduğu şey aynı değildir. Başkasıyla ilişkide söz konusu olduğunda adalettir, kendi başına söz konusu olduğunda erdemdir” (Aristoteles, 1997a:91; 1130a). O halde adalet, erdem gerçekleşmesi ve bu gerçekleşmenin erdemi gerçekleştiren dışındaki birisini etkilemesidir.

Bir karakter erdemi olan adalet ile pratik bilgelik arasındaki ilişki, ölçülülük ile pratik bilgelik arasındaki ilişkiye benzer bir şekilde kurulabilir. Buna göre hangi türde ve nasıl eylemenin adil olacağına ilişkin tercih, adaletli olmaktan önce gelir. Çünkü ne tür eylemler gerçekleştirildiğinde adil veya adaletli olmanın mümkün olduğu eylem alanı için topyekûn gösterilemez. Bu yüzden pratik bilgelik, adil olmaktan önce gelir.

#### **2.4. Aristoteles Ahlakında Phronesisin Merkeziliği**

Aristoteles ahlakını phronesis kavramını merkeze almak suretiyle okumak, yani onun ahlakını bir tür phronesis ahlakı olarak ileri sürmek mümkündür. Çünkü onun eserlerinde temel olan bu kavram, böyle bir değerlendirme yapılmasının meşruiyetini sağlayacak öneme haizdir. Bu bağlamda phronesisin merkeziliğini şu noktalarda görmek mümkündür:

- a) Karar verme erdemi olarak phronesis,
- b) Erdemler arasındaki birliği sağlayan bir erdem olarak phronesis,

c) Kesinlik olmayan etkinlik alanında eyleme kılavuzluk eden bir erdem olarak phronesis,

d) Ahlaki bir ölçüt olarak phronesis.

Tüm bu nitelikler Aristoteles'in vurguladığı manada hem ahlaki erdemlere sahip olan bir kişi olmak, hem bu niteliği devam ettirmek, hem de karar vermenin güç olduğu durumlarda doğru yargıyı vermek bakımından son derece önemlidir.

a) Karar verme erdemi olarak phronesis: Bölüm 2.2.3.de açıklandığı üzere Aristoteles için karar verme sürecinde tercihi temel alır ve onun değerini arzu, tutku, isteme ve kanı ile karşılaştırarak gösterir. O, bunlar içerisinde belirleyici olanın tercih olduğunu gösterir. Bu durumda ona göre ahlaki karar verme, amaçlanan iyi yaşama ulaşmak için doğru eylemi seçerek tercih yapmak demektir. Doğru eylemi seçmeyi sağlayan rasyonel yeti ise tam da phronesistir. Celano'nun da belirttiği gibi phronesis, ahlaki yaşamı kapsayan ve pratik açıdan önemli olan konularda doğru olarak hüküm verilmesine izin verir (Celano, 1995:226). Böylece kişinin ahlaki ilkelere *hopsolmasına* engel olur. Böylece phronesis ahlaki bir ilkenin eşlik edemeyeceği çelişkili durum içerisinde doğru eylemi sağlayan erdemdir. Aristoteles bu durumu *Retorik*'te de ifade eder: "Sağgörü [phronesis], insanların daha önce saymış olduğumuz iyi ve kötü şeylerin<sup>1</sup> mutlulukla ilişkisi üzerine akıllı kararlara varmalarını olanaklı kılan anlayışlılık erdemidir" (Aristoteles, 1997b:65; 1366b).

b) Erdemler arasındaki birliği sağlayan bir erdem olarak phronesis: Aristoteles'in ahlak felsefesine erdem kavramı açısından bakıldığı zaman bir erdem çokluğundan söz etmek mümkündür. Temel olarak karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olarak iki ana gruba ayrılan erdemler, *Nikomakhos'a Etik* bağlamında düşünüldüğünde on üç karakter erdemi ve beş düşünce erdemi olmak üzere sayı olarak on sekiz tanedir. Bu çokluk içerisinde iki soru gündeme gelir: "Erdemlerin birliği nasıl mümkündür?" ve "karakter erdemleri ile düşünce erdemleri arasında nasıl bir ilişki veya ilişkisizlik vardır?" Her iki soruya da verilecek cevap, phronesis aracılığıyla şeklindedir. Dolayısıyla phronesis

---

<sup>1</sup> Burada sayılan iyi ve kötü şeyler 'Aristoteles'in Mutluluk ve Erdem Anlayışı' başlığında gösterilmiştir.



erdemler arasındaki birliği sağlar (Gottlieb, 2009:92). Böylece dağınık bir görünüm arz eden Aristotelesçi erdemler, phronesis sayesinde uyumlu hale gelir.

c) Kesinlik olmayan etkinlik alanında eyleme kılavuzluk eden bir erdem olarak phronesis: Bu ifade zımmen Aristoteles felsefesinde ahlaki eylemlerin doğasını veya nasıl olması gerektiğini belirleyen ilkelerin olmadığını ifade eder. Böylece phronesis ahlaki bir kılavuzdan yoksun olduğumuz veya aynı anda farklı ahlaki yaklaşımları uygulamakla çelişkiye düşeceğimiz bir durumda ne yapılması konusunda insana yardımcı olan yeti olarak doğru hüküm verilebilmesini sağlar. Bu erdem nasıl ortaya çıkar? Aristotelesçi orta yol öğretisi, hayat içerisindeki durumların değişebilir niteliğinden ahlaki durumlara uygulanabilecek standart davranış ilkeleri ortaya koyamaz. Pieper “ampirik eylemin soyut olarak a priori belirlenemeyen tarihsel bir yanı”nın olduğunu belirterek phronesisin tam da bu noktada durumu doğru değerlendirmesiyle devreye girdiğini ifade eder. Phronesis mevcut bir durumda cesur bir eylemin ne olduğunu, örneğin saldırganın mı yoksa savunmanın mı, düşmanı tahrik etmenin mi yoksa oyalamanın mı cesaret işi olduğuna karar verir (Pieper, 1999:91). O halde phronesis, ahlaki bir ilkenin eşlik etmesinin güçleştiği durumlarda nasıl eyleyeceğimize dair bir tür ahlaki bilinç olarak görülebilir. Ahlaki bilinç olması Aristoteles tarafından phronesise atfedilen en önemli nitelik olarak da kabul edilebilir. Bu durumu ahlaki ilkelere eylemenin bir lt olarak kabul edildiği durumlar için de düşünmek mümkündür. MacIntyre ahlaki alanı sıkı bir şekilde ilkelere bağlı olarak eylemek suretiyle bir ahlak teorisi geliştiren Kant’ın kategorik imperatif konusunda kendisini eleştiren B. Constant’a verdiği cevabı nakleder:

“Diyelim ki, sözde bir katil öldürmeye niyetlendiği kurbanının nerelerde bulunduğu hakkında benden malumat istedi. Ve diyelim ki, ben de kurbanı korumak maksadıyla yalan söyledim. Sonra katil benim ynlendirmelerime göre hareket etmeye başladı, fakat benim tanımadığım kurban aslında kalkıp tam da benim katili ynlendirdiğim yere gitti. Bunun sonucunda da benim yalanımın bir sonucu olarak cinayet işlendi ve tam da yalan söylediğim için sorumlu oldum. Fakat doğruyu söyleseydim, sonuç ne olursa olsun sorumlu tutulamazdım. Çünkü buyruğa itaat etmek ve sonuçlara bakmamak benim devimdir” (MacIntyre, 2001a: 223).

Bu durumda phronesis sahibi olan kişinin eylemi nasıl olmalıdır? Yukarıdaki alıntıdan hareketle, günümüz için Aristoteles gibi üzerinde çok tartışılan bir ahlak teorisi ortaya koymuş Kant’ın ahlaki görüşlerini tekil durumlar için karşılaştırmak mümkündür. Buna

göre Kant'ın ahlaki sistemi 'deontolojik' olarak adlandırılır ve birtakım ahlak yasalarını ödev olarak kabul ederek onlara göre eylemeyi ve dolayısıyla yaşamayı içerir. Fakat Kant'ın sistemi tekil durumlar için bir esneklik sağlamaz. Heller'in de belirttiği gibi:

“Kant'ın önerisi ahlaki seçimlerin durumsallığına bakmamamızdır, çünkü onun sisteminde hiçbir ahlaki seçim yoktur. (...) Kant duruma bağlı seçimin genelleştirilmesi (ya da evrenselleştirilmesi) gerektiğini değil, evrensel düsturun duruma bakmaksızın gözetilmesi gerektiğini savunur” (Heller, 2006:113).

Yukarıdaki örnekte, teori ve örnek bağlamında birbiriyle çelişkili gibi görünen iki durum vardır: “Doğruyu söylemek gerekir” ve “Masum insanları korumak gerekir”. Kant'a göre “buyruğa itaat etmek ve sonuçlara bakmamak benim ödevim” olduğu için ‘doğruyu söylemek gerekir’. Buna karşılık aynı durum Aristoteles için farklı bir perspektiften değerlendirilebilir. Çünkü Kant'ın kullandığı şekilden farklı olarak eylemden önce gelen ve eylemin içeriğini belirleyen norm/yasa, durum ve koşulun içerisinden çıkartılmaktadır. Buna göre ‘doğruyu söylemek’ ve masum insanları korumak’ aynı durum bağlamında ele alınacak olursa, ‘masum insanı korumak’ esas olacaktır. Phronesis sahibi olan insan, duruma göre hangi ilkenin öncelikli olduğunu sarsılmaz bir şekilde belirleyebilen kimsedir. Hatta denilebilir ki böyle bir durumda evrensel olan yargıyı / kabul edilebilecek hükmü verebilen phronimostur. Böylece Sponville'in phronesis hakkındaki değerlendirmesi tam da burada anlamlıdır: “Yalnızca ahlakı dinlemek basiretsizliktir (imrudent) ve basiretsiz olmak ahlsızlıktır” (Sponville, 2004:40).

d) Ahlaki bir ölçüt olarak phronesis: Görüldüğü üzere, matematikteki gibi kesin veya mutlak doğruluğun olmayacağı ahlakın alanında, eylemin değeri konusunda phronesis bir ölçüt sağlar. Böylece phronesis sayesinde ahlaki alanda verilen yargılar veya eylemler söz konusu olduğunda doğruluğu sağlayabilecek olan kriter olarak karşımıza çıkar. Bu kriter olma, kişide gerçekleşir. O halde phronesisin kendisinde gerçekleştiği insan, yapıp etmeleriyle, yani eylemleriyle ahlak alanında doğru bir eylemin nasıl gerçekleştiği kendisine bakılarak bilinen bir örnek model olarak işaret edilebilir. Bu nitelikler şu şekilde ifade edilebilir:

“O, popüler deyişle sağduyu (good sense) sahibidir ve sanki otomatik olarak ne yapacağını bilir. Onun bilgeliği gerçek bilgeliktir, uygulamalı ve eyleme yönelmiştir. Kayıtsız şartsız denilebilir ki basiretli bilge insanın eylemi, iyi eylemin ölçüsüdür” (Ward, 1968:488).

Aristoteles böyle bir örnek olarak Perikles'i göstermişti. Zira ona göre phronesis sahibi kişilerin yönetici ve siyaset adamı olmaları gerektir (Aristoteles, 1997a:118; 1140b). Çünkü Aristoteles' göre erdem bir huydur ve "çoğu kez de huylar, taşıyıcılarından tanınır" (Aristoteles, 1997a:1129b). Bu durumda Perikles üzerinde durmak, phronesisin özellikleri için aydınlatıcı olabilir.<sup>1</sup>

Aristoteles, Atina sitesinin bozulmasını da onun ölümüne bağlar (Aristoteles, 2005b:42). Perikles, Antik Yunan dünyasının altın çağı olarak kabul edilen dönem Atina'sının yöneticisidir. Onun yaşamı ve yaptıkları ayrıntılı olarak Plutarkhos tarafından günümüze aktarılmıştır. Perikles'in yaşadığı dönemde Atina girdiği savaşları kazanmış, özellikle sanat ve mimari alanlarında ilerlemiştir. Plutarkhos onun zamanında yapılan işlerin değerini şu şekilde ifade eder:

"Perikles'in işleri, kısa bir zaman içinde uzun bir çağ uğruna yapıldıkları için, daha da çok hayrette bırakır. Çünkü güzellik bakımından hepsi, daha yapılırken bir eskilik, bir saygı değerlik tesiri bırakıyordu; fakat kemal bakımından da şimdiye kadar taze ve yeni kalmışlardır; bu işlerde taravetli bir ruh, ihtiyarlamaz bir zihinle karışık kaynaştığı nispette, tazelik, zamanın dokunmadığı manzaralarını kaybetmeyip koncalanır" (Plutarkhos, 1945:23).

Aynı zamanda Perikles iki açıdan Aristoteles için phronimos olarak kabul edilebilir. Bunlardan birincisi dağıtıcı adaleti gerçekleştirmiş olmasıdır. Plutarkhos'un da belirttiği gibi Perikles "yaptırdığı umumi işlerde ihtiyaçlarla serveti hemen hemen her yaşta, her ustalık alanında çalışan vatandaşlara pay edip dağıttı" (Plutarkhos, 1945:22). Aynı durumu Tekin (2003:84), Perikles'in bir tür koloni olan klerukhia'lar kurarak fakir yurttaşların oralarda rahat bir yaşam sürmelerini sağlamasına ve Atina 'da bayındırlık faaliyetlerinde bulunmalarına bağlar. İkinci olarak Perikles, Atina'da demokrasiden vazgeçip aristokratik bir yönetim tarzını benimsemiştir ki bu, Aristoteles tarafından da benimsenen ve en iyi olarak kabul edilen yönetim şeklidir.

---

<sup>1</sup> Aristoteles'in bu yaklaşımına karşılık olarak Platon'un Perikles ile ilgili olumsuz değerlendirmelerini de görmek mümkündür: "Hükümet memuriyetlerini maaşa bağladığı için Perikles'in Atinalıları tembел, korkak, geveze ve paracanlı ettiğini söylemek istiyorum" (Platon, 1997d:118; 515e).

## 2.5. Aristoteles Sonrası Ahlak Felsefesinde Phronesis Yorumları

“Aristoteles’in ahlak felsefesinde phronesis önemli bir yer tutmaktadır” önermesi iki açıdan ele alınabilir. Birincisi gerçekten Aristoteles’in etik çözümlemesinde anahtar kavramın phronesis olduğunu söylemek mümkündür. Bu manada Aristoteles etiğinde farklı erdemleri birleştiren, iç ahlak ile dış ahlak arasındaki ilişkiyi kuran, kişiyi ahlak ilkelerine hapsetmeyip eylemlerinde özgür kılan düşünme erdemi olarak phronesis Aristoteles etiğinde merkezi bir konumdadır. Aynı zamanda phronesis kavramının bütününi düşündüğümüzde, onun Aristoteles öncesi düşüncedeki Homerik dönemde cesaret, Aristoteles öncesi felsefede ve özellikle Platon’da ölçülülük anlamı hatırlandığında yine Aristoteles etiği phronesis açısından önemlidir. Yani Aristoteles için phronesis merkezi bir kavramdır, phronesis için Aristoteles önemli bir filozoftur. Böyle düşünüldüğünde phronesisin hikâyesi Aristoteles etiğinin de hikâyesidir. Fakat phronesis kavramı günümüze kadar da ulaşan bir kavramdır. Bu taşınma Aristoteles’in ortaçağda gerek Batılı, gerekse de Doğulu filozoflar tarafında tekrar tekrar yorumlanmasından, çağdaş filozoflar tarafından göz önünde bulundurulmasından, yani phronesisin prudentia ve prudence terimleri aracılığıyla yeniden yorumlanmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmayı amacı olan phronesis kavramını sorgulamak işini Aristoteles ile bitirmek mümkün olmakla birlikte phronesisin günümüze kadar olan serüvenini anlamak için bir eksiklik kalacaktır. Belki ilerideki bir çalışmanın başlangıcı olarak düşünülebilecek bu bölümde phronesis kavramının günümüze nasıl ulaştığının kısa bir özetini vermek istiyoruz.

Yukarıda belirtildiği üzere Aristoteles sonrası felsefede phronesis kavramı İlkçağ ile sınırlı bir kullanım içerisinde kalmayıp çeşitli filozoflar ve etik teoriler bağlamında günümüze kadar taşınmıştır. Bu taşınmada birtakım önemli kavşaklar üzerinde kısa bir şekilde durmak yerinde olacaktır. Bu bağlamda kavramın yolculuğuna eşlik eden dört önemli duraktan söz etmek mümkündür:

a) Stoa felsefesi ve bu bağlam içerisinde terimin Latinceye aktarılmasını ve felsefi bir terim olarak kullanılmasını sağlayan filozof Cicero,

b) Ortaçağ felsefesi bağlamında St. Thomas,

c) Yeniçağ felsefesinde özellikle sentimentalist teori bağlamında empirist gelenek filozofları içerisinde A. Smith,

d) 20. yüzyıl bağlamında kavrama yönelik yeniden ilgi bağlamında erdem etiği ve hermeneutik düşüncenin önde gelen filozofu H.G. Gadamer.

### **2.5.1. Helen-Roma Felsefesinde Prudentia Olarak Phronesis**

M.Ö. 380'den başlayıp M.S. V. yüzyılın ortalarına kadar süren Helen-Roma felsefesi Büyük İskender'in Doğu'yu fethiyle birlikte Yunan dil ve kültürünün Yunanistan'ın sınırlarının dışına çıkıp Doğu'ya yayılmasını ve onları etkisi altına almasını ifade eder. Helenistik felsefe her ne kadar İskender'in fetihleriyle başlayan bir dönem olsa da siyasal güç olarak Roma'nın hâkimiyet kurmasıyla beraber bir dönem sonra adeta Roma'nın sınırları içerisinde yapılan felsefeyi kapsar hale gelmiştir. Helen felsefesi özellikle Platon ve Aristoteles'in etkisi altındadır. Buna karşılık bu filozoflardan iki yönden ayrılık bulunmaktadır:

a) Platon ve Aristotelesçi felsefenin teoriye, entelektüel bilgiye, bilime gösterdiği büyük ilgiye karşı çıkararak felsefenin esas işlevinin ve değerinin pratikte, insanın pratikle ilgili sorunlarını ele almasında yattığı görüşünü benimsemişlerdir.

b) İkinci olarak onlar yine Platoncu ve Aristotelesçi sistemlerin ortak bir özelliği olan insanın ahlaki hayatını toplumsal siyasi hayatı içinde anlama ve değerlendirme yönündeki genel eğilime karşı çıkararak birey insanla ilgili sorunlara ağırlık vermeyi doğru bulmuşlardır” (Arslan, 2008:10).

Bu belirlemeler, felsefenin odak noktasının teorik belirlemelerden uzaklaştığını ve yaşam içerisinde temellendirilmeye çalışıldığını, bundan daha fazla felsefi düşüncenin politik iyi yaşam idealine hizmet eden bir disiplin olmaktan ziyade ‘tek bir birey için iyi nedir’ sorusuna yöneldiğini göstermektedir. Phronesis açısından bakıldığında, terimin pratik yaşam içerisinde düşünüleceği anlamına gelir ki nitekim de öyle olmuştur.

Helenistik dönem içerisinde yer alan Epikürosçuluk, Stoacılık ve Septisizm okulları içerisinde phronesis açısından önemli görünen akımlar, Epiküros hazcılığı ve Roma felsefesi bağlamında Cicero tarafından bu okula yapılan eleştirilerdir. Özellikle Cicero'nun phronesis terimini temellendirmesi, onun Epiküros felsefesine yönelttiği eleştiriler aracılığıyla. Dolayısıyla her iki filozof üzerinde durmak gereklidir.

Epiküros'un ahlak anlayışı haz temellidir. O, hazzın en yüksek iyi olduğunu temellendirmek için bir insan portresi çizer. Buna göre insan ilkin 'isteyen' bir varlıktır. İsteklerimizin bir kısmı tabiattan gelir, diğer bir kısmı ise boştur. Tabiattan gelenlerin bir kısmı zorunlu, bir kısmı ise doğaldır. İsteklerimizi dikkatli bir şekilde incelersek beden ve ruhun sükûneti için nasıl yaşamak gerektiğini anlarız. Aslında bütün eylemlerimizin kaynağı acı çekmemek ve korkuya kapılmamak içindir. İnsan bu duruma eriştikten sonra artık beden ve ruhun rahatını tam hale getirecek şeyi aramaya başlar ki bu da hazdır (Epikür:1962:35-36). Haz onun felsefesinde en yüksek iyilik olarak takdim edilir:

“(...) haz mutlu bir hayatın başı ve sonudur. O bizim en başta gelen ve doğuştan bizim olan iyiliktir. Neyi seçmemiz, neden kaçınmamız gerektiğini bize gösteren odur, karşımıza çıkan bütün iyiliklerin değerlerini kestirebilmek için duyularımızı ölçü olarak kullandığımız zaman, onun ölçüyle sonuca varırız” (Epikür, 1962:36).

Buna karşılık onun haz ile kastettiği basitçe bedensel hazlar değildir. “Hazzın bizim için hayatın en üstün amacı olduğunu söylemekle ne sadece her şeyin tadını çıkarmak isteyen sefihlerin zevklerini, ne de maddi hazları söylemek istiyorum” (Epikür:1962:37) şeklindeki ifadesi, onun ruhsal hazları da dikkate aldığını ve hatta asıl olarak gördüğünü göstermektedir.

Phronesis tam da bu noktada önemlidir: Epiküros'a göre hazzın doğasının yukarıda belirtildiği şekilde olduğunu bilme erdemi 'phronesis'tir. En yüksek iyi ya da mutluluk hazla gerçekleşeceği için bizi hazza götüren bilgi ancak phronesis ile sağlanabilir. Bu manada phronesis haz değil, onun bilgisidir. Bundan dolayı o phronesis 'en büyük zenginliğimiz' olarak nitelendirir ve felsefeden bile değerli görür. Phronesis, bütün erdemlerin başıdır ve akıllı, doğru ve namuslu yaşamadıkça mutlu olmanın, mutlu olmadıkça da akıllı, namuslu ve doğru yaşamanın imkânsız olduğunu bize öğreten odur (Epikür:1962:38). Böylece Aristoteles'e göre en yüksek iyi olan eudaimonia, Epiküros felsefesinde 'haz' şeklinde kendisini gösterir. Bu ayırımla birlikte, konu erdem olduğunda aralarındaki fark daha da derinleşir: Aristoteles mutlu bir hayatın erdemli bir hayat olduğunu ve böyle bir hayatın haz verici olduğunu söylemesine karşılık Epiküros felsefesinde erdemler amaç olarak değil, hazzın araçları olarak görülürler (Arslan,

2008:139). Böylece Aristoteles'in için haz bir sonuç iken Epiküros için amaç kabul edilmektedir.

Diğer taraftan Epiküros'un erdemi hazza özdeş kılan yaklaşımı, Cicero tarafından eleştiri konusu yapılmıştır:

“Sizin okulunuz uzun uzun erdemlerin, aşkın güzelliğinden söz etmektedir. Ancak eğer hazzı meydana getiren şeyler olmasalar onları kim övgüye değer veya arzu edilebilir şeyler olarak görür? Nasıl ki tıp bilimine bu sanatın kendisi için değil, sağlığı meydana getirdiği için değer veriyorsak, nasıl ki gemicilik sanatı bilimsel değerinden ötürü değil, bir gemiyi başarılı olarak yönetme konusunda sağladığı kurallardan, pratik değerinden ötürü tavsiye edilen bir şeye yaşama sanatı olarak ele alınması gereken bilgelik de eğer ortaya koyduğu bir şey olmazsa arzu edilmez. Eğer o arzu edilen bir şeye, bunun nedeni hazzı sağlaması ve meydana getirmesidir” (Cicero'dan nakleden Arslan, 2008:140).

Cicero, Epiküros'un indirgemeci yaklaşımını doğru bulmamaktadır. Çünkü Epiküros'un Platoncu dört kurucu erdeme değer vermesinin nedeni, bu erdemlerin kendinde değerli olması değil, hazzı meydana getirmesidir. O, phronesis farklı bir bağlamda değerlendirir.

Grekçe felsefi terimleri Latin diline aktarmakla felsefi düşüncenin Roma dünyasında mümkün olmasını sağlayan Cicero'nun bu bağlamda başlıca katkısı bir felsefe dili oluşturmaktır. “Romalılar genel olarak felsefede Yunanlıların öğrencileri olarak kalmışlar, buna karşılık özellikle Lucretius ve Cicero'nun çalışmalarıyla felsefi bir terminoloji oluşturmuşlardır” (Yonarsoy, 1982:5). Bu bağlamda phronesis kavramını ‘prudentia’ şeklinde Latinceye aktaran ve onu benzer bir terim olan ‘sapientia’dan ayıran Cicero olmuştur:

*Prudentia*, Cicero'dan önceki Romalılar için felsefi bir kavram olarak açıkça tanımlanmıyordu. “Pratik bilgelik” anlamı bile sonraki bir gelişme olarak gözükür; çünkü *sapientia* hem teorik hem de pratik bilgelik için kullanılıyordu. *Prudentia*, *providentia*'nın (öngörü) daraltılmasıydı ve onun daha önceki kullanımı esas olarak yasal sonuçları olan eylemler içindi. Hukukla olan bu bağlantı uzmanlık terimi *iuris prudentia*'ya “hukuki bilirkişi” ve *prudentia*'nın hukukçularla [jüri üyeleriyle] birleştirilmesine götürdü. Sonraki Latince *prudentes* hukuk danışmanları (*juriconsults*) için kısaltmaydı (*short-hand*) ve *prudentia* hukuk bilimine (*jurisprudence*) işaret ediyordu (Cape: 2003: )

Buna göre günlük Roma dilinde hukuki bir karşılığa gönderme yapan ‘prudentia’ terimi Cicero tarafından başka bir zeminde düşünülmüştür. Bu zemin ise ahlaki dünyadır. Onun kullanımında prudentia şu anlamlara gelir: “Önceden görme; -bir mesele

hakkındaki- bilgi; -birşeyle- tanışıklık; öngörü; akıl; anlayış; felsefe: tedbirli davranış” Terimdeki anlam kayması ise ‘önceden görme’ ve ‘bilgi’den ‘öngörü’, ‘anlayış’ ve ‘akıl’a doğrudur” (Yonarsoy, 1982:49-50).

Cicero’nun son eseri *De Officiis* (Ödevler), ‘prudentia’ üzerinde belirlemeler mevcuttur. Oğlu Marcus ve onun kişiliğinde bütün Romalı gençlere öğüt vermek üzere yazılmış bu eserde Cicero ahlaki sorunların yaşamın bütün alanına yayılmış olduğunu, yaşamın güzelliğinin birtakım ödevleri yerine getirmekten, çirkinliğinin de bunları umursamamaktan kaynaklandığını belirtir (Cicero, 1980:4). Yani ahlaki açıdan iyi bir yaşam sürmek, birtakım ödevlere riayet etmekle mümkündür. Böylece Cicero ahlaki problemleri ödevlere uyma ve uymama noktasından ele almaktadır. Ödevlerin neler olduğunun belirlenmesi, ahlaki eylemler için kılavuz teşkil edecektir. Çünkü ödev uymak ‘güzel’dir ve bu güzelliğin kaynağında dört şey bulunur:

- a) Gerçeğin ustaca kavranması,
- b) Toplumun varlığını korumak için herkese hakkın verme ve insanlar arası ilişkilerde söze bağlılık,
- c) Yüce ve yenilmez bir ruh büyüklüğü ve gücü,
- d) Yapılan ve söylenen her şeydeki düzen ve ölçü (Cicero, 1980:6).

Güzelliği ve dolayısıyla ahlakiliğin kaynağında bulunduğu kabul edilen iki, üç ve dördüncü maddeler sırasıyla adalet, cesaret ve ölçülülük erdemlerine karşılık gelir. Konumuz açısından önemli olan ise ‘akıllılık’ ve ‘bilgelik’ şeklinde tercüme edilen erdemlerdir. Her iki terim ise ‘sapientia ve ‘prudentia’dır. Cicero, kendisinin de belirttiği gibi Platon’un düşüncesinden çok uzak değildir (Cicero, 1980:3; I,2) ve yukarıda belirtilen erdemler Platoncu kurucu erdemlerdir. Diğer taraftan bu erdemlerin ilki olan bilgelik söz konusu olduğunda, Platon’un farklı eserlerinde ‘sophia’ ve ‘phronesis’ terimlerini, aralarındaki fark üzerinde belirlemede bulunmaksızın kullandığı belirtilmişti. Buna karşılık Cicero, erdemlerin dökümünü yaptığı satırlarda her iki terimi Latinize ederek birlikte söylemekle birlikte, ilerleyen satırlarda ikisi arasında ayırım yapmaya çalışır. Bilge kişinin görevi gerçekliğin ustaca kavramaktır. Cicero burada Gaius Sulpicius’un astronomi, Sextus Pompeius’un geometri alanındaki çalışmalarını



örnek verir. Dolayısıyla bilge kişinin ödevi teorik alanda gerçekliğin doğasını araştırmaktır ki bu Aristoteles'in 'sophia' terimine eş değer görünmektedir. Diğer taraftan aynı bilge kişinin ödevi, erdem bütünü değeri eylemde bulunduğundan, ayrıca "bütün zihin ve düşünme çalışmasının ya güzel bir davranış için karar almada, ya mutlu yaşamla ilgili şeylerde, ya da bilme ve tanıma çabasında" söz konusudur" (Cicero, 1980:7; I,19-20). Böylece bilgeliğin pratik alan için değerlendirilen ve 'prudentia' şeklinde aktarılan kısmı, eylem alanında doğru kararlar verebilmekle ilgilidir ve bu haliyle de Aristotelesçi phronesis terimine tekabül eder görünmektedir. Böylece Cicero, Platoncu kurucu erdemleri erdem anlayışında temel kabul etmekte ve Platon'un etkisinde bulunmakta, diğer taraftan da bilgeliğe işaret eden sophia-phronesis, sapientia-prudentia ayırımını Aristotelesçi bir bakış açısıyla temellendirmektedir. Bu durumda phronesis, Latince'deki 'prudentia' adlandırmasıyla ahlaki alanda durumsal seçimlerle ilgili doğru kararlar verilebilmesini mümkün kılan erdem adı olmaya devam etmektedir. Bundan daha fazla, yine Aristoteles'te sophia'nın phronesis karşısındaki öncelikli konumu, yine Cicero'da sapientia'nın prudentia'ya öncelikli olmasıyla sürdürülmektedir:

"Erdemlerin en başta geleni, şu, Yunanlıların Sophia adını verdikleri 'sapientia'dır (bilgelik), oysa Yunanlıların 'phronesis' dedikleri 'prudentia'dan başka bir erdem anlarız, bu da istenmesi ya da kaçınılması gereken şeylerin bilinmesi demektir. İşte en başta geldiğini söylediğim o bilgelik Tanrılar ve insanlarla ilgili şeylerin bilgisidir, bu bilgi de Tanrılarla insanlar arasındaki ve bunların kendi aralarındaki birlik ve beraberliği içerir. Eğer bu erdem, erdemlerin en büyüğü ise, ki kuşkusuz böyledir, o zaman toplumsallık duygusundan doğan ödevin de ödevlerin en büyüğü olması gerekir" (Cicero, 1980:39; I, 153).

### **2.5.2. İslam Filozoflarında 'Akletme' Olarak Phronesis**

Daha önce belirtildiği üzere İslam ahlak teorilerinde phronesis terimi 'akletme' şeklinde karşılanmıştır. Bu şekilde kullanımı Farabi (870-950), İbn Miskeveyh (940-1030) ve Nasıruddin Tusi (1201-1274) gibi filozoflarda görmek mümkündür.

Bu filozoflar içerisinde Farabi, *Fusulü'l Medeni*'de terimin tanımını şu şekilde yapar: "Ameli hikmet (et-ta'akkul) ister mutluluk olsun, isterse mutluluk elde etmek için gerekli olan bir şey olsun, bir insan için gerçekten büyük bir iyilik, faziletli ve şerefli bir amaç meydana getirmek için yapılan şeyde en mükemmel ve en iyi şeyleri ortaya çıkarma ve mükemmel düşünme gücüdür" (Farabi, 1987:44). Bu tanım, sıkça kullanılan

‘genel ilkeyi tikel durumlara uygulayabilme’ erdemi olmasından bir parça farklı gibi görünse de, mutluluğa ve mutluluğu sağlayacak araçlara yönelmiş olma ile ona yaklaşır. Ayrıca Aristotelesçi belirlemede pratik bilgeliğin bir niteliği kabul edilen ‘iyi düşünme’ (euboloia) de Farabi’nin tanımında (mükemmel düşünme) içermektedir. Son olarak, Farabi’nin eserinin çevirmeni, ‘ameli hikmet’in (et-ta’akkul) Aristoteles’in phronesis teriminin karşılığı olarak kullanıldığını belirtir (Farabi, 1987:84; dipnot 42). Dolayısıyla Farabi, Aristoteles’in terimini daha geniş bir bağlama yerleştirmiştir.

Farabi’ye göre ameli hikmetin birçok çeşidi bulunmaktadır. Ailenin yönetilmesinde rol oynayan şey üzerinde düşünme mükemmelliği aile ile ilgili ameli hikmet; şehirlerin yönetiminde kendisine başvuru olan düşünme mükemmelliği siyaset ile ilgili ameli hikmettir (Farabi, 1987:45). Bunlar sırasıyla Aristoteles’in aile ve siyaset ile ilgili phronesis çeşitlerine karşılık gelirler. Aristoteles’in üçüncü bir çeşit olarak gösterdiği yasama sanatı ile ilgili phronesis Farabi’de yer almamaktadır. Bununla birlikte Farabi, Aristoteles çözümlenmesinde olmayan ‘üstün bir maişete kavuşmak için gerekli iyiliklerin bütünü olarak ameli hikmet’ ve ‘düşmana veya muhaliflere karşı kullanılacak ameli hikmet’i kendi sınıflamasına ekler (Farabi, 1987:45).

Farabi, hikmet (sophia) ve ameli hikmet (phronesis) arasındaki ilişki üzerinde de durur. Ameli hikmet, hikmet değildir. Çünkü hikmet en mükemmel varlıkların en mükemmel bilgisidir. Ameli hikmet ile sadece beşeri şeyler elde edildiğinden, insan dünyadaki şeylerin en üstünü olmadıkça hikmetin bulunmasına gerek yoktur. Bununla birlikte, hikmet en son varlığın en son sebebini bildiğine, insan için de en son amaç mutluluk olduğuna göre hikmet gerçek mutluluğu bildiren şeydir. Ameli hikmet ise mutluluğu elde etmek için yapılması gereken şeyleri bildirir. Yani hikmet en son amacı, ameli hikmet ise kendisiyle bu amaca ulaşılan şeyi verir (Farabi, 1987:47-48). Böylece Aristoteles’teki phronesis’in sophia’ya tabiliği, aynı şekilde Farabi için de söz konusudur.

İbn Miskeveyh ve Nasıruddin Tusi ise ahlak görüşlerinde bir anlamda Platon ve Aristoteles’in sentezini yaparlar. Söz konusu sentez, İslam ahlakının ilke ve prensipleriyle zenginleştirilmiştir. Nitekim İbn Miskeveyh’e göre dört erdem bulunmaktadır: Hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet. Hikmet, “düşünen ve ayırt eden nefsin

bir fazileti olup bütün varlıkları var olmaları itibarıyla bilmektir” (İbn Miskeveyh, 1983:24). Dolayısıyla bu erdem bilgeliğin karşılığıdır. İkinci erdem olan iffet, “şehvet duygusu ile ilgili fazilettir” (İbn Miskeveyh, 1983:25). Böylece iffet, Platon’un ölçülülük erdemine yakın durmaktadır. Ancak bu yakın duruş, Platon’da ele alındığı şekliyle geniş bir sophrosune anlayışına işaret etmekten ziyade, Aristoteles tarafından bir karakter erdemi kabul edilen ve bedensel hazlarla ilgili olan ölçülülük anlayışına yakındır. “Bu faziletin insanda ortaya çıkışı şehvetlerini akla göre yönetmesiyle, yani doğru ayırt etmeye uygun düşmekle olur” (İbn Miskeveyh, 1983:25) ifadesi, Aristoteles’in ölçülülük anlayışını anımsatmaktadır. Üçüncü erdem yiğitlik, Platon’un erdeminin birebir karşılığıdır: “Yiğitlik ise öfkeye ilişkin nefsin faziletidir” (İbn Miskeveyh, 1983:25). Son erdem adalet de yine Platon’da olduğu gibi ilk üç erdemle birlikte olmasıyla meydana gelir (İbn Miskeveyh, 1983:25).

İbn Miskeveyh, yukarıda sayılan her bir erdemi cins kabul eder ve cinslerin altında yer alan ve tür kabul edilebilecek erdemleri sayar. Buna göre hikmetin kapsamına giren erdemler zekâ, hatırlama, akletme, çabuk anlama, anlama gücü, zihin açıklığı ve kolay öğrenmedir ve bu faziletlerle hikmete kolayca ulaşılır (İbn Miskeveyh, 1983:25). İbn Miskeveyh tarafından hikmetin bir türü görülen akletme ise “nefsin varlıkları olduğu gibi kavramasındaki uygunluktur” (İbn Miskeveyh, 1983:26).

Platonik erdemlerin cins ve bu cinslerin altında yer alan erdemlerin neler oldukları noktasında Nasıruddin Tusi, İbn Miskeveyh ile hemen hemen aynıdır.<sup>1</sup> Akletme ise onun tanımına göre “her gerçekliğin incelenme ve keşfedilmesinde gerekli ölçünün gözetilmesidir ki, dahili olan ihmal edilmemiş, harici olan da dikkate alınmamış olur” (Tusi, 2007:93). Her iki filozof akletme terimine yükledikleri mana göz önüne alınmak suretiyle kısaca değerlendirildiğinde İbn Miskeveyh örneğinde akletme, dış dünyadaki nesnelere kavramadaki uygunluk şeklinde tanımlanmak suretiyle bilgisel bir muhteviyat dahilinde düşünülmüş görülmektedir. Benzer bir yaklaşım N. Tusi için de söz

---

<sup>1</sup> N.Tusi, eserinin başında, ‘*Bu Kitabın Telifine Götüren Sebebin Zikri*’ bahsinde, kendi eserinin İbn Miskeveyh’in eserini tercüme amacıyla başladığını, ancak tercüme faaliyetinin orijinal esere verebileceği muhtemel tahribat ile İbn Miskeveyh’in pratik (ameli) hikmet konularında yoğunlaşmış siyaset felsefesi ve ev idaresi konularını dışarıda bırakmasından müstakil bir eser yazma gereğini duyduğunu belirtir (Tusi, 2007:12-13).

konusudur. Onun tanımında ise söz konusu nesnelere bilinmesine ‘ölçü’ dahil edilmiş ve sınıflandırma/bilme faaliyetinin hassaslığına vurgu yapılmıştır. Bu haliyle akletme, Farabi’de olduğu gibi Aristotelesçi phronesis tanımına yakın durmaktan çok, Platon’un bilgisel phronesis açıklamasını hatırlatmaktadır.

### **2.5.3. Ortaçağ’da Phronesis: St. Thomas’da Prudentia Kavramı**

Ortaçağın belirleyici filozoflarından St. Thomas, önem ve etkisi açısından bakılacak olursa, Jones’a göre İlkçağdaki Platon ve Aristoteles etkisinde, hatta Russell’a göre Kant ve Hegel’in etkisinden daha büyük bir etki yapmıştır. Onun özgünlüğü “(...) Antik Yunan’ın felsefesi ile Hıristiyan dünya görüşünü bağdaştırmak ve ulaşılmış olduğu sentezi fizik, epistemoloji, etik vb. alanlara uygulamış olmasıdır” (Cevizci, 2001:350) Böylece St. Thomas, yaratmış olduğu özgünlük ile birlikte Antikçağ düşüncesinin temel problemlerini ve anlayışını Ortaçağa iletmış, söz konusu dönemin yenedünya görüşü ile birleşmesi için çaba göstermiştir. Bu çabanın görüldüğü alanlardan biri de ahlakıdır.

St. Thomas diğer felsefe alanlarında olduğu gibi etik alanında Aristotelesçiliğin sıkı bir takipçisidir<sup>1</sup>. Bununla birlikte, yukarıda belirtildiği üzere Antikçağın felsefesi ile Hıristiyan dünya görüşünü birbirine bağlayan yaklaşımı ahlak alanında da kendisini gösterir. O, ahlak felsefesini erdemler aracılığıyla gerçekleştirir ve sisteminde Aristotelesçi erdemleri muhafaza ederek bunlara teolojik erdemleri ekler. Böylece üç erdem türü birbirinden ayırt edilebilir:

- a) Entelektüel erdemler (akıl, bilgelik, bilgi),
- b) Kardinal erdemler / moral erdemler (cesaret, bilgelik, ölçülülük, sağgörü);
- c) Teolojik erdemler (iman, umut, sevgi) (Aquinas, 2005:89-92).

Phronesis üzerinde St. Thomas’ın etkisi söz konusu olduğunda ilk olarak onun Aristoteles şerhiyle Aristoteles’in Ortaçağ düşüncesine etik anlayışının aktarılmasını

---

<sup>1</sup> Bununla birlikte Aristoteles felsefesi ile St. Thomas’ın felsefesini özdeş kabul etmek de hatalıdır. Aralarında bir takım farklılıklar bulunur. Bu farklılıklar şu şekildedir: “a) Theoria, insani arzunun hedefi ve doyumunu olan Tanrı görümüdür; b) Erdemler listesi değiştirilir ve genişletilir; c) Hem telos, hem de erdemler kavramı, hem Stoacı hem de İbrani kökenlere sahip olan bir yasa çerçevesi içerisinde yorumlanır” (MacIntyre, 2006a:133).

sağladığını, diğer taraftan ise tarihsel olarak kavramın Latin dilinde kurumsallaşmasını sağlamış olduğu söylenebilir. Burada St. Thomas, Cicero etkisiyle terimi ‘prudentia’ şeklinde kullanmaktadır. Söz konusu şerhin 6. kitabının 4. bölümü phronesis kavramını ihtiva eder. Burada St. Thomas’ın belirlemesi Aristoteles’in *Nikomakhos’a Etik*’te ortaya koymuş olduğu perspektifin çok da dışına çıkmaz (Aquinas, 1964:370-372). Dolayısıyla bu eserde orijinal bir katkı görülmemektedir. Metnin önemi veya değeri, *Nikomakhos’a Etik*’i Ortaçağ dünyasına taşımak şeklinde belirlenebilir. Burada phronesis karşılığı kullanılan terim ‘prudentia’dır ve prudentia ilk olarak “önceden görmek<sup>1</sup>” anlamına gelir. Bu da terime Türkçe karşılık olarak “basiret” verilmesini mümkün kılmaktadır.

Klasik eseri *Summa Teologia*’nın bir bölümü ise doğrudan ‘prudentia’ terimine ayrılmıştır. St. Thomas’ın birtakım sorular ve cevapları üzerinden hareketle inşa ettiği bu eserde, basiret (prudentia) üzerine sorulan sorular ve cevaplarını şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Basiret zihne mi istemeye mi aittir?
2. Basiret pratik akla olduğu kadar teorik akla da ait midir?
3. Basiret bireysel şeyleri bilir mi?
4. Basiret bir erdem midir?
5. Basiret özel bir erdem midir?
6. Basiret ahlaki erdemlerin amaçlarını belirtir mi?
7. Ahlaki erdemlerin anlamını bulma yetisi basirete mi aittir?
8. Basiretin başlıca rolü emretmek midir?
9. Basiret zeyrekliğe<sup>2</sup> mi aittir?

---

<sup>1</sup>Terimin anlamı için [www.perseus.tufts.edu](http://www.perseus.tufts.edu) sitesinde yer alan Latince-İngilizce sözlüğe müracaat ettik. Tam erişim adresi şu şekildedir: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=prudentia&la=la&prior=a#lexicon> (Erişim tarihi: 30.06.2010)

<sup>2</sup> Zeyreklik, metindeki ‘solitude’ terimine karşılık olarak verilmiştir ve “anlayışlı, uyanık olma durumu” (Akalin, 2005:2232) anlamına gelir. Terimi öneren Yrd.Doç. Dr. F. Berna Yıldırım’a teşekkür borçluyum.

10. Basiret topluluğun yönetimine kadar uzanır mı?
11. Bir kişinin özellikle kendi iyiliğiyle ilgili olan basiret kamu menfaatine ulaşmaya çalışan basiretle aynı mıdır?
12. Basiret sadece yönetime tabi olanlara mı, yoksa yöneticilere mi aittir?
13. Basiret günahkârlara ait olabilir mi?
14. Basiret inayete (grace) sahip olan herkese mi aittir?
15. Basiret insan doğasında mıdır?
16. Basiret unutkanlıkla kaybedilebilir mi? (Aquinas, 2005:2-9).

Bu sorulara verdiği cevaplar karşısında St. Thomas'ın Aristotelesçi bir perspektiften phronesis ele aldığını görmek mümkündür. Sorular Aristoteles'in kendisine phronesis bağlamında problem edindiği sorulardır ve yanıtlar da genel de bu bağlamın içerisinde kalır. Yani, phronesis, St. Thomas'da ahlaki alanın belirleyici bir kavramı olarak varlığını korumakta, kendisiyle diğer erdemlerin şekillendiği temel bir erdem kabul edilmekte ve tekil durumlarda doğru eylemde bulunabilmek için kılavuzluğunu devam ettirmektedir. Ancak o, sadece Aristoteles'in belirlediği sınırlar içerisinde kalmayıp orijinal katkılarda da bulunmuştur. Bu katkıları iki noktada görebilmek mümkündür:

Birinci katkısı phronesisin türlerini gösterdiği kısımdadır. Aristoteles'in phronesisin yanlış kullanımı olarak gösterdiği kurnazlık belirlemesinin ötesinde, St. Thomas prudentia'yı (basiret) sahip olduğunda ve kullanıldığında alacağı durum bağlamında ele alır. Buna göre basiret hakkında üç şekilde konuşulabilir. Birincisi 'yanlış basiret'tir (false prudence) ve onu bir analogiyle kavrarız. Basiretli bir insan yapılması gereken şeylere iyi bir sonuç uğruna eğilim gösterir. Tersine kötü bir amaç güden ve bu sonuca uygun düşen şeylere eğilim gösteren kimsenin yanlış basireti vardır. Çünkü ikincinin sonuç olarak aldığı şey analogi yoluyla iyidir ve aslında hakiki iyi değildir. St. Thomas buna örnek olarak hırsızlığı gösterir. Hırsızlık yapmaya uygun yollar tasarlayan bir hırsıza analogi yardımıyla 'basiretli kişi' diyebiliriz ki bu durumda o, iyi bir hırsızdan bahsetmiş oluruz. Basiretin ikinci türü 'doğru basiret'tir (true prudence). Bu basirete sahip olan kişi iyi bir sonuç için uygun yollar tasarlar. Ama bu, St. Thomas'a göre iki şekilde kusursuz değildir. Birinci şekilde kusursuz olmaması bir bütün olarak insan

yaşamının sonucu değil, sonuç olarak aldığı iyinin özel bir meşguliyetin sonucu olmasıdır. Örneğin bir iş adamı ya da denizciyi iş görmek ya da yelken açmak için uygun yollar tasarlamasıyla 'basiretli' olarak adlandırabiliriz. İkinci şekilde de bu basiret kusursuz değildir. Çünkü basiretin asli rolü konusunda eksiktir. Örneğin bir bütün olarak yaşama ait şeyler hakkında iyi düşünüp doğru karar veren; ama etkili bir şekilde yönetemeyen bir kimsenin durumu böyledir. Buna göre 'doğru basiret'in kusuru basiret sahibi olarak nitelendirilen kimsenin birinci durumda sadece kendi işini doğru yapmasına karşılık hayatın bütünündeki eylemlerini dikkate almaması, ikinci durumda ise eylemin dikkatli bir şekilde düşünülerek ve karar verilerek başlamasına rağmen etkili bir şekilde yönetilememesidir. St. Thomas'ya göre üçüncü tür bir basiret vardır ki o, asli basirettir. Çünkü o, hem doğru (true) hem de kusursuzdur (perfect). Bu basirete sahip kişi doğru bir şekilde düşünür, hüküm verir ve yaşamını bir bütün olarak iyi sonuçlarla bağlantılı bir şekilde yönetir. Yalnızca bu tür basiret mutlak anlamıyla kullanılabilir (Aquinas, 2005:7-8).

İkinci olarak Aristoteles'in çok da fazla üzerinde durmadığı bir konuya açıklık getirdiği söylenebilir: O, basiretin kısımları ve bu kısımlar içerisinde ihtiva edilen yetileri çözümlenmiştir. Buna göre prudence'in üç kısmı vardır: Bütüncül (integral), subjektif ve potansiyel. Bütüncül basiret kendi içerisinde kavrama ile ilgili (cognitive) ve hükmetmeyle ilgili (commanding) olarak ikiye ayrılır. Hafıza (memory), anlama (understanding), öğrenme yeteneği (disposition to learn), zekilik (keenness) ve akıl (reason) kavrama ile ilgili kısmın; önceden görme (providence), dikkatlilik (circumspection) ve ihtiyatlılık-tedbirlilik (caution) hükmetmeyle ilgili kısmın bölümleridir. Basiretin subjektif kısmı ise temelde iki bölümden meydana gelir: Onun bir türü kendi kendini yönetmekle (govern oneself), diğer türü birçok insanı yönetmekle (governs many people) ilgilidir. İkinci tekrar alt bölümleri ihtiva eder: Orduyu yönetenlerin sahip olduğu basiret, ev yönetenlerin basireti, politik toplulukları yöneten krallara ait basiret ve onların kurallarına itaat edenlerin politik basireti (Aquinas, 2005:9).

St. Thomas'ın ayırımını yaptığı şekilde basiret, Aristoteles'in phronesis teriminin analitik bir biçimde ele alınmasını göstermektedir. Buna göre onun bütüncül şeklinde adlandırdığı kısım Aristoteles'in yaptığı bölümlemedeki phronesis ile ilgili kavramların

daha geniş bir şekilde ele alınmasıdır. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere St. Thomas'ın analizi kişinin tüm niteliklerini kuşatacak şekilde son derece geniş görünmektedir. Bu kısım phronimosun kişisel niteliklerini yansıtmaktadır. Subjektif kısım ise yönetmeyle ilgilidir. Bir taraftan kişinin kendi kendini yönetmesini, diğer taraftan ise başkalarını yönetmesini ihtiva eder. Özellikle başkalarının yönetilmesi ile ilgili belirleme, Aristoteles'in phronimos olanın yönetici olması gerekliliğine yönelik ifadelerine denk düşer. Yönetme olan ilişki, basiretin üçüncü kısmında daha açıktır. Nitekim burada ev, ordu ve politik toplulukları yönetenlerin basiretlerinden söz edilmektedir. Tüm bunlar, basiretin St. Thomas için farklı görünüşleri olduğu anlamına gelmektedir. Basiret, kişinin yaşadığı toplulukta oynadığı role göre farklılık arz etmektedir.

#### **2.5.4. Phronesisin Empirist Gelenekte Yorumları: Adam Smith ve Sağgörü**

Ortaçağ sonrasında phronesis kavramının “prudence<sup>1</sup>” olarak Anglo Saxon diline aktarılıp ahlak felsefesinin temel bir kavramı olarak kullanıldığını görebilmek mümkündür. Bu yaklaşım içerisinde iktisat teorileri ile bilirse de aynı zamanda Batı dünyası için verimli kabul edilebilecek ahlaki teoriler öne sürmüş olan A. Smith ve estetik olan ile ahlaki olan arasında bir uzlaşma arayışı içerisinde bir filozof olarak düşünülebilecek Hutcheson isimleri sayılabilir. Yine Hume ve Locke da prudence üzerine çözümlene yapmış filozoflar olarak işaret edilebilirler. Buradan hareketle, söz konusu kavramın empirist gelenek içerisinde yer alan filozoflar tarafından bir problem alanı olarak görüldüğünü ileri sürmek mümkün görünmektedir. Ek olarak, kavram deneyim dünyasında kendisini anlaşılır kıldığından Descartes ve Leibniz gibi rasyonalist filozofların bu kavram ile ilgili herhangi bir analizine rastlamak mümkün değildir.

Yukarıda belirtildiği üzere pratik bilgeliğin tarihsel yolculuğu dikkate alındığında, onun deneye dayalı olan felsefelerde yoğun olarak tartışıldığı görülür. Bu bağlamda hem kavramın anlamındaki tarihsel değişimi sağlaması, hem de kavramı Latin dilinden

---

<sup>1</sup> ‘Prudence’e karşılık olarak “öngörü, ihtiyat, sağgörü, sağduyu, akıl” anlamları verilmektedir. Bu anlamlar içerisinde A.Smith bağlamında tam bir karşılık verilmesi çok da mümkün görülmemekle birlikte –çünkü bağlama göre ‘ihtiyatlılık’ ve ‘sağgörü’ çevirileri doğru olabilmektedir- bağlam izin verdiği ölçüde ‘sağgörü’ karşılığını kullandık.



İngilizceye tercüme edilmesinde başlıca temsilcileri Shaftesbury, F. Huthcheston, A. Smith ve D. Hume olarak sayılabilecek sentimentalist teori (ahlaki duyguculuk) phronesis, ‘prudence’ (sağgörü) terimiyle karşılar. Böylece kavram içerisinde bir anlam değişmesi meydana gelir. A. MacIntyre söz konusu anlam değişikliğini şu şekilde ifade eder:

“Phronesis ortaçağ Latin dilinden ‘prudentia’ sözcüğüyle oldukça iyi, fakat İngiliz dilinde ‘prudence’ sözcüğüyle oldukça kötü bir şekilde çevrilir. Çünkü daha sonraki püriten kuşaklar prudence’ı tutumlulukla bağlantılandırmışlardır ve bu yüzden modern İngiliz dilinde prudent ‘ihtiyatlı ve kendi çıkarına hesap yapan’ anlamında bir çeşniye sahiptir” (MacIntyre, 2001a:85).

MacIntyre burada phronesisin anlam yolculuğunda iki önemli değişim noktasını göstermektedir. Latinceye ‘prudentia’ şeklindeki aktarım, ahlaki zemin içerisinde kalınarak yapılmıştır. Cicero ve St. Thomas örneğinde bu durum açıktır ve her iki filozof Aristotelesçi kullanıma sadık kaldıkları gibi St. Thomas örneğinde terimi ayrıntılı bir şekilde analiz etmişler ve devamlılığını sağlamışlardır. Buna karşılık terimin İngiliz diline geçişini sağlayan ‘prudence’ şeklindeki aktarım “genel ilkeyi özel durumlara uyarlayabilme” niteliğinden ziyade, özellikle A. Smith örneğinde iktisadi durumu göz önüne alan bir hal almıştır. MacIntyre’ın belirlemeleri A. Smith için de geçerli kabul edilebilir mi? Bunu sorgulamak için onun ‘prudence’i ne şekilde ele aldığı ve dönüştürdüğü üzerinde durmak gerekir. Çünkü onun özellikle ‘prudent man’ (sağgörlü insan) bağlamında yaptığı belirlemeler, söz konusu dönüşümün niteliğinin belirlenmesinde önemlidir.

A.Smith tarafından yazılan iki eser, *Ahlaki Duygular Kuramı (1759)* ve *Milletlerin Zenginliği (1776)* birlikte düşünüldüklerinde sonrasında yoğun tartışmalara konu olmuş bir problem yaratır: Adam Smith problemi. Bu problem günümüz açısından bakıldığında dört farklı şekilde formüle edilir:

“a) G. Wills’in belirttiği üzere A. Smith problemi 1759’da yazılan *Ahlaki Duygular Kuramı* ile 1776 yılında yazılan *Milletlerin Zenginliği* arasındaki uzlaşmanın güçlüğünü içerir.

b) F. Hirsch’in belirttiği üzere A. Smith problemi, A. Smith’in *Milletlerin Zenginliği’ndeki* ekonomik analizinin *Ahlaki Duygular Kuramı’ndaki* sosyal analizine dayanıp dayanmadığı ile ilgilidir.

c) D. Winch’in belirttiği üzere A. Smith probleminin kutupları bir yönüyle *Ahlaki Duygular Kuramı*, bir yönüyle de *Milletlerin Zenginliği* aracılığıyla tanımlanır.

d) R. Heilbrone'un belirttiği üzere bir zamanlar çok hareketli, şimdi ise durgun olan A. Smith problemi, *Ahlaki Duygular Kuramı*'nın yoğun ahlaki odağıyla *Milletlerin Zenginliği*'ndeki ahlaki kayıtsızlığı arasındaki ilişkisizlikten kaynaklanır" (Dickey, 1986:581).

Yukarıdaki dört belirleme, ayrıntılar dışarıda bırakılacak olursa, A. Smith problemi, A. Smith'in ahlak ve ekonomi alanında temel kabul edilen iki eseri arasındaki yaklaşım farklılığından kaynaklanmaktadır. Buna göre birinci eserde o konumuz açısından düşünüldüğünde, "ahlak filozofunun kuruluşları ve çerçeveleri önemli ölçüde farklılık gösterebilmekle birlikte, yine de evrensel olarak kabul görececek birtakım erdemleri tespit edip tanımlayabileceğini" (Cevizci, 2008:115) iddia eder. Yani buradaki arayış, onun dâhil olduğu sentimentalist teori bağlamında diğer insanlarla benzer duygulara sahip olan insan için ortaklaşa kabul edilebilecek erdemlerin tespit edilebilmesinin mümkün olduğuna yöneliktir. Buna karşılık ikinci eserde özellikle 'bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler' vurgusuyla sloganlaştırılan iktisadi insanın, bir etik teoriyle sınırlandırılması zor görünmektedir. Smith'in *Milletlerin Zenginliği*'nde işbölümünü açıkladığı bölümdeki ifadeleri bunun en açık kanıtıdır:

"Yemeğimizi kasabın, biracının ya da fırıncının yardımseverliğinden değil, kendi çıkarlarını kollamalarından bekleriz. Onların insanseverliğine değil, bencilliğine sesleniriz. Hiçbir zaman kendi ihtiyacımızı ağzımıza almaz, onların kendi faydasından dem vururuz. Bir dilenciden başka kimse, yalnızca hemşerilerinin iyilikseverliğine güvenmek yolunu tutmaz" (Smith, 2008:16).

Eserin içerisinde 'prudence' teriminin kullanıldığı yerlere dikkat edilecek olursa, burada Smith'in MacIntyre'in da belirttiği gibi 'tedbirlilik, ihtiyat ve tutumluluk' karşılıklarını öne çıkaracak bir şekilde kullanıldığını görmek mümkündür. Sözgelimi I. kitabın V. bölümünde alım-satımın sağgörü (prudence) ile yapıldığını belirleyen gerçek fiyat olduğuna dair ifadeler (Smith, 2008:41) buna iyi bir örnek teşkil eder.

Buna karşılık *Milletlerin Zenginliği*'nden 17 yıl önce yazılmış *Ahlaki Duygular Kuramı*'nda 'prudence' in kullanımı çok farklıdır. O, terimin fonksiyonunu şu şekilde ifade eder: "Sağlığa, talihe, bireyin makam ve şöhretine ve bunlara yönelik dikkat, bireyin yaşamdaki rahatının ve mutluluğunun ilke olarak bağlı olduğu nesnel yaygınlıkla sağgörü (prudence) olarak adlandırılan erdemün uygun işi görülür" (Smith, 2004:249). Bu tanımlamalar daha çok yaşam içerisinde kontrollü eylemlerde bulunan bir kişiye –soğuk bir İskoç/İngiliz bireye– işaret etmektedir. Hatta denilebilir ki

MacIntyre’ın eleştirisi konusu yaptığı Smith’in sağgörü (prudence) analizi tam da buradadır. Nitekim bu belirlemeyi haklı kılacak başka iadeler, onun ‘sağgörü insan’ (prudent man) çözümlemesini yaptığı kısımda mevcuttur:

“Sağgörü (prudent) kişi her zaman samimidir ve yanlışlığın tespitine eşlik eden ayıba kendisini maruz bırakma düşüncesinden korku duyar. Ancak her zaman samimi olsa da dürüst ve açık (frank and open) değildir ve hakikatten başka hiçbir şey söylememesine rağmen, usulünce ziyaret edilmediğinde tüm hakikati söylemek için kendisini her zaman mecbur hissetmez. Eylemlerinde ihtiyatlı olduğu için konuşmasında mesafelidir (reserved) ve şeyler ya da kişiler hakkındaki görüşlerini düşüncesizce ve gereksiz bir biçimde asla zorla kabul ettirmeye çalışmaz” (Smith, 2004:250).

“Sağgörü (prudent), daima en hassas duygusallıkla ayırt edilir olmasa da her zaman arkadaşlığa çok meyillidir. Fakat onun arkadaşlığı çok sıcak ve tutkulu değildir; sıklıkla, gençliğin ve deneyimsizliğin diğerkâmlığına çok hoş görünen geçici bir yakınlıktır. Bu arkadaşlık çok denenmiş (well-tried) ve iyi seçilmiş birkaç yoldaşa olan ciddi, sarsılmaz ve inançlı bir arkadaşlıktır; arkadaşların seçiminde ona parlak başarıların uçarı hayranlığı değil de alçak gönüllüğün sade itibarı, takdir ve ahlaklılık (good conduct) ona rehberlik eder. Arkadaşlık yeteneği olsa da, her zaman halka yönelik eğilimi yoktur. Nadiren halkın arasına katılır ve daha ender olarak da sohbetlerinin cümbüş ve eğlencesiyle ayırt edilen ziyafet toplumlarında boy gösterir. Onların yaşam tarzı sağgörü (prudent) insanın itidalinin düzenliliğine sıklıkla engel olabilir, meşguliyetinin devamlılığını sekteye uğratabilir” (Smith, 2004:251).

“Kendi geliriyle yaşayan insan doğallıkla durumundan hoşnuttur, küçük birikimlerle olsa da, gün be gün durumu daha iyiye gider. Böyle rahat bir durumu değiştirme endişesi yoktur, yeni atılımlar ve maceralar arayışına girmez ki bunlar zevk aldığı güvenli huzuru tehlikeye atabilir. Eğer yeni atılımlara ve projelere girişecekse de iyi planlanmış ve iyi hazırlanmış olacaktır. Bunlara herhangi bir zorunlulukla sürüklenmez, sonuçlarının ne olacağını dikkatle müzakere edecek kadar boş zamanı vardır” (Smith, 2004:252).

Aristoteles ve sonrasında, Cicero ve St. Thomas örneğinde değer verilen, önemsenen, hatta tüm erdemlerin başı kabul edilen phronesis, A. Smith ile birlikte birden aleladeleşir:

“Sağgörü (prudent) kişi, kendisini ödevinin ona dikte etmediği sorumluluğa tabi kılmayı arzulamaz. İlgilenmediği işler için aceleci davranmaz, diğer insanların işlerine burnunu sokmaz, öğüt verici ya da danışman değildir, kendisine sorulmadığında tavsiyeleri konusunda bir zorlamada bulunmaz. Ödevinin izin verdiği ölçüde kendisini kendi işleriyle sınırlar. Başka insanları yönetmede onlar üzerinde etki sahibi olarak bundan budalaca bir itibar sağlamayı düşünenler gibi değildir. Taraf tartışmalara girmeye karşıdır ve hizipleşmeden nefret eder. Açıkça istendiğinde ülkesine hizmet etmeyi reddetmeyecektir ancak buna kendisini zorlamak için dalavere yapmayacaktır, üstelik kamu işlerini kendisi yerine başkaları yaparsa bundan daha büyük mutluluk duyacaktır” (Smith, 2004:252-253).

“Kısacası sađđörü (prudence), yalnızca bireyin sađđına dikkatine, talihine, ün ve şöhretine yöneltildiğinde, en saygı duyulan, en hoş ve en kabul edilebilir nitelik olarak görülse de erdemlerin en cazip olanı ya da en ulvileştiricisi olarak asla görülmez (Smith, 2004:253).

Tüm bu belirlemelere rağmen, aynı çözümlemenin yapıldığı kimi pasajlarda onun ‘sađđörlü insan’a (prudent man) yönelik açıklamaları, bu niteliğe sahip olan insanın üstün bir erdeme sahip olduğunu göstermektedir:

“Bilgece ve adaletli yönetim bireyin sađđının dikkatine, talihine, ün ve şöhretinden daha yüksek ve daha soylu amaçlara yöneltildiğinde sıklıkla ve uygun olarak prudence diye adlandırılır. Büyük komutanın, büyük devlet adamının, büyük yasa koyucunun prudence’inden söz ederiz. Sađđörü (prudence) tüm bu durumlarda daha yüksek ve daha görkemli birçok erdemle, mertlikle, büyük ve güçlü cömertlikle, adaletin kurallarına kutsal bir saygıyla birleştirilip, hepsi uygun derecede öz-hâkimiyet ile desteklenir. Bu üstün sađđörü (prudence) daha yüksek kusursuzluk derecesine taşındığında zorunlulukla sanatı, yeteneği ve olası her durum ve koşulda en kusursuz edeple hareket etme huy ya da eğilimini gerektirir. Sađđörü (prudence), tüm entelektüel ve tüm ahlaki erdemlerin azami kusursuzluğunu gerektirir. O, en iyi kalbe eklenen en iyi kafadır. En kusursuz erdemle birleştirilmiş en kusursuz bilgeliktir (Smith, 2004:253).

Burada A. Smith’in ikili bir sađđörü anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Adeta adıyla anılan problemde olduğu gibi bir tarafta bir tarafta sadece kişinin gündelik yaşamına devam ettirirken göstermiş olduğu bir tür karakter özellikleri vardır ve bu özellikler onu ihtiyatlı, tedbirli, güvenli bir kişi yapar. Ancak alıntının ilk cümlesinde açık bir şekilde görüldüğü gibi sađđörü ile anlatılmak istenen bu değildir. Onun açıklamaya çalıştığı sađđörü, kişinin gündelik yaşamına değil, daha soylu amaçlara yönelmiştir. Daha soylu amaçlar ifadesi sađđörünün kendinde veya kendi başına yönelik olmasına değil, diğer erdemlerle birlikte varolmasına işaret eder. Burada sayılan diğer erdemler mertlik, cömertlik, adalet ve öz-hâkimiyettir ki bunlar Platonik kurucu erdemlere yakın durmaktadır. Sađđörü bu şekilde düşünülüp ele alındığında önceki filozoflarda olduğu gibi değerli ve kurucu bir erdemdir.

#### **2.5.5. Yirminci Yüzyıl Ahlak Düşüncesinde Phronesis**

20. yüzyılda ahlak düşüncesi, çeşitli etik teoriler bağlamında phronesise dönüşün gerçekleştiği çağ olmak bakımından kavramın tarihsel yolculuğu açısından önemli bir yer işgal eder. Bu dönem içerisinde özellikle erdem etiği ve hermeneutik gelenek içerisinde phronesise söz konusu yeniden dönüşün olduğunu ve kavramın her iki yaklaşımda yoğun bir şekilde tartışıldığını söylemek mümkündür. Aristoteles’in erdem

anlayışına dönülmesinin gerekliliğini vurgulayan bu grup içerisinde yer alan ahlak teorisyenleri özellikle practical wisdom (pratik bilgelik) kavramı içerisinde Aristotelesçi kavramı ele alırlar. Aristoteles'e bu geri dönüşün gerekçesi ne olabilir?

Öncelikle Çınar'ın da belirttiği gibi "modern düşüncede, pratik hikmet, evrensel akılda eritilince, ahlaki bir varlık olan insan için önemli olan gelenek, âdet ve alışkanlık devre dışı bırakılmıştır" (Çınar, 2007:173). Burada belirtilen, birtakım ahlak yasalarından hareketle eylem alanına yaklaşımın birtakım özel durumları ihmal edeceğine yöneliktir. Buna karşılık phronesis, Aristoteles için tam da bu özel durumlar için geçerli bir hareket noktasıdır. Dolayısıyla Wallach bu dönüşün nedenlerinden birini phronesis kavramının gücünde bulur: "Aristotelesçi politika kavrayışı evrensel/tikel veya doğa/eğilim dikotomilerini tam uygun ve başarılı bir şekilde uzlaştıran pratik neden ve pratik bilgelik içinde uygulandı" (Wallach, 1992: 618).

Günümüz dünyasında phronese dönüşün arkasındaki temel gerekçe ilk olarak Descartes'ten başlayan modern düşüncenin Kant ile zirveye ulaşması ve bu zirvenin akli bir anlamda tanrılaştırarak ilkelere dayalı bir ahlaki yaklaşım geliştirmesidir. Böyle bir yaklaşımın farklı tekil durumlar için uygulanabilirliği her zaman tartışma konusu olmuştur.

Erdem etiği söz konusu tartışmaların içerisinde farklı bir yaklaşım getiren bir teoridir. Teori, ilke merkezli olmaktan ziyade kişi merkezlidir. Bu grup içerisinde yer alan felsefecilerin problem edindikleri etik sorunlar şu şekildedir:

"Erdemler gerçek yaşamda birbirleriyle nasıl ilişkiye girerler? Antikçağda Aristotelesçi modelde olduğu gibi phronesisin tüm ahlaki erdemleri oluşturucu ve birleştirici olarak görmesi anlamında erdemlerin birliğinden söz etmek mümkün müdür? Bir kimsenin cesaret gibi bir erdeme sahip olup da diğerlerinden yoksun olduğunu söylemenin bir anlamı var mıdır? Kaç farklı ahlaki erdem vardır? Bazıları diğerlerinden daha temel midir? Erdemler önem sırasına göre dizilebilirler mi? Erdemler birbirlerine göre çelişebilirler mi? Dürüstlikle nezaket veya aşkla sadakat karşıtlıkların söz konusu olduğu durumlarda erdemlerden bize nasıl bir pratik rehberlik sağlamaları beklenebilir?" (Louden, 2006:688).

Yukarıda sorulan tüm sorular, Aristoteles için de geçerlidir ve bu sorular onun tarafından da sorulmuştur. Bundan daha fazla, erdem etiği mensupları bir taraftan Aristoteles'in phronesis kavramının erdemlerin birliğini sağlayabilecek bir erdem olarak düşünülmesinin imkânını sorgulamakta, diğer taraftan da onun merkeziliği üzerinde

düşünmektedirler. Sadece bu sorular bile Aristoteles ve phronesisin erdem etiği için temel olduğunu açık bir şekilde kanıtlamaktadır. Bundan daha fazla, günümüz erdem etiğinin temsilcilerinden L. Zagzebski phronesis ve phronimos'un ahlaki soruşturma için hâlâ geçerli terimler olduğunu gösterir:

“Aristotelesçi phronesis veya pratik bilgelik erdeminin fonksiyonlarından birinin farklı erdemlerin yarışan talepleri ve belli bir durumla ilişkili farklı değerler arasında hüküm verdiğini ortaya koymuştum. Phronimos sadece belli bir durumda özerkliğin diğer erdemler arasında güvene, sebatın esnekliğe ya da dürüstlüğüne nezakete karşı dengelenmesi kapsamında ilgili iyi hüküm veren kimse değildir. Onun aynı zamanda bir önermeyle ilgili doğru bir inanca ulaşmak için yanlışlığı riske atmanın kapsamında ilgili iyi yargının ölçütü olduğunu öneriyorum” (Zagzebski, 2003:149-150).

Phronesis merkezi olarak kullanan başka bir yaklaşım, hermeneutik gelenek içerisinde yer alan Gadamer'dir. Benhapib (1999:48) onu Aristoteles'in yeniden yorumlayarak phronesis kavramını merkeze almak suretiyle hermeneutik bir felsefi etik düşüncesini öne çıkaran filozof olarak görür. Dolayısıyla Gadamer kendi hermeneutik düşüncesinin bir modelini Aristoteles'ten alır. Çünkü Gadamer hermeneutiğinin temel kavramlarından olan 'anlama' ile Aristoteles etiğinde merkezi olarak gösterilmeye çalışılan 'phronesis' arasında paralellik kurulması mümkündür. Her iki kavram, evrensel ile tikel arasındaki ilişkiyi kurma çabası bağlamında birbirine yaklaşır:

“Eğer hermenoytik probleminin kalbi bir ve aynı geleneğin tekrar tekrar bir ve aynı tarzda anlaşılmasının kaçınılmazlığı ise, problem, mantıksal olarak dile getirmek gerekirse, evrensel olan ile tikel olan arasındaki ilişkiyle alakalıdır. Demek ki anlama, evrensel bir şeyi belirli bir duruma özel bir uygulama meselesidir. Bu Aristotelesçi etik'i bizim için çok önemli hale getirir (Gadamer, 2009:69-70).

Bu belirleme, MacIntyre'nin phronesis üzerine yapmış olduğu “genel ilkelerin tikel durumlara nasıl uygulanabileceğini bilme” şeklindeki belirlemeye yakın görünmektedir. Gadamer hermeneutiğin kalbi olarak kabul ettiği anlama eylemini “evrensel bir şeyi belirli bir duruma özel bir uygulama meselesi” şeklinde görmektedir. Dolayısıyla 'anlama' ve 'phronesis' arasında bir paralellik vardır. Aralarındaki ilişki şu şekildedir:

“Anlama da phronesis gibi düşünceyi ve eylemi içerir (hermeneutik deyişle subtilitas intellegendi ve subtilitas applicandi). Anlamada yine phronesiste olduğu gibi bu iki öge birbirinden ayrılmayan şekilde aynı eylem içinde birleşmişlerdir. Diğer bir deyişle, Gadamer'in, 'anlama' kavramının ayrılmaz bir unsuru olan 'uygulama' (applicatio, Anwendung) aynı phronesis de olduğu gibi (techeneden farklı olarak) birşeyin başka birşeye mekanik olarak uygulanması değil, aynı anlama aktının ayrılmaz bir parçası olmak durumundadır” (Ergüden, 1991:169).

Gadamer, phronesisin yerini tam olarak anlayabilmek için onu tekne ile karşılaştırmak suretiyle ele alır. Buna göre her iki entelektüel erdem ortak bir yaklaşıma sahiptir. Gadamer'e göre bir zanaatkâr, "bir şeyi nasıl yapması gerektiği bilen" ve "böyle yapma imkânının bulunduğu yerde onu yapan" (Gadamer, 2009:76) kişidir. Benzer şekilde ahlaki alanda karar alma süreci de paralel bir işleyişe sahiptir. Bu kişi önceden bir şeyleri öğrenmiş, neyin doğru olduğunu bilecek şekilde eğitilmiştir o doğru araçları seçerek eylemde bulunmalıdır (Gadamer, 2009:76). Bu ortaklıklarla birlikte işleyiş tarzları her iki erdemi birbirlerinden ayırır. İlk olarak "techne'yi öğreniriz, fakat onu aynı zamanda unutabiliriz de. Fakat ahlaki bilgiyi ne öğrenebilir ne de unutabiliriz" (Gadamer, 2009:77). Çünkü insan sürekli eylem alanı içerisinde. Eylem alanının farklılığı şu şekildedir: "...biz yalnızca önceden zaten sahip olduğumuz bir şeyi uygulayabiliriz; fakat ahlaki bilgiye önceden sahip olduğumuz bir şey gibi sahip olamaz ve sonra da onu önceden sahip olduğumuz bir şey gibi özel durumlara uygulayamayız" (Gadamer, 2009:77). Böyle bir uygulamanın imkânı için standart eylem kalıpları veya ahlaki ilkelerin varlığı, hatta değişmeyen ilişki biçimleri gereklidir. Phronesis söz konusu değişikliğin olduğu bir alanda olmak bakımından techne'den ayrılmaktadır. Her iki erdem de belirli yapma tarzlarına işaret ederek birleşir; fakat yapmanın nasıl olması noktasında ayrılmaktadır.

Phronesis teriminin kavramsal çerçevesini ve ilgili olduğu terimleri açıkladığımız bölümde, onun ilgili olduğunu gösterdiği terimlerden birisi de 'sunesis'tir. Gadamer, phronesisini özellikle sunesisini içermesinden dolayı kendi anlama kavramına yakın görmektedir: "Phronesisin, yani basiret yüklü düşünmesinin arkasında 'sempatik anlama' vardır (Gadamer, 2009:85).

Gerek Zagzebski, gerekse de Gadamer'den yola çıkılarak yapılan kısa belirlemelerde dahi phronesisin güncel bir terim olarak varlığını ahlaki alandaki tartışmalar içerisinde devam ettirdiğini söylemek mümkündür.

## SONUÇ

İlkçağ Yunan düşüncesi, Batılı anlamda felsefi düşüncenin başladığı dönem olmakla birlikte, felsefenin günümüz için de geçerli olan problemleri üzerine ilk defa sistemli ve eleştirel düşünmenin olduğu dönem olarak da kabul edilebilir. Bu düşünmenin bir tarafı da eylemlerimizin gerçekleştiği alana yöneliktir. Ahlak alanından hareket edildiğinde, Yunan felsefesinin eudaimonist / mutlulukçu karakteri ilk göze çarpan belirlemedir. Bu belirleme açık bir şekilde Demokritos, Platon ve Aristoteles'in ahlak üzerine yazdıklarında görülebilir. Aristoteles öncesi filozoflar, Demokritos örneğinde olduğu gibi bir tür ruh dinginliği ile veya Platon örneğinde olduğu gibi birtakım erdemleri yerine getirmek suretiyle söz konusu amacı gerçekleştirecek bir yaşam ideali aramışlardır. Aynı arayış Aristoteles için de söz konusudur. O, birbirinden farklı üç yaşam biçimine işaret eder. Bu yaşamlar haz yaşamı, siyaset yaşamı ve teoria yaşamıdır. Bu yaşamlar içerisinde onun tarafından haz yaşamı ve siyaset yaşamı onay görmez. İdeal olan yaşam teoria yaşamıdır ve bu yaşam "insanın akla uygun etkinlikleri" aracılığıyla mümkündür. Bu imkân eudaimonia yaşamının oluşturucusunun erdem olduğunu gösterir.

Eudaimonizmin (iyi durumda bulunma) gerçekleşmesi erdem aracılığıyla olur. Erdem, bir form olarak düşünülebilecek eudaimonizmin içeriğini oluşturur. 'Mutluluk nasıl mümkündür' sorusunun cevabı erdemli kabul edilen eylemleri gerçekleştirmek suretiyledir. O halde erdem bu dönem ahlakı için belirleyici bir hal alır ve eylemin erdeme uygun bir şekilde gerçekleşmesi beklenir. Böylece erdem ne olduğu ve hangi eylemlerin erdem kabul edileceği bu dönem felsefesinin temel bir yönelimi olmakla birlikte, ahlaki alan içerisinde düşünmek, erdemle ilgili birtakım problemler üzerinde düşünmek anlamına gelmiştir. Bu yaklaşım, Yunan ahlak felsefesini erdem etiği olarak yorumlamayı da meşru kılar.

Ahlaki soruşturmalarında erdemi temele alan Yunan düşüncesinde erdemlerin kronolojik olarak birbirlerini takip etmeleri söz konusudur. Bu erdemler ise cesaret, ölçülülük ve pratik bilgeliktir. Dolayısıyla genel bir ahlaki ilke olmamakla birlikte en azından üzerinde durulan dönem söz konusu olduğunda, Yunan düşüncesinin birtakım



merkezi olarak ifade edilebilecek erdemler tarafından şekillenen bir yapıya sahip olduğunu iddia etmek mümkün görünmektedir. Bu erdemler üç gerekçe aracılığıyla merkez kabul edilebilirler:

a) Bedendeki yerleri (kalp) ve bu yerin Yunan düşüncesinde anlaşılması nedeniyle merkezdirler. Yunan felsefesinde düşünce merkezli terimler kalpte (kardia) yer alan terimler vasıtasıyla ifade edilirler. Dönemler içerisinde merkez kabul edilen erdemler doğrudan veya dolaylı kalp ile ilişkilidir.

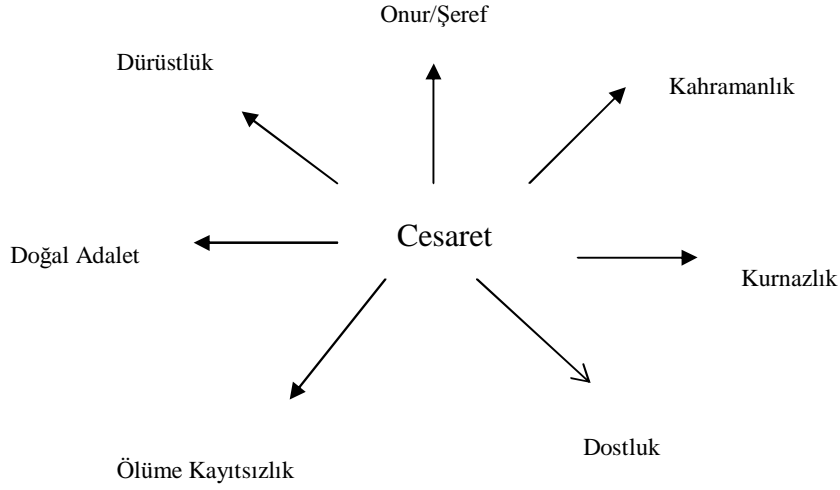
b) Bu erdemler diğer erdemlerin gerçekleşmesi açısından oynadıkları rol nedeniyle merkezdirler. Yani bir tali erdem, merkezde yer alan erdemi ortaya çıkarmak açısından değerli veya erdem kabul edilen bir nitelik olarak kabul edilir. Bu haliyle ifade edilen her bir erdem, bir kendisini merkeze almak suretiyle bir değerler hiyerarşisi meydana getirir. Bu hiyerarşide diğer erdemler salt kendi başlarına erdem olmak bakımından değil, merkezi erdem gerçekleşmesine aracılık etmek bakımından değerlidir.

c) Bu erdemler içerisinde merkezi erdem mutluluk idealine doğrudan hizmet eden veya gerçekleşmesi ile mutluluğun açığa çıkacağı erdemdir. Söz konusu erdemler bir hayat idealine dönüktürler. Kahramanlık, mutluluk gibi hayat idealleri, ancak söz konusu erdemlerin gerçekleşmesiyle mümkün olacaktır.

Ahlak alanında merkezi kavram düşüncesi bir anlamda ahlaki alanın kısmi bir arkhesi olarak düşünülebilir. Nasıl varlık alanında varolan her şey arkhe ile ilişkide olmak suretiyle yetkinleşip varoluyor ise ahlaki alanda bir eylemin erdem olmak bakımından yetkinleşmesi, merkezi erdem ile olan ilişkisinden dolayıdır. Yani Homerik toplumda zeki olmak, cesurca bir eylemi gerçekleştirildiğinde değerli olacağı gibi hazlar konusunda ileriye gitmemek ölçülü olmaktan dolayıdır.

Homerik toplumların hayat ideali kahramanlık, bu ideali gerçekleştirecek merkezi erdem ise cesarettir. Bu belirleme, henüz site yaşamının tam anlamıyla gerçekleşmediği, dolayısıyla yerleşik bir yaşamın tam anlamda oluşmadığı dönemin erdemidir. Homerik toplumları, bir erdem olarak ‘cesaret’i merkeze almak suretiyle şu şekilde bir değerler tablosu içerisinde düşünmek mümkündür:

**Şekil 3:** Homerik toplumların cesaret merkezli değerler sistemi



Şekilde de görüldü gibi Homerik toplumu cesareti merkeze alarak değerlendirmek mümkündür. Bir kişiye değerini veren şey, ne kadar cesarete sahip olduğudur. Buna karşılık, Yunan dünyasındaki erdem anlayışında gerek bilgilerin yığılması, gerek toplumsal ilişkilerin değişmesinden dolayı çeşitli değişiklikleri görmek mümkündür. Bu durum, cesaret kavramı için de söz konusudur. Buna göre bir erdem olarak cesaretin üç önemli durağından söz etmek mümkündür:

a) Homerik dönemde cesaret, ölüm korkusu olmaksızın ve kendini değerli kılabilmek için korkusuzca düşman ile savaşılabilmek yetisidir. Bu durumda, sonrası için endişe söz konusu değildir. Savaşçı, savaşarak ölmesi gereken kişidir ve diğer yaşama değerleri, savaşın getirdiği değerler karşısında önemsizleştirilir veya dikkate alınmaz. Ölüm, savaştan kaçmak veya kaçınmak için bir gerekçe teşkil etmez. Çünkü o, yaşamın doğal sonudur.

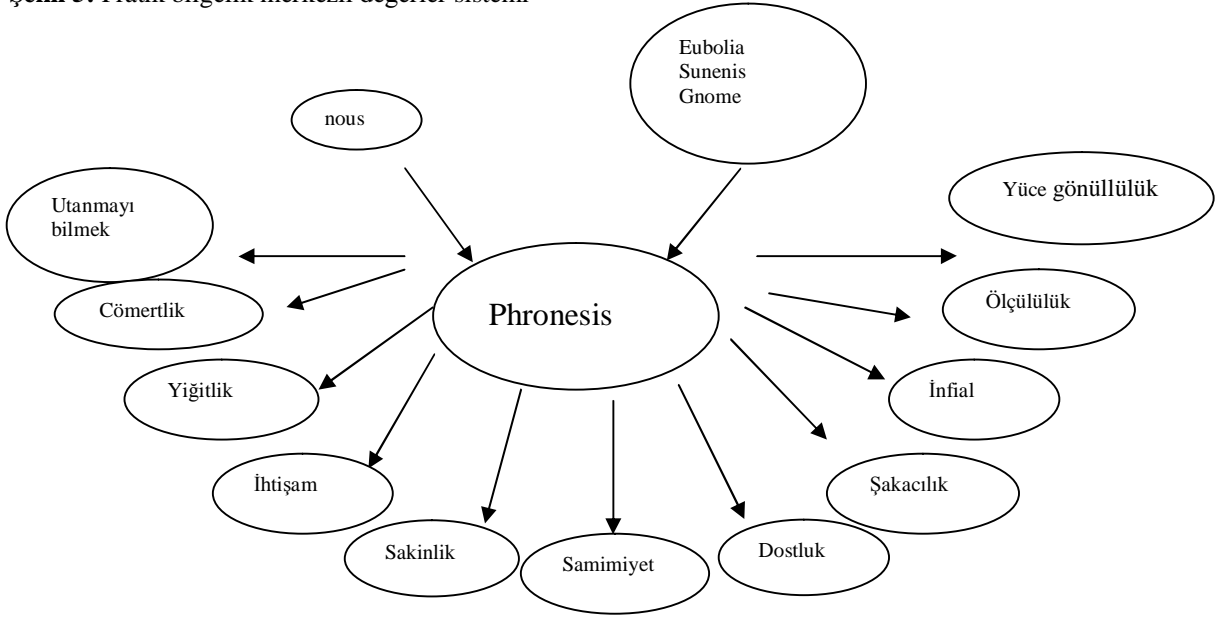
b) Site yaşamıyla birlikte Homerik kahramanların sahip olduğu atak, gözü pek kişilik gibi nitelikler sorgulanmaya başlar. Artık kahramanca savaşma imgesi zayıflar ve bir kenara bırakılır.

c) Platon ve Aristoteles ile birlikte cesaret, rasyonel bir eylem ve erdem haline gelir.



karakter ve düşünce erdemlerini birbirine bağlayan erdemdir ve bu sayede hem hangi durumda nasıl eyleneceğini sağlarken hem de ikili erdem anlayışını birleştirme fonksiyonunu yerine getirir. Yani phronesis kavramı Aristoteles felsefesindeki düalist erdem anlayışını birbirine bağlama vazifesi görür. Buna göre bir tarafta karakter erdemleri, diğer tarafta ise düşünce erdemleri mevcuttur. Karakter erdemleri, alışkanlıkla, yani sürekli tekrarlanmak suretiyle kişisel birer huy/alışkanlık olma vasfını kazanırlar. Bu erdemler, ifratların merkezinde yer alırlar. Fakat Aristoteles'in anladığı şekliyle ve günümüz için de kabul görebilecek bir anlatımla, hangi erdemın nerede, ne zaman ve ne şekilde gerçekleştirileceği karakter erdemleri için aşkındır. Çünkü bu erdemler ruhun 'söz dinleyen' kısmına aittirler ve bu kısım, karar alma söz konusu olduğunda pasif görünmektedir. Hangi karakter erdemının nasıl gerçekleşeceğine dair insani yeti ise phronesistir. Böylece phronesis merkezi bir erdem olarak karakter erdemlerinin ortaya çıkışını sağlar. Ayrıca Aristoteles, phronesisi sadece karakter erdemleri ile bağlantılandırmak suretiyle açıklamanın ötesinde, kendisinde gerçekleştiği kişinin/phronimosun karar verme sürecinde sahip olması gereken entelektüel nitelikleri de dikkate alarak bir belirleme yapmıştır. Her iki anlayışı birlikte düşünerek ondan kaynaklanan erdem anlayışını phronesis merkezli ifade ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkar:

**Şekil 5:** Pratik bilgelik merkezli değerler sistemi



Aristoteles'in pratik bilgelik merkezli erdem anlayışının temel niteliklerini şu şekilde ifade etmek mümkündür:

a) Erdemin ne olduğunu bilmek yeterli değildir, o erdemi pratikte yaşamak gerekir. Bu yüzden Aristoteles teorik bir erdem tanımından hareketle erdem ve erdemler sorununa yaklaşmak yerine reel dünyada içinde yaşanılan sitenin kime erdemli dediğine bakmak suretiyle erdem anlayışını oluşturur. Yani o, erdem anlayışında kendisinden önceki geleneğin referanslarını ve o andaki kabullerini dikkate alır.

b) Erdemler içerisinde birçokluk göze çarpar. Bu, Aristoteles'in erdem anlayışının öncesini kucaklamakla beraber günümüz için de erdem olarak kabul edilen eylemleri ortaya koyması söz konusudur. Nitekim yukarıda yer alan değerler, bir taraftan cesaret gibi Homerik dönem ve ölçülülük gibi felsefi dönem içerisinde erdem kabul edilmişlerdir. Diğer taraftan bu erdemlere yeni erdemler eklenmiştir. Bu, Aristoteles'in öncesine göre daha kapsamlı düşündüğünü gösterdiği gibi, yukarıda sayılan erdemler, hemen hiçbir zaman etik soruşturmalarda önemlerini kaybetmemişlerdir.

c) Önceki dönemlerin erdemleri cesaret ve ölçülülük erdemleri içerisinde yer almakla birlikte merkezi konumda değildir. Aristoteles özellikle Homerik dönemin erdemi olan cesareti söz konusu dönem içerisinde değer görüldüğü haliyle duygusal bir tepki olmaktan ziyade rasyonel bir zemine oturtmak ister. Diğer taraftan önceki dönemin erdemi olan ölçülülüğün fonksiyonunda bir daralma görülebilir. Aristoteles'in erdem anlayışında ölçülülük, daha çok bedensel hazları kontrol etmekle yükümlü erdem olarak görünmektedir.

d) Yine pratikten hareketle, teorik olarak erdem bilgisi, herhangi bir erdemin ortaya çıkması için yeterli değildir. Teorik erdemlerin hemen her durum için bağlayıcı kabul edilebilecek bir eylem şemasından bahsetmek yaşamın doğasına aykırıdır. Bununla birlikte bu erdemler olmaksızın yaşamın mutlu kılınması da söz konusu değildir. Yaşamın tekilliğine bağlı olarak her bir erdem değişik bir durumda değişik bir şekilde ama aynı isimle gerçekleştirilecektir. Bunun farkında olan Aristoteles, her bir tikel

erdemini çeşitli durumlar için imkânına dair soruyu phronesis aracılığıyla karşılamak ister.

e) Phronesis gerçekleşmesi beklenen erdem olmakla birlikte asli olarak siyasetçi için geçerli olması beklenen erdemdir. Bu şekliyle phronesis, bir anlamda yönetmekle mükellef olanın sağduyusudur.

Phronesis sahibi kişi veya insan, ahlaki paradokslara çözüm getiren kişi olarak düşünülmemelidir. O, ne günümüzün popüler paradokslarından vagon örneğinde olduğu gibi bir açmaz, ne de kendisinin de belirttiği gibi tiran örneğinde çözümsüz durum olarak nitelemesi bakımından açıktır. Birinci durum P. Foot tarafından belirtilen tramvay paradoksudur. Buna göre tren yolunun kenarında duran birisi, bir vagonun yoldan çıktığını, yoldan çıkmış vagonun içinde bulunan beş kişiyle birlikte uçuruma doğru gittiğini görmektedir. Tam yanında ise bir manivela bulunmaktadır ve manivelayı çektiğinde vagon bir kum yığına saplanacaktır. Fakat kum yığının önünde de bir başkası vardır. Kişi bu durumda ne yapmalıdır? (Foot, 2002:27). Bu durum adı üzerinde bir paradokstur ve hangi eylemi seçersek seçelim, seçilen eylemin bir bedeli olacaktır. İkinci durumda ise hatırlanacağı üzere bir tiranın, çocuklarını veya ana-babasını elinde tuttuğu bir kişiye kötü bir şey yaptırması söz konusudur (Aristoteles, 1997a:40-41; 1110a). Burada belki söylenebilecek tek şey, eylemin başlatıcısının kendisi olmadığı durumlarda verdiği kararlar phronimos olmanın şartı olmayacağıdır. Yani eylem bizim dışımızda başlamış, durum ve koşullar istenilecek veya tercih edilebilecek bir 'iyi'nin imkânını tamamen ortadan kaldırdığında, her iki örnek üzerinden hareket edilecek olursa, kişi o durum ve koşulun içerisinde eylemi her ne olursa olsun bundan sorumlu tutulamaz. Yani phronimos, paradoks çözücü değildir.

Phronimos, iyinin açığa çıkabilmesi için verdiği kararlarda hep tutarlı ve kabul gören kişidir. O, hangi erdemini tekil durumda nasıl gerçekleştirilebileceğini bilir ve uygular. Ancak bu niteliğinin olabilmesi için, onun karar vereceği zeminde yerleşik bir değerler silsilesinin varlığına ihtiyacı vardır. Onun belirttiği üzere nasıl karakter erdemleri phronesis olmaksızın eksik olacaksa, karakter erdemlerinin olmadığı bir bağlamda da phronesis anlamsız olacaktır. Phronesis, diğer karakter erdemlerinin onsuz erdem sıfatını taşıyamayacağı bir erdemdir. Fakat onun aracılığıyla yapılan tercih ve seçim

sayesinde her bir tekil erdemın meydana gelmesi de bir kereliktir. Bu, phronesisin tam bir tanımının yapılmasını imkânsız kılar. Nitekim çalışmanın bütünü dikkate alınarak değerlendirildiğinde, phronesisin etimolojik tahlili ve niteliklerinden söz edildiği görülmektedir. Diğer taraftan sıkça kullanılan MacIntyre’cı “genel ilkeyi özel durumlara uygulama” şeklindeki belirleme de tam anlamıyla bir tanım değil, nitelemedir. Gadamer tam da bu durumu belirtir:

“Doğru hayatın bir bütün olarak yöneldiği şey konusunda hiçbir ön/peşin kesinlik olamaz. Bu yüzden, Aristoteles’in phronesis tanımlarının ayırıcı özellikleri belirsizlikleridir; çünkü bu bilgi bazen daha çok amaçlarla ilgili, bazen de amaca götüren araçlarla ilgilidir” (Gadamer, 2009:83).

Terimin tam bir tanımının olmaması onu değersiz veya faydasız kılmadığı gibi gücünü ve fonksiyonelliğini veren tarafıdır. Dolayısıyla MacIntyre phronesisin formunu göstermektedir. İçerik ise durum ve koşullar dikkate alınarak phronimos tarafından her bir eylemde ayrı ayrı belirlenmektedir.

Günümüzde phronesise dönüşün gerisinde de böyle bir durum söz konusu olabilir. Yaşadığımız dünyada değerlerin yozlaştığına dem vuran günümüz düşünürleri bu durumu vurgular. “Modern düşüncede, pratik hikmet, evrensel akılda eritilince, ahlaki bir varlık olan insan için önemli olan gelenek, âdet ve alışkanlık devre dışı bırakılmıştır” (Çınar, 2007:173).

Phronesis, etik soruşturmalarda Aristoteles sonrasındaki felsefeler için de geçerliliğini korumuştur. Bu devamlılığı üç gerekçe ile açıklamak mümkündür:

- a) Kavramın fonksiyonelliği, kavramın tanımlanamaz olmasının avantajı,
- b) Kavramın önemi, yani ahlaki ideale temas ediyor olması ve bu idealin sadece Yunan felsefesi için değil her dönem için geçerliliğini koruması,
- c) Ahlakı evrenselleştiren ve yasa eşliğinde ele alan yaklaşımların tekil durumlar için sağlıklı karar verme imkânını ortadan kaldırması.

Ahlak felsefesi tarihine kısa bir göz atış, kavramın aktüelliğini yitirmediğini gösterir. Zira o, gerek Epiküros ve Cicero gibi filozoflar tarafından Helenistik felsefede, gerek Hutcheston ve A. Smith gibi filozoflar tarafından İngiliz empiriziminde, gerekse de

erdem etiği ve hermeneutik gibi ağdaş yaklaşımlar içerisinde hep kendisine müracaat edilen bir terim olarak varlığını devam ettirmiştir.



## KAYNAKÇA

- AİSHÜLOS (ESCHYLE) (1943), *Agamemnon*, Çev., A.Cevat Emre, TDK Yayınları, Ankara.
- AİSHÜLOS (2010), *Oresteia –Agamemnon, Adak Sunucular, Eumenidler–*, Çev., Yılmaz Onay, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul.
- AKALIN, Şükrü Haluk vd. (2005), *Türkçe Sözlük*, TDK Yayınları, 10. Baskı, Ankara.
- AKARSU, Bedia (1998), *Mutluluk Ahlakı, Ahlak Öğretileri I*, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- AGUINAS, St. Thomas (1964), *Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics*, Translator: C. I. Litzinger, Dumb Ox Books, Notre Dame, İndiana.
- AGUINAS, St. Thomas, (2005), *The Cardinal Virtues; Prudence, Justice, Fortitude and Temperance*, translated and edited: Richard J. Began, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- ARICI, Oğuz (2005), “*Antik Yunan Tragedyasında Ölçülülük (Sôphrosûnê) ve Uyum (Harmonía) Düşüncesi*”, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tiyatro Eleştirmenliği ve Dramaturji Bölümü, Tez Danışmanı: Doç. Dr. Dikmen Gürün Uçarer, İstanbul.
- ARICI, Oğuz (2008), “*Antik Yunan Tragedyasının Metafiziği*”, Cogito, “Tragedya” Yapı Kredi Yayınları, S.54, İstanbul.
- ARISTOTLE (1995), *The Complete Works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, Princeton University Press, New Jersey.
- ARISTOTLE (2009), *The Nicomachean Ethics*, Translated by David Ross, Oxford University Press, Oxford.
- ARİSTOTELES, (1996), *Metafizik*, Çev., Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul.

- ARİSTOTELES (1997a), *Nikomakhos'a Etik*, Çev., Saffet Babür, Ayraç Yayınları, Ankara.
- ARİSTOTELES (1997b), *Retorik*, Çev., Mehmet H. Doğan, YKY Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (1999), *Eudemos'a Etik*, Çev., Saffet Babür, Dost Yayınları, Ankara.
- ARİSTOTELES (2000), *Hayvanların Hareketi Üzerine*, Çev., H. Nur Erkızan, Bulut Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2001a), *Fizik*, Yapı Kredi Yayınları, Çev., Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2001b), *Ruh Üzerine*, Çev., Zeki Özcan, Alfa Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2002a), *Kategoriler*, Çev., Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara.
- ARİSTOTELES (2002b), *Poetika*, Çev., İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 10. Baskı, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2003), *Protreptikos Evren Üstüne*, Çev., Oğuz Özügül, Pencere Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2005a), *İkinci Çözümlemeler*, Çev., Ali Houshiary, YKY Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2005b), *Atinalıların Devleti*, Çev., Furkan Akderin, Alfa Yayınları, İstanbul.
- ARİSTOTELES (2005c), *Politika*, Çev., Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2006a), *İlkçağ Felsefe Tarihi I: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2006b), *İlkçağ Felsefe Tarihi II: Sofistlerden Platon'a*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ARSLAN, Ahmet (2007), *İlkçağ Felsefe Tarihi III: Aristoteles*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

- ARSLAN, Ahmet (2008), *İlkçağ Felsefe Tarihi IV: Helen*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ASTER, Ernest Von (1999), *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, Çev., Vural Okur, İm Yayınları, İstanbul.
- AYKUT, Hüseyin (2004), “*Epistemik Anarşizmin İlk Çağdaki Kökleri ve Çelişmezlik İlkesi*” Yayınlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tez Yöneticisi: Prof. Dr. Kenan Gürsoy, Erzurum.
- BABÜR, Saffet (2002), “Aristoteles’te Episteme”, *Yeditepe’de Felsefe: Felsefe Tarihi Sorunları*, Yeditepe Üniversitesi Yayınları, Sayı: 7, İstanbul.
- BENHABİP, Şeyla (1999), *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, Çev., Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BILLINGTON, Roy (1997), *Felsefeyi Yaşamak*, Çev., Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BONNARD, Andre (2006), *İnsan ve Tragedya*, Çev., Yaşar Atan, 2. Baskı, Evrensel Basım Yayın, İstanbul.
- BROADİE, Sarah (1991), *Ethics with Aristotle*, Oxford University Press, Oxford.
- BROADIE, Sarah & ROWE, Christopher (2002), *Nicomachean Ethics, Translation, Introduction and Commentary*, Oxford University Press, New York.
- BUDAK, Selçuk (2003), *Psikoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- CAPE, Robert W. (2003), “Cicero and the Development of Prudential Practice at Rome”, in Prudence, *Classical Virtue, Postmodern Practice*, Editor: Robert Hariman, Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- CAPELLE, Wilhelm (1994), *Sokrates’ten Önce Felsefe I*, Çev., Oğuz Özügül, Kabcacı Yayınları, İstanbul.
- CAPELLE, Wilhelm (1995), *Sokrates’ten Önce Felsefe II*, Çev., Oğuz Özügül, Kabcacı Yayınları, İstanbul.

- CARSON, Scot (2006a), “phronesis” maddesi, *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Editor in Chief: Donald M. Borchert, Volume: 10, The Mac Millan Company, New York.
- CARSON, Scot (2006b), “eudaimonia” maddesi, *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Editor in Chief: Donald M. Borchert, Volume: 10, The Mac Millan Company, New York.
- CELANO, Anthony J. (1995), “The End of Practical Wisdom: Ethics as Science in the Thirteenth Century”, *Journal of the History of Philosophy*, April 1995, 33, 2.
- CEVİZCİ, Ahmet (1994), “Platon’un Devlet’teki Bölünmüş Çizgi Analjisi”, *Araştırma, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, Felsefe Bölümü Dergisi*, Ankara.
- CEVİZCİ, Ahmet (2000), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet (2001), *Ortaçağ Felsefesi Tarihi*, Asa Yayınları, 3. Baskı, Bursa.
- CEVİZCİ, Ahmet (2002), *Etiğe Giriş*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- CEVİZCİ, Ahmet (2003), ‘arete’ mad., *Felsefe Ansiklopedisi*, Editor: Ahmet Cevizci, Ebabel Yayınları, İstanbul.
- CICERO (1980), *Ödevler*, Çev., Ayşe Sarıgöllü vd., Ankara Üniversitesi DTCF Basımevi, Ankara.
- COPLESTON, Frederich S.J. (1993), *A History of Philosophy, Volume I: Greece and Rome*, Image Books, Doubleday, New York.
- ÇAKMAK, Cengiz (2005), *Herakleitos*, Fragmanlar, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- ÇINAR, Aliye (2007), “Aristoteles’in Nikomakhos’a Etik’inde Pratik Hikmet Kavramı ve Günümüz Açısından Önemi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 16, Sayı: 1, ss. 171-192 .
- DEVELLİOĞLU, Ferit (2008), *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Yayına Hazırlayan: Aydın Sami Güreyçal, Aydın Kitabevi, 25. Baskı, Ankara.

- DEVETTERE, Raymond J. (2002), *Introduction to Virtue Ethics: Insights of the Ancient Greeks*, Georgetown University Press, Washington.
- DICKEY, Laurence (1986), "Historicizing the "Adam Smith Problem": Conceptual, Historiographical, and Textual Issues *The Journal of Modern History*", Vol. 58, No. 3 (Sep., 1986), pp. 579-609
- ELIADE, Mircea (2003), *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, Cilt I, Çev., Ali Berktaş, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- EMİROĞLU, İbrahim (1999), *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Yayınları, İstanbul.
- EPIKUR (1962), *Mektuplar ve Maksimler*, Çev., Hayrullah Örs, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ERGÜDEN, Akın (1991), "Gadamer'in Felsefesinde Aristoteles'in Yeri", Türkiye I. Felsefe-Mantık-BilimTarihi Sempozyumu (19-21 Kasım 1986) Bildirileri, Yayına Haz.: Kenan Gürsoy, Alpaslan Açıkgenç, Ülke Yayınları, Ankara.
- ERHAT, Azra (1954), *Sophokles, Hayatı, Sanatı ve Eserleri*, Varlık Yayınları, İstanbul.
- ERHAT, Azra (1984), *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, 3. Basım, İstanbul.
- ERHAT, Azra (1996), *İşte İnsan*, Adam Yayınları, 3. Baskı, İstanbul.
- ERKIZAN, H. Nur (2000), "Aristoteles'te Düşünmenin İki Ayrı Boyutu: Tanrı ve İnsan", Felsefe Tartışmaları, 27. Kitap, Boğaziçi Yayınları, İstanbul.
- ERKIZAN, H. Nur (2003), 'Aristoteles' mad., *Felsefe Ansiklopedisi*, Editor: Ahmet Cevizci, Ebabel Yayınları, İstanbul.
- EURIPIDES (1913), *Euripidis Fabulae*, ed. Gilbert Murray, vol. 2., Clarendon Press, Oxford;<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text;jsessionid=ABA6DB91260EDA E071E25379574A6F76?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0121%3Acard%3D195>; çevrim içi, Erişim tarihi: 30.06.2010.
- EURIPIDES (1945), *Helene*, Çev., Vahdi Hatay, MEB. Yayınları, Ankara.

- EURIPIDES (2001), *Bakkhalar*, Çev.,Güngör Dilmel, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.
- EURIPIDES (2006), *Medea*, Çev., Metin Balay, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.
- FARABİ (1987), *Fusul'ül Medeni (Siyaset Felsefesine Dair Görüşler)*, Giriş ve Notlarla Neşreden: D. M. Dunlop, (Çev., Hanifi Özcan), Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, İzmir.
- FRANKENA, William (2007), *Etik*, Çev., Azmi Aydın, İmge Kitabevi, İstanbul.
- FLYBERG, Bent (2001), *Making Social Science*, Translated by Steven Sampson, Cambridge University Press, Cambridge.
- FOOT, Philippa (2002), *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.
- FOUCAULT, Michel (2007), *Cinselliğin Tarihi*, Çev., H. Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- FREEMAN, Kathleen (1952), *Ancilla to the Presocratic Philosophers*, Oxford.
- GADAMER, Hans-Georg (2008), *Hakikat ve Yöntem*, Çev., Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, Cilt 1, İstanbul.
- GADAMER, Hans-Georg (2009), *Hakikat ve Yöntem*, Çev., Hüsamettin Arslan, İsmail Yavuzcan, Paradigma Yayınları, Cilt 2, İstanbul.
- GIER, Nicholas F. (2004), *The Virtue of Nonviolence: From Gautama to Gandhi*, State University of New York Press, Albany.
- GOTTLIEB, Paula (2009), *The Virtue of Aristotle's Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GREENWOOD, L.H.G. (1909), *Aristotle Nichomechan Ethics Book Six With Essays, Notes and Translation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GÖKBERK, Macit (1998), *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul.

- GUTHRIE, W.K.C. (1983), *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle An Encounter*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GÜÇLÜ, A.Baki vd., (2002), *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- HEINEMANN, Fritz (1997), *Etik, Günümüzde Felsefe Disiplinleri iç.*, Derleyen / Çeviren: Doğan Özlem, İnkılap Yayınları, İkinci Basım, İstanbul.
- HELLER, Agnes (2006), *Bir Ahlak Kuramı*, Çev., Abdullah Yılmaz vd., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- HERAKLEİTOS (2005), *Fragmanlar*, Çev., Cengiz Çakmak, Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- HERODOTUS (2002), *Herodot Tarihi*, Çev., Müntekim Ökmen, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- HESİODOS (1991), *Teogony, Hesiodos, Eseri ve Kaynakları iç.*, Çev., S.Eyuboğlu, A.Erhat, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.
- HOMER (2007), *The Odysseia*, translated Ian Johnston, Richer Resources Publications, Virginia.
- HOMEROS (2005a), *İlyada*, Çev., Azra Erhat, A. Kadir, Can Yayınları, İstanbul.
- HOMEROS (2005b), *Odysseia*, Çev., Azra Erhat, Can Yayınları, İstanbul.
- HUGHES, Gerard J. (2001), *Aristotle on Ethics*, Routledge, London.
- HUME, David (2010), *Ahlak*, Çev., Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul.
- HÜNLER, Solmaz Zelyüt (1997), *İki Adalet Arasında*, Vadi Yayınları, Ankara.
- HÜNLER, Solmaz Zelyut (2004), “Adaletin Muadili Nedir?”, *Hukuk Sosyolojisi ve Felsefesi Arkivi*, Haz. Hayrettin Ökçesiz, İstanbul Barosu Yayınları, S. 9, İstanbul.
- HÜNLER, Hakkı (2005), “Estetik’in Halleri”, *Felsefe Tartışmaları*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, S.35, İstanbul, ss. 39-69.

- IRWIN, Terence (2007), *The Development Of Ethics, A Historical and Critical Study, Volume I: From Socrates to The Reformation*, Oxford University Press, Oxford.
- İBN MİSKEVEYH (1983), *Ahlakı Olgunlaştırma*, Çev., A. Şener, C. Tunç, İ. Kayaoğlu, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- JEAGER, Warner (1948), *Aristotle Fundamentals of the History of his Development*, Translated Richard Robinson, Second Edition, Clarendon Press, Oxford.
- JOHNSTONE, Christopher Lyle (2002), “*Aristotle’s Ethical Theory in the Contemporary World*”, *Moral Engagement in Public Life*, Edited: Sharon L. Bracci and Clifford G. Christians, Peter Lang Publishing, New York.
- KANT, Immanuel (2005), *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Çev., İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- KIRK, G. S., J.E., RAVEN ve M., SCHOFIELD (1990), *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KOTT, Jan (2006), *Antik Tragedyalar ve Çağdaş Yorumları*, Çev., Ayşe Selen, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.
- KRANZ, Walther (1994), *Antik Felsefe, Metinler ve Açıklamalar*, Türkçesi Suad Y. Baydur, Sosyal Yayınları, 2. Basım, İstanbul.
- KONFÜÇYUS (2008), *Erdemin Ardından Git*, Çev., Işitan Gündüz, Notos Kitap, İstanbul.
- LAERTIOS, Diogenes (2003), *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, Çev., Candan Şentuna, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- LAO TZU (2007), *Tao Te Ching, Yol ve Erdemin Kitabı*, Çev., Osman Yener, Anahtar Kitaplar, İstanbul.
- LATACZ, Joachim (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, Çev., Yılmaz Onay, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.



- LIDELL, H.G. and Scott (2002), *An Intermediate Greek-English Lexion*, Oxford University Press, Oxford.
- LOUDEN, Robert B. (2006), "virtue ethics" maddesi, *Encyclopedia of Philosophy*, Second Edition, Editor in Chief: Donald M. Borchert, Volume: 10, The Mac Millan Company, New York.
- MAGEE, Bryan (2000), *Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, Çev., Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- MEGILL, Alan (1998), *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*, Çev., Tuncay Birkan, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- MCDONALD, Lee C. (1978), "Three Forms of Political Ethics", *The Western Political Quarterly*, Vol. 31, No. 1 (Mar., 1978), pp. 7-18.
- MACINTYRE, Alasdair (2001a), *Etiğin Kısa Tarihi*, Çev., H.Hünler-S.Z.Hünler, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- MACINTYRE, Alasdair (2001b), *Erdem Peşinde*, Ahlak Teorisi Üzerine Bir Çalışma, Çev., Muttalip Özcan, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- MEYER, Susan Sauvé (2008), *Ancient ethics: A Critical Introduction*, Routledge, New York.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999), *Tragedyanın Doğuşu*, Çev., İsmet Zeki Eyüboğlu, Say Yayınları, İstanbul.
- NIGHTINGALE, Andrea Wilson (2004), *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge.
- NORTH, Helen F. (1947), "A Period of Opposition to Sophrosyne in Greek Thought", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 78, pp. 1-17.
- NYBAKKEN, Oscar E. (1959), *Greek and Latin in Scientific Terminology*, The Iowa State University Press, Iowa.

- ÖKTEN, Kaan H. (2002), “*Heidegger’in Aristoteles’teki Phronesis Kavramını Alımlaması*”, *Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, Felsefe Tartışmaları, Hazırlayanlar: Doğan Özlem vd., Everest Yayınları, İstanbul.
- ÖZLEM, Doğan (2004), *Etik -Ahlak Felsefesi-*, İnkılâp Yayınları, İstanbul.
- PEARSON, Giles (2007), “*Phronesis Aristoteles a Mean in the Eudemian Ethics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Editor: David Sedley, Volume XXXII, Oxford University Press, Oxford.
- PETERS, Francis E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, Çev., ve haz. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- PIEPER, Annemarie (1999), *Etiğe Giriş*, Çev., Veysel Atayman-Gönül Sezer, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- PLATON (1995), *Phaidon*, Çev., Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Ankara.
- PLATO (1997a), *Cratylus*, prepared by Reeve, C.D.C., Plato, Complete Works, Edited John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- PLATO (1997b), *Gorgias*, prepared by Donald J. Zeyl, Complete Works, Edited John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- PLATO (1997c), *Charmides*, prepared by Rosamond Kent Sprague, Plato, Complete Works, Edited John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- PLATO (1997d), *Phaedo*, prepared by G.M.A. Grube, Plato, Complete Works, Edited John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- PLATON (1997d), *Gorgias*, Çev., Reyhan Erben, MEB. Yayınları, İstanbul.
- PLATON (1997e), *Euthydemus*, Çev., Halil Vehbi Eralp, MEB. Yayınları, İstanbul.
- PLATON (1997f), *Philebos*, Çev., Sabri Esat Siyavuşgil, MEB. Yayınları, İstanbul.
- PLATON (1997g), *Phaidros*, Çev., Hamdi Akverdi, M.E.B. Yayınevi, İstanbul.
- PLATON (1998a), *Kharmides*, Çev., Nurettin ř. Kösemihal, MEB Yayınları, İstanbul.

- PLATON (1998b), *Yasalar*, Cilt I, Çev., Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalıcı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- PLATON (1998c), *Yasalar*, Cilt II, Çev., Candan Şentuna, Saffet Babür, Kabalıcı Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- PLATON (1999a), *Devlet*, Çev., S. Eyüboğlu, M. A. Cimgöz, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.
- PLATON (1999b), *Kharmides*, Diyaloglar II iç., Çev., Tanju Gökçol, Remzi Kitabevi, İstanbul.
- PLATON (2000a), *Kratylos*, Çev., Cenap Karakaya, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2000b), *Şölen*, Çev., A.Erhat, S.Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2001a), *Lysis-Lakhes*, *Dostluk Üstiine*, Çev., Sebahattin Eyüboğlu, Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2001b), *Protagoras*, Çev., Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2007a), *Menon*, Çev., Ahmet Cevizci, Sentez Yayınları, Bursa.
- PLATON (2007b), *Kharmides*, Çev., Mustafa Bayram Mısır, Toplu Diyaloglar I iç., Önsöz Selahattin Hilav, Eos Yayınları, İstanbul.
- PLATON (2007c), *Kriton*, Çev., Neslihan Evrim Emir, Toplu Diyaloglar I iç., Önsöz Selahattin Hilav, Eos Yayınları, İstanbul.
- PLUTARKHOS (1945), *Hayatlar VI, Perikles ve Fabius Maximus*, Çev., Oliver Davies, MEB. Yayınları, İstanbul.
- POYRAZ, Hakan (2006a), “*Ahlaklı Olmanın Gerekçesi Nedir?*”, Donanma Komutanlığı Sürekli Kurum Gelişimi Bülteni, Yıl:4 Sayı:17, ss. 9-16.

- POYRAZ, Hakan (2006b), *Ahlakın Dikotomisi, İç Ahlak/Dış Ahlak, Küreselleşme, Ahlak ve Değerler iç.*, editörler: Yurdağül Mehmedoğlu, Ali Ulvi Mehmedoğlu, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- POYRAZ, Hakan (2007), “Ahlak Dili Üzerine Felsefe”, *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak iç.*, Editörler: Recep Kaymakcan, Mevlüt Uyanık, Dem Yayınları, İstanbul.
- POYRAZ, Hakan (2009), “Batı ve Doğu Ahlak Felsefesi ve Siyaset”, *Siyaset ve Etik Sempozyumu*, Haz.: Ayşe Yıldız Topuz, Türk Kadınları Kültür Derneği Genel Merkezi, Ankara.
- RADEMAKER, Adriaan (2005), *Sophrosyne And The Rhetoric Of Self-Restraint*, Brill Academic Publishers, Leiden, Boston.
- REEVE, C.D.C. (1992), *Practices Of Reason, Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Clarendon Press, Oxford.
- RICEOUR, Paul (2010), *Başkası Olarak Kendi*, Çev., Hakkın Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- ROSS, David (1995), *Aristotle*, Routledge, London.
- ROSS, David (2002), *Aristoteles*, Çev., Ahmet Arslan vd., Kabalcı Yayınları, İstanbul.
- SIM, May (2007), *Remastering Morals with Aristotle and Confucius*, Cambridge University Press, New York.
- SMITH, Adam (2004), *The Theory of Moral Sentiments*, Edited by Knud Haakonsen, Cambridge University Press, New York.
- SMITH, Adam (2008), *Milletlerin Zenginliği*, Çev., Haldun Derin, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- SOFOKLES (2008), *Filoktetes*, Çev., Şükran Yücel, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.
- SOFOKLES (2009a), *Aias / Elektra*, Çev., Furkan Akderin, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.

- SOFOKLES (2009b), *Kral Oidipus*, Çev., Bedrettin Tuncel, 2. Baskı, Mitos-Boyut Yayınları, İstanbul.
- SOPHOCLES (1887), *The Oedipus Tyrannus of Sophocles*, Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb, Cambridge University Pres, Cambridge; <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0191%3Acard%3D660>, çevrim içi, Erişim Tarihi: 30.06.2010.
- SPONVILLE, Andre Comte (2004), *Büyük Erdemler Risalesi*, Çev., Işık Ergüden, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- ŞENEL, Alaattin (1996), *Siyasal Düşünceler Tarihi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- ŞENER, Sevda (1991), *Dünden Bugüne Tiyatro Düşüncesi*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir.
- TABACHNICK, David E. (2004), “Phronesis, Democracy and Technology”, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, Vol. 37, No. 4 (December), pp. 997-1016.
- TAYLOR, C.C.W. (2002), *Sokrates*, Çev., Cemal Atila, Altın Yayınları, İstanbul.
- TEKİN, Oğuz (2003), *Eski Yunan Tarihi*, İletişim Yayınları, 5. Baskı, İstanbul.
- THOMSON, George (2004), *Tragedyanın Kökeni*, Çev., Mehmet H. Doğan, Payel Yayınları, 2. Baskı, İstanbul.
- TUSİ, Nasıruddin (2007), *Ahlak-ı Nasiri*, Çev., A. Gafarov, Z. Şükürov, Litera Yayıncılık, İstanbul.
- URMSON, J.O. (2001), *Aristotle's Ethics*, Blackwell Publishers, Oxford.
- VERNANT, Jean-Pierre (2002), *Yunan Düşüncesinin Kaynakları*, Çev., Hüsen Portakal, Cem Yayınları, İstanbul.
- VERSENYI, Laszlo (1998), *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev., Ahmet Cevzici, Gündoğan Yayınları, Ankara.

- WALLACH, John R. (1992), "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, pp. 613-641.
- WALKER, Jeffrey (2000), *Rhetoric and Poetics in Antiquity*, Oxford University Press, Oxford.
- WARD, Leo R. (1968), "Aristotle on Criteria of Moral Good", *The Review of Politics*, Vol. 30, No. 4, pp. 476-498.
- WEBER Alfred (1993), *Felsefe Tarihi*, Çev., H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, 9. Baskı, İstanbul.
- YONARSOY, Y. Kenan (1982), *Cicero'nun Felsefi Terminolojisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul.
- ZAGZEBSKI, Linda ve Michael De Paul (2003), *Intellectual Virtue; Perspectives from Ethics and Epistemology*, Clarendon Press, Oxford.
- ZELLER, Eduard (2001), *Greک Felsefesi Tarihi*, Çev., Ahmet Aydoğan, İz Yayınları, İstanbul.

## ÖZGEÇMİŞ

20 Şubat 1975 tarihinde Oklubalı'da doğdu. Kütahya'da sosyoloji okudu. Yüksek lisansını Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Tarihi ABD'nda yaptı. Halen SAÜ Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır.