

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ



**ARİSTOTELES VE NİETZSCHE’NİN İNSAN
FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**

DOKTORA TEZİ

Danışman
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL

Hazırlayan
Ozan YILMAZ

MALATYA-2022

**T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ**

**ARİSTOTELES VE NİETZSCHE’NİN İNSAN FELSEFELERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI**

DOKTORA TEZİ

Ozan YILMAZ

**Danışman
Prof. Dr. Mehmet ÖNAL**

MALATYA-2022

ONUR SÖZÜ

Doktora tezi olarak sunduğum “**Aristoteles ve Nietzsche'nin İnsan Felsefelerinin Karşılaştırılması**” adlı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurulmaksızın tarafımda yazıldığını, yararlandığım tüm kaynakların kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yaparak yararlanmış olduğumu belirtir ve bu söylediklerimi onurumla beyan ederim.

Ozan YILMAZ

ÖNSÖZ

Felsefe tarihi boyunca insan kavramı filozoflara çok çekici gelmiş ve birçok filozof bu kavram üzerine kafa yorup çeşitli teoriler dile getirmişlerdir. Günümüze değin hiçbir zaman bir araştırma konusu olarak çekiciliğini yitirmemiş olan insan kavramını biz çalışmamızda Aristoteles ve Nietzsche'nin bakış açıları ekseninde inceleyeceğiz.

Aristoteles, insanı bir “*zoon politikon*” olarak görür. Bu bakış açısından kaynaklı olarak toplumsal bir hayvan olan insanın, etik ve politik yönelimlerinin olmasının doğasından kaynaklandığını düşünür. O, insanların bir amaç uğruna eylemde bulunduğunu ve eylemlerindeki temel amacın *eudaimonia*'ya ulaşmak olduğunu aktarır. İnsanı bu amaca ulaştırabilmek için de disiplinli bir insan karakteri ortaya koyar. Bu karakter ahlâki açıdan sorumluluğunu bilen ve davranışlarında erdemi gözetken bir insanken, politik açıdan da yurttaşı olduğu devletin yasalarını aldığı eğitim sonucunda özümsemiş yasalara uyumlu devletine bağlı bir insandır. Yani onun gözünde ideal yurttaş etik ve politik sorumluluklarını bilen ve uygun şekilde eyleyip bu eylemleri sonucunda *eudaimonia*'ya ulaşmış olan insandır.

Nietzsche, ise Aristoteles'e tam karşıt şekilde etik ve politik kurumların insanı sınırlandırıp onu güçsüzleştirdiğini düşünür. O, insanı güçsüz kılacak her anlayış, kurum ve sisteme ciddi eleştiriler getirir. Bu bağlamda batı metafiziği, Hristiyanlık, ahlâk, politik kurumlar ve alman kültürü onun eleştirilerinden payını alır. Aristoteles ne oranda sisteme bağlı bir filozofsa, Nietzsche ise o oranda belli bir sistemden uzak bir filozoftur. Tüm felsefesini insanın bu yaşamı olumlayıp kendini tüm etkilere karşı güçlü kılması olarak yorumlamak mümkündür. Kendinden sürekli töresiz olarak bahseden Nietzsche hiçbir zaman sabit bir ahlâk ve bilgi anlayışını kabul etmez. Ona göre herkesin kendine göre yorumları vardır. O, din ve batı metafiziği etkisiyle nihilizm noktasına varan insanın, işte bu varılan noktada kendi anlamını üretebilmesini ister. Bu bağlamda aslında o, nihilizmi bir fırsat olarak görür. Yani varılan bu anlamsızlık noktası kişiyi artık kendi yolunu çizip kendi anlamını üretmesi için zorlayacaktır. Ya sürü insanı olup nihilizme kapılıp ümitsiz bir yaşam sürülecek, ya da kişi mevcut değerleri kabul etmeyip özgür insan aşamasına geçip kendi güçlerinin

farkına varacaktır. Nitekim üst insan da bu özgür insanın kendi anlamını yaratıp yetkinleşmesi sonucunda ortaya çıkacaktır. Tüm felsefesini kuşatan üst insanın kendini gösterdiği ilk nokta işte bu nihilizm noktasıdır.

Bu çalışmamızda insan kavramına çok farklı perspektiflerden yaklaşan bu iki büyük filozofun teorilerini karşılaştırıp benzeşen ve farklılaşan yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Öncelikle uzun yıllardır öğrencisi olduğum İnönü Üniversitesi Felsefe Bölümü'nün değerli hocalarına hem akademik olarak bana kattıkları hem de samimi ve motive edici tutumlarından dolayı her birine ayrı ayrı teşekkürü borç bilirim. Ayrıca beni ilgilerim doğrultusunda konu seçmem konusunda özgür bırakan ve onaylayıcı bir tutum sergileyen, eğitim sürecim boyunca da akademik birikimiyle kendisinden fazlasıyla faydalandığım çok değerli danışman hocam Prof. Dr. Mehmet ÖNAL'a en derin şükranlarımı sunarım. Eğitim hayatım boyunca bana her zaman destek olan aileme de sonsuz teşekkür ederim.

Ozan YILMAZ

ÖZET
ARİSTOTELES VE NİETZSCHE’NİN İNSAN FELSEFELERİNİN
KARŞILAŞTIRILMASI

Ozan YILMAZ

Doktora, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Bilim Dalı

Tez Danışmanı: Mehmet ÖNAL

2022, viii+ 106 Sayfa

Felsefe tarihi boyunca insanın nasıl yaşaması gerektiği sorusu filozoflara çok ilgi çekici görünmüş ve birçok filozof bu soru üzerine kafa yormuştur. Bu tez de bu soruya farklı çağlarda yaşamış ve farklı dayanaklardan yola çıkmış iki filozof olan Aristoteles ve Nietzsche'nin hem hangi noktalarda farklılaştıklarını hem de her ne kadar çok farklı iki filozof olarak düşünülse de benzer özelliklerini de ortaya koyma amacını taşımaktadır. Aristoteles insanı özcü bir yaklaşımla ele alır ve ona yaşam amacı olarak mutluluğu belirler. Mutluğun yolunun da erdemlerden geçtiğini ve bu erdemler arasında da theoria etkinliği sonucu ortaya çıkan bilgelik erdeminin en yetkin erdem olduğunu özellikle vurgular. Yani ona göre insan ne kadar çok theoria etkinliği içerisinde bulunursa o derece mutlu bir yaşam sürecektir. Nietzsche ise yaşamı bir güç istenci olarak görür ve ancak güçlü bir insanın ideal bir yaşam sürebileceğini düşünür. Ona göre din, ahlâk, siyaset, bilim ve batı metafiziği insanı güçsüzleştiren unsurlardır ve bu nedenle de kişinin kendini bunların ötesinde tutup tamamen gücünü arttırmaya dönük bir yaşam sürmesi gerektiğini düşünür. İnsandaki güç istencinin hiçbir zaman tükenmeyeceğini düşünen Nietzsche onun güçlü bir birey olmasının yolunun yaşadığı dünyayı olumlayıp, bu dünyada kendi anlamını yaratması ve anti-hümanist bir tavırla bencil bir yaşam sürmesiyle mümkün olabileceğini savunur. Tezimizde günümüzde de güncelliğini koruyan bu sorunsal üzerinde iki büyük filozofun çeşitli kavramlar aracılığıyla hangi noktalarda benzeştiğini hangi noktalarda farklılaştıklarını göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Nietzsche, insan, theoria, güç.

ABSTRACT
COMPARISON OF THE HUMAN PHILOSOPHIES OF ARISTOTLE AND
NIETZSCHE

Ozan YILMAZ

Ph.D., İnönü University Institute of Social Sciences, Department of Philosophy

Advisor: Prof. Dr. Mehmet ÖNAL

2022, viii+ 106 sayfa

The question of how one should live has drawn attention of philosophers and plenty of them has thought about this question throughout the history of philosophy. This thesis has the aim of revealing both the similarities which Aristoteles and Nietzsche have even though they are thought totally different from each other and dissimilarities they have based on the ages which they live and the building stones which affect their lives. Aristoteles treats people in an essentialist way and he seals their purpose of living as happiness. He especially emphasizes that the way to happiness passes through virtues and the virtue of wisdom, which emerges as a result of theoria activity, is the most perfect virtue among these virtues. In other words, according to him, the more theoria activities are involved in, the happier life will be. Nietzsche, on the other hand, sees life as will to power and thinks that only a strong person can lead an ideal life. According to him, religion, morality, politics, science and western metaphysics are the factors that make people weak, and for this reason, he thinks that one should keep himself beyond them and lead a life aimed at increasing his power. Nietzsche, who thinks that the will to power in man will never be exhausted, argues that the way to become a strong individual is possible by affirming the world he lives in, creating his own meaning in this world and with an anti-humanist attitude, leading a selfish life. In this thesis, we will try to show at what points the two great philosophers are similar and at what points they differ through various concepts on this problematic, which is still up-to-date today.

Keywords: Aristoteles, Nietzsche, human, theory, power

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ	iii
ÖNSÖZ	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM	6
ARİSTOTELES'İN İNSAN FELSEFESİ	6
1.1.Düşünen Bir Özne Olarak İnsan	6
1.2. Etik Bir Özne Olarak İnsan	13
1.3. “Zoon Politikon” Olarak İnsan	36
2.BÖLÜM	51
NİETZSCHE'NİN İNSAN FELSEFESİ	51
2.1. Decadence ve İnsanı Gücsüz Kılan Faktörler	51
2.1.1. Din ve Metafizik Dolayımında İnsan.....	52
2.1.2. Ahlak ve Etik Dolayımında İnsan.....	57
2.1.3. Bilgi ve Bilim Dolayımında İnsan	65
2.1.4. Politika ve Kültür Dolayımında İnsan	67
2.2. Nihilizm, Güç İstenci ve Üst İnsan (Übermensch)	70
3.BÖLÜM	78
ARİSTOTELES ve NİETZSCHE'NİN İNSAN FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI	78
3.1. Aristoteles ve Nietzsche'nin İnsan Felsefeleri Arasındaki Benzerlikler .	78
3.1.1. Kadın Cinsine Yönelik Bakış Açılarındaki Benzerlik	78
3.1.2. Demokrasi karşıtlığı.....	82
3.1.3. Aristoteles'in Bilge İnsanı ile Nietzsche'nin Üst İnsanı.....	83
3.2. Aristoteles ve Nietzsche'nin İnsan Felsefelerinin Farklılıkları.....	85
3.2.1. Ahlaki Dolayımında İnsana Bakışları Arasındaki Farklılıklar	85
3.2.2. Politik Dolayımında İnsana Bakışları Arasındaki Farklılıklar	87
3.2.3. Bilim ve Bilgi Dolayımında İnsana Bakışları Arasındaki Farklılıklar	89
3.2.4. Tanrı Düşünceleri Dolayımında İnsana Bakışları Arasındaki Farklılıklar	92
SONUÇ	96
KAYNAKÇA.....	102

GİRİŞ

Felsefe tarihi boyunca insan kavramı filozoflara çok çekici gelmiş ve birçok filozof bu kavram üzerine düşünüp çeşitli teoriler dile getirmişlerdir. *Arkhe* kavramı ekseninde doğa filozofları ile başlayan felsefe, Sokrates ve Sofistlerle birlikte *arkhe* sorunundan insan sorununa doğru bir yönelim içerisine girmiştir. Onların açmış olduğu bu yol diğer filozoflar için de daha ilgi çekici görünmüş ve farklı perspektifler doğrultusunda insan sorunu sürekli bir şekilde güncelliğini korumaya devam etmiştir.

Sokrates'in ahlaki bir çerçevede ele almış olduğu insan meselesini, tüm antikçağ filozofları Sokrates'in de etkisiyle ahlak ve politika bağlamında incelemiştir. Ortaçağ filozoflarına gelindiğinde ise insana dini bir misyon yüklenmiş ve dini inançlar doğrultusunda ona antikçağdan çok daha farklı bir bağlam doğrultusunda yaklaşmıştır. Modern Çağla birlikte ortaçağdaki dogmatizm yerini aydınlanma ve ilerleme gibi kavramlara bırakmış ve aydınlanma dönemi filozofları insanı daha çok bilgi kavramı, ilerlemecilik, insan hakları, toplumsal sözleşmeler bağlamında inceleme yoluna gitmişlerdir. 1. ve 2. Dünya savaşından sonra uzun savaş yıllarının insan psikolojisinde yaratmış olduğu etkiyle insanın dünyadaki varoluş amacını sorgulayan varoluş filozofları gündeme gelmiştir. Modernitenin ilerlemeciliğini de sert şekilde eleştiren bu filozoflar çeşitli psikolojik kavramlarla insanın yaşam deneyimleri üzerinden varoluş amacını sorgulama yoluna gitmişlerdir. Moderniteye tepki olarak doğmuş olan Postmodern felsefe ve bu dönemin filozofları ise insanı diğer insanlarla ilişkileri içerisinde ele almış ve bunun için evrensel tanımlamalar yapmaktan uzak durmuşlardır. Günümüze değin hiçbir zaman bir araştırma konusu olarak çekiciliğini yitirmemiş olan insan felsefesini ana hatlarıyla tanımlamak gerekirse şunlar söylenebilir.

İnsan felsefesi, adından da anlaşılacağı üzere insanı konu edinir. Onun nasıl bir yapısı olduğunu çeşitli veriler ışığında anlamaya çalışır. Bunu yaparken insanı kimi zaman toplumsallığın bir parçası olarak kimi zaman da kendi öznel dünyasında ele alır. Ayrıca konu edindiği insanın etkileşim tarzları, yaşam deneyimleri de yine insan felsefesinin kapsamına girmektedir. Burada insanın hangi yönüyle ele alınacağı onu inceleyen filozofun bakış açısına göre değişkenlik gösterecektir. Öyle ki yukarıda Antik Çağ'dan Postmodern Çağ'a filozofların insanı konu edinirken bakış açılarının ne denli değişmiş olduğunu açık bir şekilde görmekteyiz.

Belli filozoflar insan felsefesinin gidişatına yön verici katkılarda bulunmuşlardır. Sokrates ve sofistler insanı felsefeye konu etmeleri dolayısıyla bu anlamda bir kilometre taşıdılar. Bizim inceleyeceğimiz filozoflardan biri olan Aristoteles de insan eylemlerine *eudaimonia* adını verdiği bir amaç yüklemiş ve disiplinler arası bir yaklaşımla bu amaca giden yolun reçetesini sunmuştur. Ortaya koyduğu insan felsefesi bu anlamda özgün bir felsefe olup kendinden sonra gelen birçok düşünürü öncü olmuştur. İnceleyeceğimiz filozoflardan bir diğeri olan Nietzsche ise, tamamen bir psikolog edasıyla ele aldığı her meseleyi insana etkileri doğrultusunda ele almış ve insanı yaşam deneyimleri ve güç istenci ekseninde ortaya koyma yolunu tutmuştur. Bu bakış açısıyla da öncülük üstlenen filozoflardan bir diğeri olan Nietzsche, kendinden sonra gelen birçok düşünürü de etkilemiştir. Biz de çalışmamızda insan felsefesini bu iki öncü filozofun bakış açılarıyla inceleyeceğiz. İnsan kavramına çok farklı yaklaşan bu filozofların teorilerini karşılaştırıp benzeşen ve farklılaşan yönlerini ortaya koymaya çalışacağız.

Aristoteles, insan kavramı üzerinde derinlemesine incelemelerde bulunmuş ve belli sonuçlara varmıştır. O öncelikle, insanı (*zoon politikon*) toplumsal bir varlık olarak görür ve bütün insan felsefesini bu temel kabul üzerine inşa eder. Bu nedenle onun insana dair belirlemelerinde bu bakış açısı analizlerine temel teşkil eder. Toplumsal bir varlık olarak insanın hayatta erişmek istediği nokta olarak *eudaimonia*'yı belirler. Nitekim ona göre *eudaimonia* yapılan her eylemin amacı olup, kendisi hiçbir şekilde başka bir amaç aramayan bir durumdur. Ancak onun hedef olarak koyduğu *eudaimonia* toplumsal bir ortamda gerçekleşebilmektedir. Bu yüzden onun insan felsefesini sadece bireyin mutluluğu üzerinden değil toplumun mutluluğu üzerinden okumak gerekir. Haliyle bu mutluluk insan ilişkileri bağlamında ahlak felsefesi üzerinde gerçekleşmek durumundadır.

Eudaimonia'nın ortaya çıkmasının insanın pratik eylem alanındaki yapıp etmelerine bağlı olduğunu düşünen Aristoteles, kişilerin ilk olarak eylemlerinde ölçüyü araması gerektiği üzerinde durur. Öyle ki ölçülü eylemler bireyi erdemli eylemlere, erdemli eylemler de *eudaimonia*'ya ulaştıracaktır. Zaten Aristoteles'e göre *eudaimonia*, "ruhun erdeme uygun etkinliğidir." Görüldüğü üzere Aristoteles, bireyi *eudaimonia*'ya vardırان süreci erdemli eylemlere bağlar. Yani o, insanın hayatta mutlu bir yaşam sürebilmesi için gerekli olan şeyin erdemli eylemler olduğunu düşünür ve bu eylemlerin ortaya çıkmasının da kişinin sağduyusu doğrultusunda ölçülü eylemlerde bulunmasına

vurgu yapar. Aristoteles, burada eylem derken insan-doğa ilişkisinden çok, içinde yaşadığı toplumda ortaya konan insan-insan ve insan-toplum ilişkisini kast eder.

Kişinin erdemli şekilde eylemlerde bulunabilmesi için de onun zorlanmadan erdemli eylemlerde bulunabilecek şekilde yetiştirilmesi, yani erdemli davranmanın onda alışkanlık haline gelmesi gerektiği üzerinde durur. Bu noktada devlet yurttaşlarını erdemli eylemleri sevip, içinden gelerek uygulayacağı, erdemli olmayan eylemlerden ise nefret edecek şekilde yetiştirmelidir. Aristoteles devletin de bunu yürürlükte olan yasalar ve eğitim aracılığıyla yaptığı düşüncesindedir. Yani Aristoteles, yasalar vesilesiyle devletin yurttaşlarına erdemli eylemlerden haz duyup, erdemli olmayan eylemlerden nefret edecek bir karakter kazandırması gerektiğini düşünür. Bu açıdan bakarsak Aristoteles'in felsefesi bir bütünlük arz eder. Onda ontoloji, epistemoloji ve ahlâk bir bütünlük arz ettiği gibi; devlet, politika, eğitim kurumları ve yönetim tarzları ile genel anlamda felsefesi arasında çok güçlü bir sistem bütünlüğü vardır.

Görüldüğü üzere Aristoteles, insana hayatta bir amaç belirlemiştir ve bu amaç da *eudaimonia*'dır. Onun düşüncesinde insanın amacını mümkün kılan bir ahlak anlayışı, onu hazırlayan eğitim kurumları ve eğitim kurumlarının dayanağı olan devlet hep birbirini desteklemektedir. Bu ilişki zincirinde ahlak ve politika birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Bu doğrultuda o, derin felsefi analizlerle çok yönlü olarak insanı kimi zaman özcü yaklaşımlarla, kimi zamanda karşılaşılabileceği durum ve koşullara uygun analizlerde bulunarak bütüncül bir yapıya varmaya çalışır.

Nietzsche felsefesinin ise, tamamen insan konusu üzerine kurulu olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ayrıca kendini hiçbir felsefi sistem veya akıma bağlı görmeyen Nietzsche'nin bundan da kaynaklı olarak belli bir bakış açısı doğrultusunda insan kavramına yaklaşma gibi bir zorunluluğu yoktur. Onun, insanı kendini yetkinleştirip güçlü kılması gereken bir varlık olarak düşündüğünü çok açık görebiliriz. Bu anlamda onun felsefesinin amacı aslında insanı güçlü kılmaktır. Öyle ki o, "güç istenci" kavramı üzerinden insanı bir irade varlığı olarak tanımlamaktadır. Bütün felsefesi güçlü insan hedefine yöneliktir. Bu yönüyle onun felsefesi baştan ayağa bir irade felsefesi olarak okunabilir; ancak bunun nasıl başarılabileceği konusunda Aristoteles'te olduğu gibi bütünlükçü bir istem öngörmemektedir.

Bu doğrultuda Nietzsche, insanı güçsüz kıldığını düşündüğü tüm düşünce ve kurumlara saldırır. Batı metafiziği, Hristiyanlık ve Alman kültürü ile ahlâk ve politik kurumlar gibi yapılara bu amaca yönelik olarak saldırmaktadır. Batı metafiziği ve Hristiyanlığın bu dünyanın fani olduğu ve önemli olanın bu dünyadan sonraki dünya olduğu yönündeki düşüncelerinin, insanın bu dünyaya verdiği değer azalmasına yol açtığını ve bu dünyadaki yaşamına bir anlam veremeyip nihilizme düştüğünü aktarır. Ona göre ahlâki dogmalar, insanı itaatkâr hale getirip pasifleştirirken alkole dayanan ve hiçbir derinliği olmayan Alman kültürü de yine *decadence* yoluyla insanı pasif kılmaktadır. Ayrıca politik kurumların da baskı yoluyla insanı tamamen pasifleştirmeye dönük unsurlar olduğunu da sözlerine ekler.

Nietzsche, insanın güçten düşürücü tüm bu unsurlardan kendini koruyup var olan dünyayı olumlamasını ve yaşamda kendi anlamını yaratıp güçlü bir birey olmasını ister. O, zaten insanın bitmek tükenmek bilmeyen bir *güç istenci*'nin olduğu düşüncesindedir. Bu doğrultuda o aslında *nihilizm* aşamasını güçlü insanın ortaya çıkabilmesi için bir fırsat olarak da görür. Öyle ki *nihilizm* aşaması artık insanın tamamen var olan dünyayı metafizik ve dinin öğretileri doğrultusunda anlamsız bir dünya olarak gördüğü aşamadır. Yani o bu yönüyle mevcut dünyayı kilise gibi değersiz görür; ancak bu aşamada kalmaz. Kişi bu noktada ya içine düştüğü durumu kabul edip ümitsiz bir yaşam sürecektir. Ya da din ve metafiziğin öğretilerini reddedip, var olan dünyaya dair yeni bir perspektif geliştirip, dünyaya yeni bir anlam yükleyecektir. Yüklediği anlam onu yaşama bağlayacak ve din ve metafiziğin öğretilerinin baskısından kurtulup özgürleşmesini sağlayacaktır.

Zaten Nietzsche, felsefesinde çeşitli insan tiplerinden de bahseder ve nihilizm aşamasında mevcut değerleri kabul etmeyip eleştiren insanı özgür insan olarak niteler. Bu insan tipi için aynı zamanda *üst insan* tipinin habercisi olduğunu söylememiz de mümkündür. Nitekim özgür insan gittikçe kendini yetkinleştirip her anlamda güçlü bir insan haline geldiğinde *üst insan* ortaya çıkacaktır. Nihilizm aşamasında düştüğü anlamsızlığa rağmen yine din ve metafiziğin öğretileriyle yaşamına devam edip, var olan dünyayı olumsuzlayan insanı ise Nietzsche; köle insan, sürü insanı gibi nitelemelerle ifade eder.

Görüldüğü üzere Aristoteles ve Nietzsche'nin felsefe yapma tarzları birbirlerinden oldukça farklıdır. Aristoteles katı bir şekilde sistemci, bütünlükçü ve hepsinden önemlisi ahlakçı bir filozofken, Nietzsche kendini her türlü sistemden bağımsız görür ve birçok eserinde kendini töresiz olarak ifade eder. Ayrıca Aristoteles'in felsefe yapma tarzı tam bir filozof disiplinini ortaya koyar. Her eserinde fazlasıyla ayrıntılı ve sistemine uygun tutarlılıkta derinlemesine analizlerde bulunur ve felsefenin her alanına da değişik eserlerinde değinmiştir. Nietzsche ise alışlagelmiş bir filozof kişiliğinden oldukça uzaktır. O, yazdığı aforizmalarla daha çok bir deneme yazarı gibi içinden ne geliyorsa onu yazıyor gibi görünür. Bu eserlerde her ne kadar amaç bütünlüğü olsa da kendisi tutarlı olma, detaylara dikkat etme gibi bir çaba içerisinde görünmemektedir.

Bu iki büyük filozof gerek yaşadıkları dönemler, gerekse felsefe yapma tarzları bakımından birbirlerinden oldukça farklıdır. İnsan kavramına da yaklaşımları bu doğrultuda dönemsel ve yaklaşım açısından farklılıklar göstermektedir. Tezimizin ilk bölümünde Aristoteles'in insan felsefesi, dönemsel ve onun sistemi doğrultusunda ele alınıp incelenecektir. Tezimizin ikinci bölümünde ise Nietzsche'nin felsefesine damga vuran temel kavramlar doğrultusunda insan felsefesi incelenecek olduğu sonuçlar ortaya konacaktır. Tezimizin üçüncü ve son bölümünde ise bu iki filozofun insan felsefeleri karşılaştırılacak, benzerlik ve farklılıkları ortaya konacaktır. Bunu yaparken tezimizin hipotezi her ne kadar bu iki filozof kendi felsefelerine uygun olarak insana farklı yaklaşımlar da düşüncelerinin iç tutarlılığı ve amaç bütünlüğünü sıkı sıkıya korudukları görünmektedir. Birinin düzen taraftarı, diğerinin ise anarşist bir tavır içinde; birinin amacının mutluluk, diğerinin güç olmasına rağmen iki filozofun idealleştirdiği insan tiplerinin belli amaçlarının olması ve diğer insanlara göre bir üstünlüğü temsil etmeleri noktasında birleştikleri vurgulanacaktır.

1. BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN İNSAN FELSEFESİ

1.1.Düşünen Bir Özne Olarak İnsan

Aristoteles, insanı düşünen bir varlık olarak ele alır ve bunu da onun bilme motivasyonunun bir ürünü olarak görür. Öyle ki, o “*Metafizik*” adlı eserine “*Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler.*” cümlesiyle başlar. Ona göre duyularımızdan aldığımız zevk, insanların doğal olarak bilmek istemelerinin kanıtıdır. Çünkü o duyuların özellikle de görme duyusunun faydaları dışında bizzat kendisi bakımından da bizlere zevk verdiğini düşünür. Yani sadece eylemle ilgili olarak değil, herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediğimizde de görmeyi, genel olarak bütün diğer her şeye tercih ettiğimizi savunur. Bunun nedenini de görmenin bütün duyularımız için de bize en fazla bilgi kazandırmasına ve şeyler arasındaki birçok farkı göstermesine bağlar (2014a: 980a-980b; 75-76). Bernstein de Aristoteles'in insanın belli bir doğası olduğunu ve buna paralel olarak da belli bir amacının (*telos*) var olduğunu düşündüğünü bildirir; ancak McIntyre'in insan doğasının herhangi bir belirlenim ve amaca ihtiyaç duymadığını belirterek Aristoteles'in metafiziksel biyolojisine itiraz ettiğini aktarır (1984: 12). Aristoteles *telos* düşüncesi doğrultusunda, hem düşünce hem de doğa tarafından yapılmış her şeyin bir amaç için yapıldığını savunur (2014d: 71). Yani o, tanrının ve doğanın hiçbir şeyi gereksiz yere yapmadığını düşünen Anaksagoras'ın görüşünü teyit eder (Aristoteles, 2013b: 18; 271a). Aristoteles kısacası, insanı doğası gereği bilmek isteyen, bunun için de düşünen bir varlık olarak ele almaktadır. Onun insana dair bu görüşü hiç şüphesiz ontolojisinin dayanağı olan madde-form öğretisine uygundur.

Aristoteles'e göre hayvanlar doğaları gereği duyum yetisine sahiptirler; ancak ona göre duyular bazı hayvanlarda hafızayı meydana getirirken, bazılarında getirmediğinden süreci düşünmeye varamamaktadırlar. Yani bahse konu olan bu ikinci grup hayvanlar duyum ve algılamalar ile hareket edebilirler ama düşünme safhasına varamazlar. Bundan dolayı birinciler, hatırlama yeteneğine sahip olmayan ikincilerden daha zeki ve öğrenmeye karşı daha yeteneklidirler. Aristoteles, insanın dışındaki hayvanların en fazla imgeler ve hatıralara sahip olabileceğini; ancak bunların deneysel bilgiden çok az pay alabilecekleri için de insan cinsinin ulaştığı gibi sanat ve akıl yürütmeye kadar yükselemeyeceklerini aktarır. Aynı şeye ilişkin birkaç hatıranın sonuç

olarak tek bir deney meydana getirdiğini düşündüğü için de Aristoteles deneyin hafızadan çıktığı görüşündedir. Deneyi de sanat ve bilimle hemen hemen aynı yapıda bir şey olarak ifade eder. Ona göre aralarındaki fark ise, insanların bilim ve sanata deney aracılığıyla ulaşmasıdır. (2014a: 980b-981a; 76-77) Kısacası Aristoteles insanın akli sayesinde kendini etkin bir biçimde kurup yetkinleştirdiğini düşünmektedir (Erkızan, 2002: 55). O, burada insanı diğer hayvanlardan ayıran şeyi akla sahip olması ve akli sayesinde hatırlama yeteneğini kullanıp ileri düzeyde akıl yürütmelerinin sonucu olan bilim ve sanat yapabilme imkânına bağlar. Aristoteles'in felsefi sistemine bakıldığında aklın, bilimin, bilgeliğe seviyesine yükselmenin onun için en çok istenen şey olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bundan dolayı onun felsefesinde akıl sahibi olan insan, diğer canlılara göre üstün bir konumda konumlandırılmıştır. Ancak felsefe tarihine bakıldığında akli eleştiren ve onun olayları belli bir düzenleme şekli olduğunu savunan Kant, aklın düştüğü hataları gözler önüne sererek gitgide insanın varlık skalasındaki kıymetini yitirmesine yol açacak olan epistemolojik süreci başlatan düşünürdür. Günümüzde de artık doğal çevreye ve canlılara verilen zararların sebebi olarak insan görülmekte olup, bunun da sebebinin onun kendini bütün varlıkların en üstünü olarak görmesine bağlamaktadırlar. Her ne kadar insanın ileri düzeyde akıl yürütmeleriyle diğer canlılardan ayrıldığı açık olsa da; bu özelliğinden dolayı onun diğer canlılardan üstün sayılması kabul edilmemektedir.

Akla bu şekilde değinen Aristoteles, deneyin bilimsel olanın bilgisi, sanatın ise tümel olanın bilgisi olduğunu, ruhun yaşamamızı ve duyumsamamızı sağlayan asıl güç olduğunu ve bir madde ve taşıyıcı değil de bir logos ve form olduğunun altını çizer (2018: 99). Ayrıca ona göre her türlü eylem ve meydana getirme ise bireysel olanı konu alır. Bu nedenle o deney olmaksızın kavrama sahip olan ve tümeli bilen; ancak onda içerilmiş bulunan bireyseli bilmeyen bir insanın pratikte hatalı bir yol izleyebileceğini dile getirir. Bununla birlikte bilgi ve anlama yetisinin deneyden çok sanata ait olduğunu bu nedenle de sanatla uğraşan kişiler ya da bilge kimselerin olup biten olay ve nesnelere "niçinini" ve "nedenini" de bildiklerini aktarır. Bundan dolayı da ustalara basit işçilerden daha fazla değer verildiğini, onların basit işçilerden daha bilgili ve bilge olduklarının düşünüldüğünü aktarır. Sonuç olarak ona göre ustaları daha bilge kılan şey, iş yapabilme yetenekleri değil, kavrama sahip olmaları ve nedenleri bilmeleridir. Buna paralel olarak bilen insanı bilmeyen insandan ayıran şey de ona göre bilen insanın nedenleri bildiği için öğretebilme yeteneğidir. Yani o usta sanatkârların öğretebildiğini; ancak deney sahibi insanların

öğretemediklerini savunur. Kısacası ortak duyumları aşan herhangi bir sanatı ilk bulan kişinin tüm insanlığın hayranlığını kazandığını, bu hayranlığın temelinde de sadece buluşlarının faydalı olmasının değil, bilgeliğinin ve geri kalan insanlardan üstün olmasının yattığını dile getirir. (Aristoteles, 2014a: 78-79; 981a-981b)

Burada Aristoteles'in genel ilkelerinden biri olan "bilmek, nedenleri bilmektir" ilkesinin bir yansımasını görmekteyiz. Onun için değerli olan şey bir şeyi yapmaktan çok, o şeyin nasıl yapıldığını bilme, niçin öyle olduğunu açıklayabilmektir. Aristoteles'in "bilmek nedenleri bilmektir" ilkesiyle sokratik diyaloglar arasında bağ kurmak da mümkündür. Nitekim Sokrates, herhangi bir diyaloga başlamadan önce "bildiğim tek şey hiçbir şey bilmediğimdir" diyerek başlar ve diyalog kurduğu kişiye çeşitli sorular sorarak öğrenmek istediği konuyla ilgili nedenlere ne kadar hâkim olduğunu sorgular. Yani aslında Sokrates'in sorgulamasının amacı da nedenleri ortaya koymaktır. Ona göre nedenlere hâkim olmayan kişi hiç bir şey bilmiyor demektir. Bu nedenle onun bu sözü bir anlamda nedenleri araştırmaya koyulacağının da bir göstergesidir. Bu bağlamda Aristoteles'in "bilmek nedenleri bilmektir" ilkesi ile Sokrates'in "bildiğim tek şey, hiçbir şey bilmediğimdir" sözü aynı amaca hizmet etmektedir. Yani bu iki ilke de nedenleri ortaya çıkarmak amacıyla yola koyulmaktadır.

Bilen insan bilmeyen insan ayrımını bu şekilde dile getiren Aristoteles insana dair yaşam şekillerini incelediği Politika adlı eserinde insanın düşünen bir özne olmasına önemle vurgu yapar. O, iyinin ve mutluluğun yaşam biçimlerine bağlı olduğunu düşünür. Yaşam biçimlerini ise haz yaşamı, siyaset yaşamı ve *teoria* yaşamı olmak üzere üçe ayırır. Çoğunluğun ve kaba saba insanların doğru yaşam biçimi olarak haz yaşamını tercih ettiğini, siyaset yaşamında da çoğunluğun evcil hayvanların yaşamını seçmekle köle gibi göründüklerini savunur. O, seçkinler ve eylem adamlarının ise onurdan zevk aldıklarını dile getirerek bu insanların yaşamının da ideal yaşam olamayacağını çünkü bu tür yaşamda onurun onurlandırılardan çok onurlandıranlara bağlı olduğunu ekler. Ona göre üçüncü yaşam şekli *teoria* yaşamıdır ve Aristoteles için ideal yaşam bu tür bir yaşamdır. (Aristoteles, 2014b: 12-13;1095b-1096a). Ayrıca o insanın ruhunun bedeniyle birlikte öldüğünü düşünüyor olmasına rağmen; bu son kategorideki insanların *teoria* yapmasını sağlayan ve onlardaki tek tanrısal yan olan aklın ölmediğini belirtir (Kanat, 2013; 178).

Aristoteles'in burada *teoria* yaşamı diye adlandırdığı yaşam türü yukarıda geçtiği gibi düşünceye dayanan bilgelik yaşamıdır. Bu anlamda onun için düşünme etkinliğinin en ideal ve kendine yeten etkinlik olduğunu söylememiz doğru olacaktır. Bu yaşam temaşa yaşamıdır. Yani varlığı bir bütün olarak görme ya da akletmedir ki biz buna nazariyat ya da *teoria* alanı da diyebiliriz. Bu eylem değil, seyir makamıdır. Akıllı felsefi sisteminde merkezi bir şekilde konumlandırılan Aristoteles'in bilginin yaşamını ideal yaşam şekli olarak belirlemesi şüphesiz ki şaşırtıcı değildir. O, bilgeliği çok az kişinin erişebileceği bir makam olarak belirler. Yani ona göre insanların büyük kısmı mutlu bir yaşam süremeden bu dünyadan göçüp gideceklerdir. Aristoteles'in bu düşüncelerini yaşamış olduğu dönemden bağımsız değerlendirmem gerekir. Öyle ki yaşadığı dönem antik Yunan'da felsefe her şeyin üstünde bir bilgi olarak görülüp düşünmek en önemli etkinlik olarak değerlendirilmektedir. Böyle bir dönemde yaşamış olan Aristoteles'in ideal yaşam olarak *teoria* yaşamını belirlemesi doğaldır. Unutulmamalıdır ki her dönem kendi idealini belirler. Günümüzde maddi unsurların ön planda olmasından dolayı bilgelik, dürüstlük, iyi ahlâk gibi değerler değerini yitirmiş ve ideal yaşam olarak maddi unsurlara dayanan yaşam öne çıkarılmış olduğundan Aristoteles'in katmanlar olarak sunduğu ve en üst katmana yerleştirdiği insanın anlaşılması kolay olmayacaktır.

İnsanın yaşam biçimlerini genel olarak bu şekilde ayırıp ideal yaşamı *teoria* yaşamı olarak ortaya koyan Aristoteles, insanın işlevini (*ergon*), yani ona özgü işin ne olduğunu sorgulamaya koyular. Çünkü bir şeyin işlevi onun erdemlerini belirler. Yani o nasıl tüm varlıkların kendine özgü bir işi varsa insanın da kendine özgü bir işinin olması gerektiğini düşünür ve bunu belirlemek ister. Yaşamak, beslenmek ve büyümenin bitkilerle ortak olmasından, bunların bir tarafa bırakılması gerektiğini belirten Aristoteles, duylara sahip yaşamın da hayvanlarla ortak olmasından dolayı insana özgü olamayacağını dile getirir. Bunları dile getirdikten sonra geriye bir tek akıl sahibi olanın eylem yaşamı kaldığını bildirir. Akıl sahibi olanın ise akleden ve akla boyun eğen olarak iki gruba ayrıldığını ve eylem yaşamından etkinlik halinde olan iki yaşam tarzını kast eder. (Aristoteles, 2014b: 18; 1098a) Nagel de bir şey bir *ergon*'a sahipse o şey için iyi olanın *ergon*'u tarafından belirleneceğini, insanın doğal *ergon*'unun da onun mükemmelliğini ifade edeceğini düşünür (2016:220-221). Aristoteles de insanın kendine özgü *ergon*'unu akıl sahibi bir varlık olarak düşünmesi olarak ortaya koyar. Bu bağlamda Aristoteles akıl sahibi bir varlık olarak insanı diğer varlıklardan ayıran temel özelliği etkinlik olarak belirler. Yani

ondaki etkinlik düşünmeyi belirler ve düşünmenin onun kendine özgü işi olduğunu vurgular.

İnsanın kendine özgü işinin düşünmek olduğunu vurgulayan Aristoteles, etik incelemelerinde özellikle düşünce erdemlerini incelediği aşamada insanın düşünme becerisinin gelebileceği en son aşamayı hiyerarşik bir şekilde çözümlene amacı güder. Aristoteles, ruhun evet ya da hayır derken onlarla doğruya ulaştığı şeylerin sayısını beş olarak belirler. Bunları da sırasıyla sanat, bilgi, aklı başındalık, us ve bilgelik olarak sıralar. İlk olarak bilgiyi (*episteme*) incelemeye geçen Aristoteles, insanların bildikleri şeyler konusunda olduğundan başka türlü olmalarının olası olmadığını kabul ettiklerini dile getirir. Olduğundan başka türlü olabilecek şeylerin ise özgürlükler alanı, seçme ve irade ile ilişkili olduğunu ifade eder. Bu ilk noktada o, bilgi nesnesinin zorunlu bir şey olduğunu ve dolayısıyla da ebedi bir şey olduğunu savunur. Ona göre her bilgi öğretilir, bilgi nesnesi de öğrenilebilirdir. Her öğretimin ise bir tümevarım ve tasım yoluyla önbilgilerden yola çıktığını savunur. Ona göre tümevarım bir ilkedir ve genele ilişkindir, tasımın ise genelden hareket ettiği düşüncesindedir. Yani, tasımı olmayan fakat tasımın onlara dayandığı ilkelerin olduğunu kabul eder. Bu da ona göre tümevarımdır. Sonuç olarak bilginin, kanıtlamayla ilgili bir tutum olduğunu, bir biçimde inanıldığı ve ilkeler bilindiği zaman, bilginin edinilmiş olacağını dile getirir (2014b: 115-117;1139a-1139b). Aristoteles burada da bilgiyi, daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere bir olayın kaynağının ve nedenlerinin bilinmesine dayandırıyor. Yani onun düşüncesinde bilgi, ilkelerin ve nedenlerin bilinmesiyle elde edilen bir kazanımdır.

Bilgiyi bu şekilde belirleyen Aristoteles, daha sonra düşünce erdemlerinden bir diğeri olan sanatı (*tekhne*) incelemeye geçer. Ona göre olduğundan başka türlü olabilen bir nesne ya yaratılan ya da yapılan bir şeydir. Yaratma ve eylemin ise farklı şeyler olduğunu düşünür. Bundan dolayı da akılla giden eylemle ilgili huyun, akılla giden yaratmayla ilgili huydan farklı olduğunu belirtir ve bunların birbirlerini içermediklerini de ekler. Ona göre ne eylem bir yaratmadır ne de yaratma bir eylem. O, her sanatın oluşla, sanat icra etmekle; ilkesi yaratılan şeyde değil yaratan kişide olan ve olması ya da olmaması olası olan şeylerden birinin nasıl olageldiğine bakmakla ilgili olduğunu düşünür. Yani zorunlu olarak olan ya da mutlak olarak oluşan nesnelere doğal olarak sanatının da olmayacağını düşünür. Aynı şekilde doğal olanların da sanatının olmadığını düşünür; çünkü bunların ilkelerini kendilerinde taşıdığını belirtir. Yaratma ile eylemi

değişik şeyler olarak belirleyen Aristoteles, sanatın eylemle değil yaratmayla ilgili olmasının zorunlu olduğunun altını çizer. Bunu da Agathon'dan yaptığı bir alıntıyla sanat ve talihin aynı şeylerle ilgili olduğunu; sanatın talihi, talihin de sanatı sevdiğini vurgular. Sonuç olarak sanatı, doğru akılla birlikte giden yaratmayla ilgili bir tutum; sanat yokluğunu ise doğru olmayan akılla giden yaratmayla ilgili bir tutum olarak ortaya koyar (2014b: 117-118; 1140a). Burada Aristoteles'in sanatla ilgili özellikle vurgulamak istediği şey, sanatın yaratıcılığa dayanıyor olması ve olduğundan başka türlü olabilecek nesnelere ilgili olmasıdır.

Bu iki düşünce erdeminden sonra Aristoteles bir diğer düşünce erdemi olan basireti (*phronesis*) incelemeye geçer. Bu erdemi kimlere basiretli dediğimize bakarak ortaya koyma yolunu seçer. Ona göre basiretli kişinin işi; sağlıkla, güçle ilgili konular gibi ayrıntılarda değil, bütünüyle iyi yaşama ile ilgili olarak nelerin kendisi için iyi ve yararlı olduğu konusunda yerinde düşünebilmektir. O, genel olarak düşünüp taşınan kişilerin akli başında kişiler olduğunu düşünür. Ona göre hiç kimse olduğundan başka türlü olamayacak ve kendisinin yapamayacağı şeyler üzerine düşünüp taşınmaz. Dolayısıyla bilginin kanıtlama ile yol alırsa, ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere ise kanıtlanması mümkün olmazsa ve zorunlu olarak nesnelere konusunda düşünüp taşınmak imkân dâhilinde değilse, basiretin ne bir bilgi ne de bir sanat olamayacağını düşünür. Çünkü o yapılan şeylerin başka türlü olmasının olası olduğunu belirtir, bu nedenle basiretin bilgi olamayacağını sözlerine ekler. Ayrıca eylemle yaratmanın cinslerinin farklı şeyler olmasından dolayı da basiret bir sanat da olamaz. Basiretin bilgi ve sanat olamayacağını bu şekilde ortaya koyan Aristoteles, onu insan için iyi ve kötü şeylerle ilgili, akılla giden, uygulayıcı, doğru bir tutum olarak belirler (2014b: 118-119; 1140b). Buradan Aristoteles'in basireti herhangi bir konuda eylem aşamasına geçmeden önce; gerçekleştireceği eylem üzerine düşünüp taşınmasını sağlayan ve onu nasıl yapmasının uygun olacağı hususunda karar vermesini mümkün kılan bir tutum olarak gördüğünü söyleyebiliriz. O, basiretin bütün karakter erdemleri için gerekli olduğunu düşünür. Çünkü bir şeyi yapmadan önce onun üzerine düşünüp taşınmak gerektiği açıktır.

Aristoteles'in incelediği bir diğer düşünce erdemi ise ustur. Aristoteles bu düşünce erdemini daha önce diğer düşünce erdemleriyle ilgili söylediklerinden yola çıkarak belirleme yolunu tutar. Bilginin genel olanlarla, zorunlu olanlarla ilgili bir kabul olduğunu, kanıtlanabilir nesnelere ve her bilginin ise ilkelerinin olduğunu daha önce

belirttiğini hatırlatarak bu söylediklerinden dolayı bilgi nesnesinin ilkesine ilişkin bilginin sanat ve basiret olamayacağını savunur. Çünkü bilginin nesnesinin kanıtlanabileceğini, oysa diğerlerinin başka türlü olabilecek nesnelere ilgili olduğundan dolayı kanıtlanamayacağını altını çizer. Bilgeliğin de ilkelere ilişkin olmadığını belirten Aristoteles; çünkü bilgeye düşen şeyin belli bazı konularda kanıt sahibi olmak olduğunu ifade eder. O halde başka türlü olamayan ve başka türlü olabilen şeyler konusunda onlar aracılığıyla doğruya ulaşılan ve hiç yanlışla düşülmeyen erdemlerin bilgi, basiret, bilgelik ve us olduğunu, bunlardan da ilk üçünün ilkelerle ilgili olmadığını ifade eden Aristoteles usun ilkelerle ilgili olduğunu açık olduğunu belirtir (2014b: 120; 1141a). Şunu belirtmek gerekir ki, Aristoteles'te ilke kanıtlanabilir bilgiye ulaşma yolunda kendisinden hareket edilen temeldir.

Son olarak bilgeliği incelemeye geçen Aristoteles, sanatlarda bilgeliğin en usta sanatçılar için kullanıldığını dile getirir. Daha sonra da Homeros'a atıfta bulunarak bazı kişilerin ayrıntılarda ya da belirli başka bir şeyde değil genel anlamda bilge olduklarına inanıldığını aktarır. Bundan dolayı Aristoteles, bilgeliğin bilgilerin en sağlamı olduğunu düşünür. Ona göre düzgün olan nesne her zaman aynı ise, herkes bilgeliği her zaman aynı kişi olarak, basiretli kişiyi ise her zaman değişen kişi olarak belirleyecektir. Basireti düşünüp taşınarak kendisi hakkındaki tek tek şeylere iyi bakmak şeklinde tanımlayan Aristoteles, bu nedenle yaşamları konusunda önceden sezme yeteneği olan kimi hayvanlara da basiretli dendiğini ifade eder. Bilgeliğin ise, kendimiz için yararlı olan nesnelere ilgili olduğunu söylediğimiz takdirde bilgeliğin birçok türü olacağını ifade eder. Ona göre bilgelik doğa gereği en değerli şeylere ilişkin bir bilgi ve ustur. Ayrıca o, bilgelere insanca iyileri aramadığı için bilge dendiğini savunur. O, bu bilgelerin insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendileri için yararlı olan şeyleri bilmediklerini; büyük, hayranlık verici, zor ve tanrısal olan ama yararsız olan şeyleri bildiklerini dile getirir (2014b: 120-121; 1141a-1141b). Aristoteles burada bilgeliğin, gündelik hayat açısından yararsız; ama üst düzey tanrısal bir düşünme yeteneği olduğunun altını çizer. Bu nedenle bu seviyeye çok az insanın ulaşabileceğini düşünür. O, maddi unsurlara dayanan yarar peşinde değildir. Onun için en büyük haz, hakikatin sırrına ermek, tüm nedenlere hâkim olmaktır.

Aristoteles bu bölümde insanın düşünsel yapısı ile ilgili olarak, bireye gündelik yararlar sağlayan düşünme şeklini daha çok eylem sahasında, yaratmanın ise sanat

alanında ortaya çıktığını savunur. Bilgeliği ise ona gündelik yarar sağlamasa da hakikatin kapılarını açan düşünme şekli olarak idealleştirdiğini görmekteyiz. Zaten insanın işlevini akıl sahibi bir varlık olarak düşünmek olarak belirleyen bir filozofun en ileri düzeydeki düşünsel aktiviteyi mükemmelleştirmesi de şaşılacak bir şey değildir. Onun için insanı insan yapan şey düşünebilmesidir; ancak bunu da çok çeşitli katmanlarda gerçekleştirdiğini göstermek yoluyla Aristoteles toplumsal açıdan her biri bir amaca hizmet eden insan hayat tarzlarını ortaya koymak istemiştir. Sonuç olarak Aristoteles'in bu bölümde kendini *theoria* etkinliğine adanmış, gündelik çıkarları peşinde koşmayan, basit hırs ve uğraşlardan uzak bir insanı idealleştirdiği çıkarımında bulunabiliriz. Fakat bu insanın var olabilmesi diğer kategorideki insanların varlığına bağlıdır. Onun metafizikte felsefenin doğuşunun gerekçesi olarak gösterdiği boş zaman etkinliği, günlük işleri yapan diğer insan hayat tarzlarının var olması ile kayıtlanmıştır. Hedefi toplumsal düzeyde düzen ve mutluluk sağlamak olan Aristoteles'in tek tek hayat tarzlarından bashsetmesi son tahlilde insanın zoon politikon olması ile birlikte değerlendirilmektedir. Onun bu tavrını insana ilişkin bütün bilgi sahalarına nüfuz etmiş olarak görüyoruz.

1.2. Etik Bir Özne Olarak İnsan

Aristoteles insanın en büyük amacını mutluluk olarak belirlemektedir. Bu nedenle onun etik kavrayışı "*eudaimonist*" bir etik kavrayışını temsil eder. O; her sanat, her araştırma, her eylem ve her tercihin iyiyi arzuladığının düşünüldüğünü, bu nedenle de iyinin her insanın eyleminin arzuladığı şey olarak görüldüğünü ifade eder. Amaçların birbirinden farklı olduğunu dile getiren Aristoteles, bunlardan bazılarının etkinliklerin kendileri, bazılarının ise etkinliklerden ayrı eserler olduklarının belirtir. O, amaçları eylemlerden ayrı eserler olanlarda, eserlerin etkinliklerden daha iyi olduğunu savunur. Eylemler, sanatlar ve bilimler çok fazla olduğu için amaçların da çok fazla olduğunu düşünen Aristoteles, tıbbın amacının sağlık, gemiciliğin amacının gemi, askerliğin amacının zafer, ekonominin amacının ise zenginlik olduğunu ifade eder. O, tür olanların hepsinin de belirli bir uğraş alanı altında yer aldığını; yani nasıl gem sanatı ile binicilik araçlarına ilişkin sanatlar biniciliğin altında, binicilik ve askerliğe ilişkin tüm eylemler de askerliğin altında yer alırsa; buna benzer şekilde diğer türlerin de başka sanatların altında yer alacağını belirtir. Ayrıca o, bunların hepsinde baş sanat olanların amaçlarının, onların altında olanların amaçlarına tercih edilecek amaçlar olduğunu; çünkü bu amaçlar uğruna bu sanatların peşinden gidildiğini ifade eder. Ona göre etkinliklerin kendilerinin

eylemlerin amaçları olması ya da amaçların etkinliklerden ayrı, başka şeyler olması bu durumu değiştirmez (2014b: 9; 1094a). O, ayrıca canlılar içerisinde yalnızca insanların bazı eylemlerin ilkesi ve başlangıcı olduğunu; öteki canlıların hiçbirinin eylemde bulunduğunu söyleyemeyeceğimizi düşünür (Aristoteles, 2015a: 32). Aristoteles, burada insanları eyleme aşamasına geçiren bir amacın olduğunu ve bu amacın da “iyi” olduğunu vurgulamak istemektedir. Ayrıca onun söylemlerinde daha önce de gördüğümüz gibi burada da onun insanı canlılar arasında üstün bir konuma oturttuğu açıktır.

Aristoteles, yapılanlarda kendisi için istediğimiz ve başka şeyleri de onun için istediğimiz bir amaç varsa; ayrıca her şeyi başka bir şey için tercih etmiyorsa, böyle bir amacın iyi hatta en iyi olacağının açık olduğunu ifade eder. Bu nedenle o, iyinin bilgisinin yaşam için büyük bir önem taşıdığını savunur. Bu kadar bizim için önemli olan bu bilginin (iyinin bilgisi) de ne olduğunu, hangi bilim ya da uğraş alanının işi olduğunu açıklamak gerektiğini ifade eden Aristoteles, bu bilginin en önemli ve en başta gelen bilim olan siyaset biliminin kapsamına girdiğini dile getirir. Çünkü o siyasetin kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğunu, hangilerini kimlerin ne kadar öğrenmesi gerektiğini belirleyen bilim olduğunu ifade eder. Ayrıca askerlik, ekonomi, retorik gibi en çok değer verilen uğraşların da onun altında yer aldığını, başka pratik bilimleri de kullandığına ve neler yapıp nelerden kaçınmak gerektiği konusunda yasalar koyduğuna bakılırsa, onun amacının ötekilerin amaçlarını da kapsaması gerektiğini ifade eden Aristoteles, bu amacın da “*insan için iyi olan*” olduğunu belirtir. Ona göre bu bir kent ve bir insan için aynı şeydir. Bu nedenle de kent için olanını hem elde etmenin hem de korumanın daha önemli ve amaca daha uygun olduğunu savunur. Çünkü onun bir tek kişi için de istenen bir şey olduğunu; ancak söz konusu olan kentler olursa bunun daha güzel ve tanrısal olduğunu ifade eder (2014b:9-10; 1094a-1094b). Bett, inceleyeceğimiz diğer filozof olan Nietzsche'nin de Aristoteles'in merkezi bir konumda olduğunu ve onu Yunan etiğinin mutluluğu ele alışını anlamada kilit bir isim olarak düşündüğünü belirtir (2005: 54). Sonuç olarak Aristoteles, insan eylemlerinin amacı olan “en yüksek iyi”nin, pratik bilimlerin en iyisi olan siyasetin uğraş kapsamı içerisine girdiğini belirtir. Yani o siyaseti insanları en yüksek iyiye vardırma amacında olan bir bilim olarak düşünür.

Aristoteles, bunları belirledikten sonra siyasetin arzuladığı şeyin; yani tüm yapılabilecek iyilerin en ucundaki şeyin ne olduğunu belirlemek gerektiğini düşünür. Bunun mutluluk (*eudaimonia*) olduğu konusunda sıradan ya da seçkin olsun fark

etmeksizin birçok kişinin uzlaştığını ifade eden Aristoteles, bunların iyi yaşamayı ve iyi durumda olmayı mutlu olmakla bir tuttuklarını dile getirir (2014b: 11;1095a). Çankaya da *eudaimonia*'nın Aristoteles düşüncesinde mükemmel yaşamla aynı şeye karşılık geldiğini vurgular (2016: 208). Aristoteles, mutluluğun ne olduğu konusunda ise bir fikir ayrılığı olduğunu, kiminin hazzı, kiminin zenginliği, kimilerinin de başka şeyleri mutluluk olarak belirlediğini ifade eder. Bu ortaya çıkan çeşitli mutluluk ifadelerinden yola çıkan Aristoteles, mutluluğun yaşam biçimleriyle bir ilişkisi olmasının akla uygun olduğunu dile getirir ve yaşam biçimlerini incelemeye geçer. Ona göre belli başlı üç yaşam biçimi vardır. O, ilk olarak kaba saba insanların mutluluğun hazda olduğunu düşündüğünü ve bir haz yaşamı ileri sürdüklerini ifade eder. İkinci olarak siyaset yaşamından bahseden Aristoteles, bu yaşam biçiminde yönetilen kesimin evcil hayvanların yaşamını seçmekle büsbütün köle gibi göründüklerini; iktidardaki kesimin ise kendini onurlu insan olarak düşündüklerini ifade eder. Ancak onurun onurlandırılardan çok onurlandırana bağlı olduğunu dile getirir. Bu nedenle bunların kendilerini iyi olduklarına inandırmak için sürekli onur peşinde koştuklarını ifade eder. Üçüncü olarak ise *teoria* yaşamını ele alır, bu yaşam türü doğası gereği akla sahip olan, düşünceye dayalı bireyin kendini yetkinleştirmesine odaklanan bir filozofun yaşam biçimidir ve Aristoteles ideal yaşam biçimi olarak bunu belirler (2014b: 12-13; 1095b-1096a). Aristoteles'in insanı incelerken onu belli bir doğayla inceleyip özcü bir yaklaşımla ele aldığı açıktır. Çağdaş Aristotelesçilerden olan Martha Nussbaum da Aristoteles'in özcü yaklaşımını, insanın işlevleri ve yaşamın kendisiyle ilgili olduğu için diğer özcü yaklaşımlardan farklılık arz ettiğini dile getirir (Erkızan, 2016: 175). Bu doğrultuda Aristoteles insanın işlevi itibarıyla ideal yaşamının, somut olayları içeren bir yaşamdan ziyade soyut düşünsel süreçlere dayanan bir yaşam olduğunu vurgulamaktadır. Yani o insanın ancak düşünsel yönüyle yetkinleşebileceğine inanmaktadır.

Bahse konu olan bu belirlenimlerinden sonra en yüksek iyinin ne olduğunu bulmaya çalışan Aristoteles, bunun değişik eylem ve sanatlarda değişik bir şeymiş gibi göründüğünü ifade eder. Örneğin tıpta sağlık, askerlikte utku, mimarlıkta ev, başka alanlarda da bir başka şey olacağını; ancak her tercihte ise amaç olduğunu dile getirir; çünkü herkesin öteki şeyleri onun uğruna yaptığı bir şey olduğunu düşünür. Bu bağlamda Aristoteles, bütün yapılanların bir amacı varsa, bu yapılanın iyi olacağını savunur. Amaçlar çok fazla olduğundan, bunlardan da bazılarını bir başka şeyden ötürü tercih

ettiğimizden dolayı bu amaçların hepsinin kendilerinin amaç olmadığını düşünür. En iyiyi ise kendisi amaç olan bir şey olarak gören Aristoteles, kendisi amaç olan tek bir şey varsa bunun aradığımız şey olacağını dile getirir. Ona göre kendisi için aranan, başka bir şey için aranandan; hiçbir zaman başka bir şey için tercih edilmeyen de hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha fazla amaçtır. Ayrıca hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilen şeyin ise sadece kendisi amaçtır. O, en çok mutluluğun böyle bir şey olarak düşünüldüğünü; çünkü onun hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih edildiğini aktarır. Ancak onur haz ve diğer erdemleri hem kendileri için hem de mutluluk uğruna tercih ettiğimizi, yani onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ettiğimizi aktarır (2014b: 16-17; 1097a-1097b). Aristoteles burada en yüksek iyiyi, sadece kendisi için istenen ve tüm eylemlerin amacı olan şey olarak belirledikten sonra; bu belirttiği özelliklere en uygun olan şeyin de mutluluk olduğunu vurgular. Hatta bazıları amaç olarak gördüğü hazzı bile fark etmeden mutluluğun aracı olarak görürler ki, hazzılar bu noktada kaldığı için, yani hazzı araç olarak göremedikleri için kaba mutluluk arayıcıları olarak eleştirilmiştir.

Mutluluğun en iyi şey olduğunu söylemede bir anlaşma olduğunu dile getiren Aristoteles, onun daha açık olarak ne olduğunu bilmek istendiğini dile getirir. İnsanın işinin ne olduğu kavranırsa mutluluğun ne olduğunu da ortaya çıkacağını savunur. İnsanın işini de akıl sahibi ve düşünen bir varlığın etkinlik yaşamı olarak belirler. Yani o insanın işini, ruhun akla uygun erkinliği olarak belirler. Bu nedenle o insansal iyiyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olarak kabul eder; eğer erdemler birden çoksa en iyi ve tam erdeme uygun olan, üstelik yaşamın sonuna kadar olan etkinliği (2014b: 17-18; 1097b-1098a). O, aynı zamanda tüm insanların mutlu olmak istediğini; bu nedenle mutluluğu oluşturan şeyleri yapıp onu yok eden şeylerden kaçınmaları gerektiğini vurgular (Aristoteles, 2015: 48). Aristoteles burada da, insanı diğer canlılardan ayıran özelliğin akıl sahibi olması ve akli sayesinde ileri düzeyde akıl yürütmelerde bulunabiliyor olması olarak belirler. Bu nedenle de ona uygun olan işin akli doğrultusunda erdemli eylemlerde bulunmak olduğunu vurgular.

Aristoteles, en iyiyi bu şekilde belirledikten sonra, iyilerin üç kısma ayrıldığını ifade eder. Bunları dış iyiler, ruhla ilgili iyiler ve bedenle ilgili iyiler olarak sıralar. Ruhla ilgili olanları da en başta ve tam anlamda iyiler olarak belirleyip eylemleri ve ruh etkinliklerini de ruhla ilgili iyiler tarafına koyduğunu ifade eder. Ona göre amacın da bazı

eylem ve etkinlik durumlarından oluştuğunu söylemek doğru olur. Böylece bu etkinlik ve eylemler dış iyilerden değil, ruhla ilgili iyilerden sayılıyorlar. Mutlu kişinin iyi yaşaması ve iyi durumda olmasının da vardığı sonuca uygun olduğunu dile getirir. Daha sonra, öncesinde ruhun erdeme uygun etkinliği olarak belirlediği mutluluğu en iyi, en güzel ve en hoş şey olarak belirler (2014b: 19-21; 1098b-1099a). Aristoteles'in mutluluğu yalnızca kendisi için istenen, kendinde ve en yüksek derecede iyi olarak gördüğü; kendisi amaç olan ve kendisinden dolayı istenen tek şey olduğu için de bütün şeylerin en iyisi olarak düşündüğü de vurgulanır (Adugit, 2006a: 13). Aristoteles'in, insanın yaşamdaki amacı olarak gördüğü mutluluğa en güzel nitelermeleri yüklediği görülmektedir. Bu kadar güzel nitelermeleri kendinde barındıran mutluluğun insanın ulaşmak istenen temel hedef olarak belirlenmesi de şaşılacak bir şey değildir.

Aristoteles, insanın mutlu olabilmesi için erdemli eylemlerin yanı sıra yeterli ölçüde dış iyilerin de olması gerektiğini düşünür; çünkü ona göre yaşamak için yeterli bazı destekler olmadan iyi eylemlerde bulunmak çok da mümkün değildir. Ona göre dostlar, zenginlik, siyasal güç gibi dış iyilerle pek çok şey yapılabileceği gibi bu türden dış iyilerin eksikliği insanın mutsuzluğuna yol açar. Öyle ki çok çirkin olan, iyi soydan gelmeyen ya da çok kötü çocukları olan birinin mutlu olabileceğini düşünmez. Sonuç olarak o, bir insana mutlu diyebilmemiz için hem erdemlin tamamı hem de yaşamın tamamının gerekli olduğunu düşünür (2014b: 21-22; 1099b-1100a). Aristoteles, her ne kadar Politika'da insanı mutluluğa götüren yolun erdemli eylemlerden geçtiğini ve insanın dışsal şeylerden dolayı değil de kendisinin doğası gereği sahip olduğu yapıdan dolayı mutlu olduğunu söylese de görüldüğü üzere bunun tek başına yeterli olmadığını düşünür. Yani onun düşüncesinde mutluluk ancak erdemli eylemler ve yeteri orandaki dış iyilerin birlikteliği sonucunda ortaya çıkabilmektedir. Öyleyse erdemler mutluluk için gerekli ama yeterli olmayan dayanaklar olarak yorumlanabilir.

Aristoteles, bu belirlemelerden sonra insanı yaşadığı süre içerisinde mi yoksa yaşamının sonunda mı mutlu saymak gerektiğini incelemeye geçer. O, bir ölü içinde yaşayıp da farkında olmayan biri için olduğu gibi iyi ve kötü şeylerin olduğunun düşünüldüğünü ifade eder. Bunlara örnek olarak da onurlar, onursuzluklar, çocuklarının ya da torunlarının iyi durumda olmaları veya talihsizliklerinin verilebileceğini bildirir. Aristoteles, burada bir hata olduğunu, çünkü bu söze göre yaşlılığına kadar mutlu bir şekilde yaşamış ve ölmüş birinin, torunlarıyla ilgili bir sürü değişiklik olabileceğini dile

getirir. Yani torunlarının kiminin iyi olabileceğini, kiminin layık olduğu yaşamı yaşarken kiminin ise hak ettiğinden çok daha kötü bir yaşam sürebileceğini ifade eder. Ona göre bu torunlarla birlikte ölü de değişseydi, ölü bazen sefil bazen mutlu olacaktı. Bu durumun da çok saçma olacağını düşünür. Ancak o torunların durumunun ana babaların durumunu belli bir süre etkileyebileceğini de düşünür (2014b: 23; 1100a). Sonuç olarak o insanlar öldükten sonra mutluluklarının çocuklarının ve torunlarının durumlarına göre değişmeyeceğini savunur.

Bu belirlemelerinden sonra baştaki soruya geri dönen Aristoteles, bir insana mutlu diyebilmemiz için sonunu görmemiz gerekiyorsa; sık sık talih değişiklikleri olduğundan yaşayanlara mutlu demek istemediğimiz için, bir insan hakkında mutlu olduğu sırada mutludur diyemeyeceksek bu durum saçma olmaz mı diye sorar. O, talihin cilvelerine uyarsak, aynı insana sık sık bir mutlu bir mutsuz dememiz gerekeceğini; mutlu kişiyi bir bukalemun gibi temelleri çürük bir yapı gibi göstermemiz gerekeceğini dile getirir. Durumun böyle olabileceğini belirten Aristoteles, bu sefer de talihin cilvelerini izlemenin doğru olup olmayacağını araştırmaya koyulur; çünkü ona göre mutlu ya da mutsuz olmak bunlara bağlı değildir. Ama daha önce belirttiği gibi insanın yaşamının bunları da gerektirdiğini; mutluluk için önemli olanın, erdeme uygun etkinlikler olduğunu, erdeme aykırı etkinliklerin ise mutluluğun tersini yaratacağını ifade eder (2014b: 23-24; 1100a-1100b).

Aristoteles'e göre insanlar yapmış oldukları hiçbir işte erdeme uygun etkinlikler konusunda olduğu kadar emin değildir. Ona göre bunun nedeni mutlu kişilerin en çok ve en sürekli şekilde bu etkinlikler içinde yaşamalarıdır. Aynı şekilde bunların unutulmamasının nedenini de buna bağlar. Yani insanlar sadece bir kereliğine bu erdemlere başvuramazlar. Benzer durumlarda yine benzer erdemlere yönelirler ki, bu o erdemlerin onların karakteri haline geldiğini gösterir. Sonuç olarak ona göre mutlu kişi, yaşam boyu mutlu olacak, hep ve herkesten çok erdeme uygun olan şeyleri yapacak ve görecektir, talihin cilvelerine de en iyi ve en uygun şekilde katlanacak, gerçekten iyi ve dört dörtlük bir kişi olacak. Talihin getirdiklerinin de önemli önemsiz pek çok şey olduğunu dile getiren Aristoteles, küçük talihsizliklerin mutlu kişinin yaşamının yönünü değiştirmeyeceğini, birçok büyük talihliliğin ise yaşamını daha kutlu kılacağını ifade eder. Paralel olarak talihsizliklerin ise mutluluğu bozacağını, acılar getirip pek çok etkinliğe engel olacağını düşünür. Öyle ki böyle durumlarda bile kişinin,

vurdumduymazlıktan değil, soylu ve yüce gönüllü oldukları için pek çok önemli talihsizliğe göğüs gerdiği için mutluluğundan bir şey eksilmeyeceğini düşünür. Sonuç olarak o, yaşamda önemli olanın etkinlikler olduğunu düşündüğü için, mutlu kişilerin hiçbir zaman sefil olamayacağını; çünkü bunların hiçbir zaman nefret uyandıran, kötü bir şey yapmayacaklarını düşünür. Ayrıca ona göre mutlu kişi kılıktan kılığa giren kolay değişen bir kişi de değildir; ne mutluluk ne de başına gelen talihsizlikler onun durumunu değiştirmez. Sadece çok ve büyük talihsizliklerin onun durumunu değiştirebileceğini düşünür. Böyle durumlarda da mutlu kişinin kısa zamanda değişip yeniden mutlu olamayacağını; olabilse bile bunun uzun bir zaman sonra büyük ve güzel işler başarması sonucu olabileceğini düşünür. Sonuç olarak Aristoteles, kısa bir süre için değil, yaşam boyu amacını kendinde taşıyan erdeme göre etkinlikte bulunan ve dış iyilere de yeterince sahip olup bu şekilde yaşamış ve bu şekilde ölecek olan kişiye mutlu insan denilmesinin uygun olacağını dile getirir (2014b: 24-25; 1100b-1101a). Aristoteles burada erdemli eylemlerde bulunan mutlu kişinin, ufak talihsizliklerle mutluluğunun bozulamayacağını, karşısına çıkabilecek olumsuz durumların kolay kolay onun mutluluğunu bozamayacağını düşünür.

Mutluluğu, ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği olarak belirleyen Aristoteles, erdem konusu incelendiği takdirde onun daha iyi anlaşılacağını düşünür. O, siyaset adamının mutluluk konusuyla özellikle uğraştığının düşünüldüğünü belirtir; çünkü siyaset adamının yurttaşları iyi kılmayı ve yasalara uyan kişiler yapmayı hedeflediğini savunur. Bundan dolayı insani erdemini araştırılması gerektiğini dile getiren Aristoteles, insani erdemini beden değil, ruhun erdemi olduğunu ifade eder. Bu nedenle de siyaset adamının ruh konusunu bilmesi ve bu konuyu ele alması gerektiğini savunur. Ruhun akıldan yoksun ve akıl sahibi olan yan olmak üzere iki bölüme ayrıldığını düşünen Aristoteles, akıl sahibi yanın da biri asıl ve kendisi akıl sahibi olan diğeri aklın emirlerini uygulayan yan olmak üzere yine iki bölüme ayrıldığını düşünür. Buna paralel olarak erdemlerin de akıl sahibi yanın asıl bölümüyle ilgili olanlarına düşünce erdemleri, akıl sahibi yanın emirleri uygulayan kısmıyla ilgili olan erdemlere ise karakter erdemleri adını verir (2014b: 27-29; 1102a-1103a).

Öncelikle karakter erdemlerini incelemeye geçen Aristoteles, ilk olarak bunların hiçbirinin insanlarda doğa vergisi olarak bulunmadığını belirtir. Ona göre erdemleri insanlar ne doğal olarak ne de doğaya aykırı şekilde edinirler, o insanların erdemleri

edinebilecek doğal bir potansiyelinin olduğunu vurgular ve alışkanlıkla da bu erdemleri tam olarak geliştirebildiğimizden bahseder. Yani erdemlerin olanaklarını daha önce taşıdığımızı, sonrasında etkinliklerini gerçekleştirdiğimizi ifade eder (Aristoteles, 2014b: 30; 1103b).

Aristoteles'e göre erdemler tercihe ilişkin bir huydur. O, erdemın akıl tarafından, akklı başında insanın belirleyiciliğiyle belirlenen insani durumlarla ilgili orta olanda bulunma huyu olduğunu düşünür. Bu ortanın biri aşırılık, öteki eksiklik olan iki kötülüğün ortası olduğunu ve kötülüğün etkilenimlerde ve eylemlerde gerekenden aşırısı ya da eksigi, erdemın ise ortayı bulma ve tercih etme olduğunu dile getirir. Daha sonra isteyerek ve istemeyerek yapılanı belirleme konusunun erdem konusunda araştırma yapanlar için gerekli olduğunu ifade eder. Ona göre insanların zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yaptıkları şeyler, istemeyerek yaptığı şeylerdir. Başlangıcı yapanın ya da maruz kalan insanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapan ya da maruz kalan kişinin hiç payı olmadan yapılan şeylerin de zorla yapılan şeyler olduğunu ifade eder. Ayrıca ona göre eylemlerin isteyerek mi yoksa istemeyerek mi yapıldığı, yapıldığı ana bakılarak belirlenmelidir. Aristoteles, zorla yapılan eylemi ise başlangıcı eylemi yapan kişinin dışında bulunan eylemler olarak belirlemektedir (2014b:37-45; 1107a-1110b). Burada bir kişinin yapılan eylemin sorumluluğunu üstlenebilmesi için, o eylemi herhangi bir baskı altında olmadan tercih edip isteyerek yapmasının gerektiğinin altı çizilmektedir. Bu onun ahlaki davranışlar için özgürlüğü en temel şart olarak gördüğünü gösterir.

Aristoteles'e göre bilgisizlikten yapılan eylemler ise tümüyle istenerek yapılan eylemler değildir. Bunlardan üzüntü ve pişmanlık oluşturan eylemler istenmeyerek yapılan olarak düşünülmelidir. O, bilgisizlikten dolayı bir şey yapan ve bundan tedirgin olmayan insanın bu eylemi isteyerek yapmadığını; ama üzüntü de duymadığına göre istemeyerek de yaptığını söylemenin mümkün olamayacağını ifade eder. Bu bağlamda o, bilgisizlikten dolayı bir şey yapanlardan pişman olanların istemeyerek yaptıklarını, pişman olmayanların ise isteyerek yapmadıklarını söylememizin doğru olacağını aktarır. Ona göre bilgisizlikten dolayı bir şeyi yapmak ile bilmeden yapmak da birbirinden farklı şeylerdir. Örneğin sarhoş ya da öfkelenmiş birinin yaptıklarının bilgisizlikten kaynaklanmadığını düşünen Aristoteles, yaptıklarını bilmeden yaptığını savunur. Sonuç olarak o, zorla ya da bilgisizlikten dolayı yapılan eylemleri istemeyerek yapılan eylemler olarak belirlerken, eylemin başlangıcı, eylemin koşullarının tek tek bilen kişide olduğu

zaman yapılan eylemleri ise isteyerek yapılan eylemler olarak belirler. (2014b: 45-46; 1110b-1111a). Buradan Aristoteles'in insanların herhangi bir eylemin sorumluluğunu üstlenebilmesi için, yaptıkları eylemleri isteyerek yapmalarını şart koştüğünü söylememiz mümkündür.

Aristoteles, insanların isteyerek ve istemeyerek eylemde bulunma durumlarını inceledikten sonra, onların tercih (*proairesis*) durumlarıyla ilgili analizlerde bulunur. Ona göre tercih, isteyerek yapılan bir şey olmakla birlikte isteyerek yapılan eylemle aynı şey değildir. O, isteyerek yapılan eylemin daha kapsamlı olduğunu düşünür. Öyle ki isteyerek eylemde bulunmanın çocuklarda ve hayvanlarda da görüldüğünü ama tercihin görülmediğini dile getirir. O, birdenbire yapılan eylemlere de isteyerek yapılan eylem dendiğini; fakat bu eylemlerin tercihe göre yapılmadığını savunur. Aristoteles'e göre akıl sahibi olmayanlarda tercih söz konusu değildir. O, tercihin arzu, tutku, isteme ya da bir çeşit sanı olduğunu düşünenlerin doğru söylemediklerini düşünür. Ona göre kendine egemen olmayan kişi tercihle değil, arzuyla davranır; kendine egemen olan kişi ise tam tersi şekilde arzuyla değil, tercihle davranır. Tutkunun ise tercihle daha da az ilgili olduğunu düşünür; çünkü tutku sonucunda yapılan eylemlerin tercihle en az ilgili olduğunu ifade eder. Sonuç olarak o tercihi, gerçekleşmesi elimizde olan şeylere dair enine boyuna düşünülmüş arzu olarak ifade eder (2014b: 48-52; 1111b-1113a). Durak da Aristoteles'in nefesine hâkim olan insanın, arzularının kötü olduğunu bildiğini ve aklın bildirdiği doğrultuda davranarak arzularının peşinden gitmediğini düşündüğünü aktarır (2009: 112). Burada daha önce bir eylemin sorumluluğunu kişinin bu eylemi isteyerek yapması koşuluna bağlayan Aristoteles, yine buna benzer şekilde ancak kişisel tercihin söz konusu olduğu eylemlerin sorumluluğunu üstlenebileceğimizi vurgulamaktadır. Yani onun düşüncesinde kişisel sorumluluk isteme ve tercihi gerektirmektedir.

Erdemlerle ilişkili olan bu tür kavramları inceleyen Aristoteles, erdemlerin isteyerek yapıldıklarını, orta olmalar olduklarını, onları oluşturan eylemleri yapmayı sağlayan huylar olduklarını ve sağ aklın emirlerine uygun olduklarını belirtir. Erdemlerle ilgili bu ortak noktaları belirleyen Aristoteles, daha sonra erdemleri tek tek inceleme aşamasına geçer. Erdemleri karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles, öncelikle karakter erdemlerini ele alır. Cesareti ele alan Aristoteles, onun korkular ve cüretlerle ilgili bir orta olma olduğunu ifade eder. Ona göre insanlar kötülüklerden korkarlar ve bu kötülüklerin bazılarında korkmanın güzel, korkmamanın

ise çirkin olduğunu belirtir. Buna örnek olarak da kötü ünden korkmamayı veren Aristoteles, kötü ünden korkan kişinin erdemli ve duyarlı bir kişi, korkmayan kişinin ise utanmaz bir kişi olduğunu belirtir. Daha sonra korkutucu şeylerin hangileri konusunda yiğit olduğunu araştırmaya koyulan Aristoteles, en korkutucu şeyin ölüm olduğunu; çünkü ölümün son olduğunu ve ölmüş biri için o ölümden sonra hiçbir şeyin iyi ya da kötü görünmediğini dile getirir. O, yiğit kişinin her durumdaki ölümle de ilgili görünmediğini, örneğin denizden ya da hastalıklardan kaynaklanan ölümlerin yiğitlikle bir ilgisi olmadığını belirtir. Ona göre savaşta ölümler en güzel durumdaki ölümlerdir ve yiğitlik bununla ilgilidir. Buradan yola çıkarak Aristoteles, yiğit kişiyi güzel bir ölüm karşısında ve ölümle burun buruna geldiğinde korku duymayan kişiler şeklinde ifade eder. Sonuç olarak yiğit kişiyi, korkulması gereken şeylerden gerekli nedenlerden dolayı, gerektiği şekilde ve gerektiği zaman korkan; cesaret edilmesi gereken şeyleri de yapmaya cesaret eden kişi olarak belirler. Çünkü ona göre yiğit kişi, kendine yakışan ve aklın gösterdiği şekilde etkilenip eylemde bulunur. Yiğit kişiyi bu şekilde belirleyen Aristoteles, korkulacak şeylerde korkmamakta aşırıya kaçan kişinin ise cüretli kişi olduğunu belirtir. Ona göre cüretli kişi, şarlatan ve yiğitlik taslayan biridir; çünkü o, korkulacak şeyler konusunda yiğit kişi nasılsa öyle görünmek ister. Bundan dolayı Aristoteles, bunları yalancı pehlivanlar olarak isimlendirir. Öyle ki bunların yapabildikleri şeylere cüret gösterip, korkulacak şeyler karşısında ise dayanamadıklarını ifade eder. Ona göre korkmakta aşırıya kaçan ise korkaktır; çünkü o gerekmeyen şeylerden gerekmediği şekilde korkar.(2014b: 56-59; 1115a-1116a).

Aslında Aristoteles'in yiğitlik erdemiyle ilgili ortaya koyduğu tutum, tüm erdemleri belirlerken ortaya koyacağı tavırla aynıdır. O, nasıl yiğit kişiyi gereken şeylerden korkup gerekmeyen şeylerden korkmayan kişi olarak betimleyip, yiğit kişinin bu gereklilik eksenindeki eylemini orta olan eylem olarak belirlediyse; diğer erdemleri de aynı şekilde belirleyecektir. Yani ona göre erdem olan, orta olan eylem aslında duruma göre yapılması gerekli olan eylemdir. Yani şartlar korkmayı gerektirdiğinde orta olan eylem korkmak olabilirken, şartlar korkmamayı gerektirdiğinde orta olan eylem korkmamak olmamaktadır. Bu bağlamda sabit bir orta olan eylemden bahsetmemiz mümkün değildir. Çünkü cesaret her tek tek duruma göre matematiksel olmayan bir orta takip etmeyi gerektirir; bir durumda aşırılıklardan birine, diğer durumda diğerine daha yakın olabilir.

Yiğitlik erdemini bu şekilde inceleyen Aristoteles, daha sonra ölçülülük erdemini incelemeye geçer. Ona göre ölçülülük bedensel hazlar konusunda bir orta değildir. Aristoteles, haz düşkünlüğünün öteki hayvanlarla da ortak olan bedensel hazlarla ilgili olduğunu, bundan dolayı da kölece ve hayvansal görüldüğünü ileri sürer. Ona göre haz düşkünlüğü, yemede, içmede ve cinsellikte dokunma yoluyla elde edilen hazlardan keyif alırlar. Aristoteles, haz düşkünlüğünün hoş şeylerin tümünü ya da en hoş olanları arzuladığını, bundan dolayı da hem bunlara ulaşamadığında hem de bunları arzu ettiğinde acı çektiğini dile getirir; çünkü o arzuyla acının birliktelik içerisinde olduğunu savunur. O, hazları duymada geri kalan ya da hazlardan gerekenden az hoşlanan insanların pek olmadığını; çünkü bu tür bir duyarsızlık durumunun insana özgü olmadığını, bu nedenle de böyle insanlar için bir ad konmadığını dile getirir. Ölçülü kişinin ise hazlar konusunda ortayı bulduğunu; öyle ki onun haz düşkünlüğü kişinin haz aldığı birçok şeyden hoşlanmadığını, hoşlanılmaması gereken şeylerden de hoşlanmayan bir kişi olduğunu belirtir. Ayrıca o ölçülü kişinin, sağlık ve güçlülükle ilgili olan hazları ise, ölçülü bir şekilde gerektiği gibi arzuladığını, diğer hoş şeyleri de bunlara engel olmadığı, güzele aykırı olmadığı ve olanaklarını aşmadığı takdirde arzulanacağını ifade eder. Ona göre ölçülü kişinin arzulanması yanının aklıyla uygunluk içerisinde olması gerekir. O, ölçülü kişinin gerekenleri, gerektiği şekilde, gerektiği zaman arzu ettiğini; aklın da aynısına buyurduğunu savunur (2014b: 63-68; 117b-1119b). Görüldüğü üzere, yiğitlik erdeminde olduğu gibi ölçülülük erdeminde de temel prensip, gerektiği zaman gereken eylemde bulunmaktır ve erdemde bu eylemin tam kendisidir.

Ölçülülükten sonra cömertliği incelemeye geçen Aristoteles, cömertliğin mal mülk konusunda bir orta olma olduğunu, cömert kişinin mal alıp vermede daha çok da verme konusunda övülen bir kişi olduğunu belirtir. Aristoteles mal derken değeri para ile ölçülen her şeyi kast etmektedir. Ona göre savurganlık ve cimrilik mal konusunda aşırılık ve eksikliklerdir. Cimriliğin mal konusunda gerekenden çok titizlenenler için, savurganlığın ise daha farklı isimlerle nitelendirildiğini; hem kendini tutamaz kişilere hem de haz düşkünlüğünde fazla para harcayan hovarda kişiler için savurgan dendiğini ifade eder. Bundan dolayı bunların bizim anladığımız savurgandan daha aşağı kişiler olduğunun düşünüldüğünü belirtir; çünkü o, bunların birçok kötülüğü birden taşıdıklarını; ama uygun bir şekilde adlandırılmadıklarını savunur. Öyle ki savurgan kişinin tek bir kötülüğe sahip olmasının beklendiğini, bunun da servetini saçıp savurmak olduğunu dile getirir.

Savurgan deyince anlamamız gerekenin bu olması gerektiğini vurgular. Ona göre zenginliği en iyi kullanan kişi mal mülk konusunda erdeme sahip olan kişi olup, cömert kişinin böyle bir kişi olduğunu savunur. O, cömert kişinin özelliğinin gereken yerden almak ya da gerekmeyen yerden almamaktan çok, gereken yere vermek olduğunu düşünür; çünkü o, erdemin özelliğinin iyilik görmekten çok, iyilik yapmak ve çirkin şeyler yapmaktan çok güzel şeyler yapmak olduğunu düşünür. O, vermeyi iyilik yapmanın, güzel şeyler yapmanın izlediğini; almanın ise iyilik görmeyi ya da kötü davranmamayı izlediğini belirtir. Şükranın ise almayan için değil veren için duyulan bir duygu olduğunu dile getirir. Ona göre almamak vermekten daha kolaydır; öyle ki kendimize ait şeyleri vermemeye, başkasınınkini almamaktan daha yatkın olduğumuzu savunur. O, verenlere cömert dendiğini, almayanların ise cömertlik açısından övülmezlerse dahi adalet bakımından övüldüklerini, alanların ise hiçbir şekilde övülmediğini belirtir. Erdemleri bakımından en çok sevilenlerin cömertler olduğunu; çünkü onların yararlı olduğunu ve yararlı olanın da verme olduğunu düşünür. Ona göre cömert kişi gereken şeyler için, gerektiği kadar verecek ve harcayacaktır. Aynı şekilde gerektiği yerden, gerektiği kadar da hoşlanarak alacaktır; çünkü o erdemin hem alma hem de verme konusunda orta olma olduğunu belirtir ve cömert kişinin her ikisini de gerektiği gibi yapmasının uygun olduğunu düşünür (2014b: 68-71; 119b-1121a). Aristoteles, cömert kişiyi günümüzdeki cömert kişi algısından daha farklı olarak ele almaktadır. Günümüzde cömert kişi malını mülkünü etrafıyla paylaşabilen kişi olarak algılanırken, Aristoteles cömert kişinin sadece bu yönünü değil almayı da bilen bir kişi olması gerektiğini de belirtir. Yani onun için cömert kişi gerektiği zaman vermesini, gerektiği zaman da almasını bilen kişidir.

Cömertlikten sonra ihtişamı incelemeye geçen Aristoteles, ihtişamın cömertlik gibi mal mülk konusunda bir erdem olduğunu; ancak cömertlik gibi mal mülk konusundaki tüm eylemleri değil, yalnızca büyük harcamalarla ilgili olan eylemleri kapsadığını belirtir. O, bu eylemlerin büyüklük bakımından cömertlik erdemini aştığını, öyle ki ihtişam erdeminin adından da anlaşılacağı üzere, adına yakışan büyük harcamalar için kullanıldığını ifade eder. Aristoteles'e göre küçük şeylerde ya da ölçülü şeylerde değere uygun olarak harcayana değil; büyük şeylerde değere uygun şekilde harcayan kişiye muhteşem denir. Öyle ki o muhteşem kişinin cömert olduğunu; fakat cömert kişinin mutlaka muhteşem olmadığını belirtir. Aristoteles, bu huyun eksikliğine eli sıkılık,

aşırılığına ise gösteriş budalalığı dendiğini dile getirir. Ona göre muhteşem insan bir uzman gibidir ve yakışan harcamayı bilip zevkle büyük harcamalar yapabilir. Aristoteles, muhteşem kişinin ne kadar ve nasıl daha az harcayacağından çok, nasıl en güzel ve en yakışır şekilde harcayacağına odaklandığını düşünür. O, bu türden harcamaların kendi sağladıkları ya da atalarından veya yakınlarından edindikleri olanaklara sahip insanlara, soylu insanlara, ünlü insanlara ve bu gibi kişilere yakışacağını; çünkü bu kişilerin büyüklüğü ve itibarı olduğunu düşünür. Muhteşem denen kişilerin de bu kişilerin arasında olabileceğini ekler. İhtişam denen harcamaların da bu kişilerin yaptığı harcamalarda söz konusu olduğunu ve böyle harcamaların özel hayatta bir kez olan düğün gibi konularda, bütün kentin veya itibarlı kişilerin ilgilendiği konularda, yabancı misafir kabul etmeyolcu etme konularında, hediye verme konularında ve değiş tokuş konularında söz konusu olabileceğini dile getirir. Çünkü o muhteşem kişinin kendisine değil, kamu işlerine bol harcayan bir kişi olduğunu düşünür (2014b: 74-76; 1122a-1123a). Burada da yine erdem olan ihtişamın yapılan her türlü büyük harcama değil, gerektiği zaman gereken şekilde yapılmış olan harcama olduğu vurgulanmaktadır.

İhtişamdan sonra, yüce gönüllük erdemini incelemeye geçen Aristoteles, yüce gönüllülüğün de adından anlaşılacağı üzere büyük şeylerle ilgili olduğunu ve bu huyla huya sahip insanı araştırmak arasında bir fark olmadığını dile getirir. Ona göre yüce gönüllü kişi, kendisinin büyük şeylere lâyık olduğunu düşünen ve gerçekten buna lâyık olan kişidir. O, lâyık olmadığı halde böyle düşünen kişinin aptal olduğunu, erdemli kişilerden hiçbirinin ise aptal ya da düşüncesiz olamayacağını düşünür. Küçük şeylere lâyık olan ve kendini böyle gören kişilerin ise ölçülü kişiler olduğunu düşünür. O, lâyık olmadığı halde kendini büyük şeylere lâyık gören kişilerin ise kendini beğenmiş kişiler olduğunu; ama lâyık olduğundan daha az şeylere kendini lâyık görenlerin ise pısrık kişiler olduğunu dile getirir. Aristoteles, yüce gönüllünün büyüklük bakımından uçta, gereken bakımından ise orta olan olduğunu düşünür; çünkü lâyık olduğu şeye kendini lâyık gördüğünü belirtir. Ötekilerin ise ya aşırıya kaçtığını ya da eksik kaldığını iler sürer. Aristoteles ayrıca yüce gönüllü kendini lâyık gördüğü şeyin hak ettiği şekilde onurlandırılmak olduğunu belirtir; çünkü ona göre onur dış iyilerin en güzeldir. Sonuç olarak o, yüce gönüllü kişinin onur ve onursuzluklar konusunda gerektiği gibi olan kişi olduğunu savunur (2014b:77-78; 1123b).

Aristoteles daha sonra öfke konusunu incelemeye geçer ve bu konuda orta olan kişiyi sakin kişi şeklinde ifade eder. Öfke konusundaki erdem in orta durumuna sakinlik adının verildiğini belirten Aristoteles, aşırı ve eksik uçların hiçbirinin bir adının olmadığını dile getirir; ancak o, sakinliğin adsız olan eksikliğe doğru kaydığını, aşırı olan uca da öfkeli olabileceğini dile getirir. O, gereken şeylerde ve gereken kişilere karşı, gerektiği şekilde, gerektiği zaman ve gereken süre dâhilinde öfkelenen kişinin övülmesi gerektiğini ve sakin kişinin böyle bir kişi olması gerektiğini savunur. O, sakin kişinin dingin olmak, duygulanımlar tarafından sürüklenmemek, aklın gösterdiği şeylere ve aklın gösterdiği süre içinde öfkelenmek isteyeceğini ifade eder. Ayrıca gereken şeylere öfkelenmeyen kişiler ve gerekmediği şekilde, gerekmediği zaman ve gerekmeyen kişilere öfkelenen kişilerin aptal gibi göründüklerini ileri sürer. Öyle ki bunların öfkelenmediği ve kendilerini savunamadıkları için duygusuz olduğu ve acı da duymadıklarının sanıldığını dile getirir. Ona göre küçük düşürülmeye katlanmak ve yakınları küçük düşürülünce bunu görmezden gelmek köleye özgü bir davranış şeklidir. Öfkeli denilen aşırılığın ise gerekmeyen kişilere, gerekmeyen şeylere ve gerekenden çok olduğunu dile getirir. O, böyle kişilerin öfkelerine egemen olamayıp hemen parladıklarını sonra çabucak sakinleştiklerini belirtir. Aristoteles, ikinci kişilerin ise öfkelerinin zor geçtiğini ve uzun süre öfkeli kaldıklarını; çünkü böyle kişilerin öfkelerini tuttuklarını, öfkelerinin ancak intikam aldıkları zaman son bulduğunu ifade eder. Onlarda öç almanın öfkeyi dindirip, acının yerini hazza bırakmasına yol açtığını savunur. Aristoteles, böyle kişilerin hem kendileri için, hem de yakınları için son derece çekilmez insanlar olduğunu düşünür. Sonuç olarak gereksiz şeylere, gereğinden çok ve uzun süre öfkelenen ve öç almadan ya da cezalandırmadan öfkeleri geçmeyen kişilere ters adam dendiğini belirtir (2014b: 82-84;1125b-1126a). Öfke konusunda orta olmayı sakinlik olarak belirleyen Aristoteles, yine günümüz sakin kişi algısından farklı olarak hem gerekmediği zamanlarda öfkelenmeyen hem de gereken zamanlarda gerektiği oranda öfkelenen kişiyi de sakin kişi olarak betimlemektedir. Oysa günümüzde sakin kişi her durum karşısında sakinliğini koruyup öfke göstermeyen bir kişidir. Bu anlamda Aristoteles'in sakin kişiyi belirlerken yine durum ve şartların gerektirdiği eylemde bulunan kişiyi ön plana çıkarmak istediğini görmemiz mümkündür.

Bu karakter erdemlerinden sonra Aristoteles, büyük önem verdiği adalet erdemini incelemeye geçer. Ona göre herkes insanların adil olanı yapan insanlar olmalarını, adil

olan eylemde bulunmalarını ve adil olan şeyler istemelerini sağlayan huyu adalet; aynı şekilde insanları haksızlık yapmaya ve haksız şeyler istemeye götüren huyu ise adaletsizlik olarak düşünüyor. Aristoteles, adaletsiz insanın birkaç türü olduğunu ve öncelikle bunların ele alınması gerektiğini düşünür. Ona göre hem yasaya uymayan insan, hem çıkarıcı insan, hem de eşitliği gözetmeyen insan adaletsiz insandır. Buradan yola çıkarak da hem yasaya uyan hem de adaleti gözetten insanın ise adaletli insan olduğu sonucuna varır. O, adaletsiz insanın çıkarıcı olduğundan ötürü iyilerle ilgilendiğini; ama bunların hepsiyle değil talihlilik ve talihsizlikle ilgili olan iyilerle ilgileneceğini aktarır. Adaletsiz insanın her zaman daha fazla olanı tercih etmediğini, kendi başlarına kötü şeyler söz konusu olduğunda daha azı da tercih ettiğini; ama daha az kötü olanın belli bir şekilde iyi olduğunu düşündüğünü, çıkarıcılık da iyiyle ilgili olduğundan böyle bir insanın aynı zamanda çıkarıcı bir insan olduğunu da düşünür. Ancak buna eşitliği gözetmeyen insan denmesinin daha uygun olacağını dile getirir; çünkü bu ismin hem çıkarıcıyı hem de adaletsiz insanı kapsadığını savunur (2014b: 90-92; 1128b-1129b). Ayrıca Erkızan Aristoteles'te adaletin politik olanla ilgili olduğunu ve her politik yapıda adaletin değiştiğini de aktarır (2012: 35). Görüldüğü üzere Aristoteles için yalnız bir adalet tanımı söz konusu değildir, o adaleti ve adaletsizliği çeşitli bölümlere ayırır. Burada özellikle dikkat çeken bir diğer unsur ise adaletsiz insanı ön plana çıkaran temel özelliğin onun egoist bir insan olması olarak belirlenmesidir.

Aristoteles, yasaya uymayan kişinin adaletsiz, yasaya uyan kişinin ise adil kişi olduğunu savunur. Ona göre yasal olan adil şeyler olup, yasaya uygun olanlar yasama sanatı tarafından belirlenenlerdir ve bunların her birinin aynı zamanda adil olduğunu da söylemek gerekir. O, yasaların herkes için konduğunu ve bu yasaların ya herkesin ortak yararını, ya en iyilerin yararını, ya erdem bakımından önde gelenlerin yararını, ya da bu tür bir başka bakımdan yararlı olan şeyi hedeflediğini belirtir. Bu da ona göre insanların hem karakterleri hem de sosyal statüleri açısından kategorize edildiğini göstermektedir. O halde iyi bu farklı insan grupları için farklı olabilmektedir. Buradan da yola çıkarak o, siyasal birlikteliklerde mutluluğu ve onun öğelerini oluşturan ya da koruyan şeylere adil şeyler dendiğini ifade eder. Ona göre adalet, kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir; ancak onun kendi başına değil bir başkasıyla ilişkide söz konusu olan bir erdem olduğunu düşünür ki adalet bu anlamda varlığın kendisiyle değil, ilişkili olduğu durumla ilgili olarak belirlenir. Bundan dolayı da adaletin erdemlerin en önemlisi olarak düşünüldüğünü

ifade eder. O, adalet erdeminin tam bir edem olduğunu; çünkü bu erdeme sahip olan kişinin yalnızca kendi kendinde değil, başkalarıyla ilgili olarak da bu erdemi kullanabileceğini; ancak başka erdemlerde kişilerin erdemi kendileriyle ilgili konularda kullanabiliyorken, başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranmadıklarını dile getirir. Bundan ötürü de erdemler içinde yalnızca adaletin, başkalarının iyiliği için olduğunu düşünülüğünü ileri sürer. Bunlardan yola çıkan Aristoteles, hem kendine, hem de dostlarına karşı kötü davranan kişinin en kötü insan; ama kendine değil, başkasına erdemle davranan insanın en iyi insan olduğu sonucuna varır. Sonuç olarak o adaletin erdemin bir parçası değil bütünü; karşıtı olan adaletsizliğin ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünü olduğunu savunur (2014b: 92-93; 1129b-1130a). Ayrıca Dursun da adaleti türlere ayıran Aristoteles'in asıl adaletin bütünü olan adalet derken gerçek anlamıyla adaleti kast ettiğini ve bunun sözlü olan doğal hukukla ilgili bir adalet olduğunu belirtir (2006: 35). Aristoteles, bu paragrafta adalet erdeminin diğer tüm erdemlerden üstün olduğunu; çünkü üstünlüğün kendine yarardan ziyade başkasına yararla ilgili olan bir şey olduğunu aktarır. Ona göre bu başkasına yarar durumu da tam da adalet erdemi için geçerli bir durumdur.

Aristoteles, incelemek istediği adalet türünü erdemin bir parçası olan adalet olarak belirtir; aynı şekilde incelemek istediği adaletsizlik türü de kötülüğün bir parçası olan adaletsizliktir. O, başka kötülüklerde kötülüğü yapan kişinin bir haksızlık yaptığını; ancak kendisine çıkar sağlamadığını dile getirir. Bundan dolayı o, tüm adaletsizliğin parçası olan başka bir adaletsizlik ve yasaya aykırı olma anlamındaki tüm haksızlığın parçası olan bir haksızlığın var olduğunu düşünür. Ona göre biri arzusundan dolayı para vererek ve zarar görerek zina yapıyorsa; haz düşkün, başka biri ise kazanç için ve para alarak zina yapıyorsa bu çıkarıcı olarak nitelendirilmelidir. Çünkü böyle birinin bunu kazanç için yaptığının açık olduğunu belirtir. Ayrıca diğer bütün haksız eylemlerin hepsinin, kötülükle bir ilgisinin kurulabileceğini; ancak kişi yaptığı eylemden şahsi kazanç sağladıysa başka herhangi bir kötülükle değil; adaletsizlikle ilgi kurulabileceğini dile getirir. Bundan dolayı o, tüm adaletsizlikten ayrı, tanım olarak aynı cins altına girdiği için aynı adı taşıyan özel anlamda bir adaletsizliğin var olduğunu düşünür ve özel anlamda adaletsizliğin onur, para, kurtulma ya da adı bütün bunları kapsayabilecek bir şeyle ve kazançtan kaynaklanan bir haz amacıyla ilgili olduğunu dile getirir. Diğer adaletsizliğin ise, erdemli bir insan için söz konusu olan her şeyle ilgili olduğunu aktarır (Aristoteles,

2014b: 93-94; 1130a-1130b). Aristoteles burada, önceki paragrafta çeşitli türleri olduğunu belirttiği adaletle aynı türden adaletsizliklerin de söz konusu olduğu bildiriyor ve özel anlamda adaletsizliğin özellikle şahsi çıkarın söz konusu olduğu durumlarla ilgili olduğunu altını çiziyor.

Aristoteles, adaletle ilgili bu söylediklerinden sonra adaletin birkaç çeşidi olduğunu, tüm erdemden başka bir adaletin de bulunduğunu ortaya çıktığını ve adaletin bu türünün ne olduğunu ortaya konması gerektiğini ileri sürer. Adil olmayanın yasaya ve eşitliğe aykırı, adil olanın ise yasaya ve eşitliğe uygun olan olduğu anlayışından hareketle sözünü ettiği adaletsizliğin yasaya aykırı olanla ilgili olduğunu ifade eder. O, yasaya aykırı olan ile eşitliğe aykırı olanın aynı şey olmadığını ve bu adaletsizliğin tüm adaletsizliğin bir kısmı olduğunu dile getirir. Bundan dolayı özel anlamda adalet ile adaletsizlik ve özel anlamda adil olan ve adaletsiz olandan söz etmek gerektiğini vurgular. Sonuca varmak için tüm erdemın tarafına koyduğu adaleti ve adaletsizliği bir yana bırakmak gerektiğini; çünkü bunlardan birinin başkasıyla ilişkilerde tüm erdemle ötekının ise tüm kötülükle davranmak olduğunu dile getirir. Buradan yola çıkarak da adil olan ile adil olmayanın nasıl belirleneceğinin açık olduğunu; öyle ki yasaya uygun olan şeylerin büyük çoğunluğunun tüm erdemın buyurdukları olduğunu ve yasanın tek tek erdemlere göre yaşamayı buyurup, tek tek kötülükleri de yasakladığını dile getirir (2014b: 94; 1130b). Aristoteles burada adaletin ne olduğunu daha iyi kavrayabilmek için öncelikle adaletin özel olan türü üzerinde durmanın önemini vurgulamaya çalışmaktadır.

Aristoteles, özelinde adaletin ve ona karşılık gelen adil olanın bir türünün; onurun, paranın ya da yurttaşlar arasında bölüştürülebilir olan diğer şeylerin dağıtılmasında söz konusu olduğunu; çünkü bunlarda kişilerin eşitliğe aykırı veya eşit olarak bir şeye sahip olmalarının söz konusu olduğunu aktarır. Bu özel anlamda adaletin bir başka türünün ise düzeltici olduğunu; bunun da alışverişlerde söz konusu olduğunu ve isteyerek yapılan alışverişler ve istemeyerek yapılan alışverişler olmak üzere iki türünün var olduğunu bildirir. İsteyerek olanlara; satmak, satın almak, borç vermek, kefil olmak, ödünç vermek, güvence parası yatırmak, kiralamak gibi örnekler verir; bunlara isteyerek denmesinin sebebini ise başlangıçlarının isteyerek yapılması olarak belirler. İstemeyerek yapılanların ise bir kısmının gizli yapılanlar olduğunu ve bunların hırsızlık, zina, zehirlenme, baştan çıkarma, kölelerin aklını çelme, tuzağa düşürerek öldürme, yalan yere tanıklık etme gibi eylemler olduğunu aktarır. İstemeyerek yapılanlardan bir kısmının ise zora dayandığını

ve bunların da kötü muamele görme, hapse atılma, ölme, soyulma, sakatlanma, çamur atılma, aşağılanma gibi eylemleri kapsadığını ifade eder (Aristoteles, 2014b: 95;1131a). Aristoteles'in adaletle ilgili bu söylemleri onun erdemleri belirlerken izlediği yolu aklımıza getirmektedir. Nasıl erdem durum ve şartlara göre yapılan doğru eylemi ifade ediyorsa, adalet de durum ve şartlara göre farklı türlere ayrılmaktadır. Yani Aristoteles için tek sabit bir adalet yoktur. Durum ve şartlara göre farklı farklı adalet türleri ortaya çıkmaktadır.

Sonuç olarak Aristoteles, adaletli eylemin, haksızlık etmek ve haksızlığa uğramanın ortası olan eylem olduğunu; çünkü birinin daha fazla olana, ötekinin ise daha az olana sahip olmak olduğunu düşünür. Adaletin ise bir orta olduğunu; ama diğer erdemlerin olduğu şekilde değil; adaletin kendisinin orta olanın bir özelliği olduğunu, adaletsizliğin ise uçların bir özelliği olduğunu savunur. O ayrıca adaletin, adil insanın adaletli şeyleri tercih ederek yapan ve başkalarıyla ilişkilerinde tercih edilen şeyi kendisine daha çok başkasına daha az; zararlı olan şeyi ise bunun tam tersi olacak şekilde paylaştırmayan, hem kendisinin hem de başkasının başkalarıyla olan ilişkisinde oranlayarak eşitçe paylaştıran insan olmasını sağlayan şey olduğunu düşünür. Adaletsizliğin ise tam tersi şekilde adaletli olmayı tercih ettiğini, bunun da yararlı olan ve zararlı olanın orana aykırı olan fazlalığı ve eksikliği olduğunu ifade eder. Bundan dolayı adaletsizliğin bir aşırılık ve eksiklik olduğunu; çünkü fazla ve az olanı tercih ettiğini; başkaları söz konusu olduğunda da bütününde bir fark olmadığını, oranlamaya aykırılıkta ise iki taraftan hangisinin yararına zararına olduğunu rastlantısal olduğunu belirtir. Yani adaletsiz eylemde haksızlığa uğramak az, haksızlık etmek ise çok olur. Bu şekilde Aristoteles; adalet, adaletsizlik, adil olan ve adil olmayanın doğal yapısının ne olduğunu belirlenmiş olduğunu dile getirir (2014b: 102-103; 1134a). Burada ise adalet diğer erdemlerden alışık olduğumuz şekilde orta olan olarak belirlenirken, aşırı olan uçlar ise haksızlık etmek ve haksızlığa uğramak olarak belirlenmektedir.

Bu karakter erdemlerini inceledikten sonra Aristoteles insanların kaçınması gereken alışkanlıklardan söz etmeye başlar. O, kötülüğün karşıtını erdem, kendine egemen olmamanın karşıtını kendine egemen olma, canavarlığın karşıtının da insanüstü tanrıca bir erdem olabileceğini düşünür. Bunlardan kendine egemen olmamayı inceleyen Aristoteles, kendine egemen olma ile sağlam karakterliliğin erdemli; kendine egemen olmama ile zayıflığın ise çirkin şeyler olduğunu düşünür. Ona göre kendine egemen kişi,

akıl yürütmede tutarlı, kendine egemen olmayan kişi ise akıl yürütmede tutarsızdır. Kendine egemen olmayan kişinin kötü olduğunu bile bile tutku nedeniyle eylediğini, kendine egemen kişinin ise arzuların çirkin olduğunu bildiği için akıl yürütmesi sayesinde tutkularına yenik düşmediğini aktarır (2014b: 130-131; 1145b). Aristoteles için ideal insan tipi erdemli insandır ve erdemli insanda isteyerek erdemli eylemlerde bulunan bir insandır. Bu anlamda o kendine egemen olamayan kişiyi erdemli insan tipine uygun görmez ve onu ayıplar.

Aristoteles, insanların hem kendine egemen olma ve sağlam karakterlilik hem de kendine egemen olmama ve zayıflık durumlarının hazlar ve acılarla ilgili olduğunu düşünür. O, haz ortaya çıkaran şeylerin kiminin zorunlu kiminin ise kendi başına tercih edilebilecek şeyler olduğunu düşünür. Zorunlu olanların beslenme, cinsellik gibi bedenle ilgili hazlar, zorunlu olmayanların ise mevki, zafer, zenginlik gibi kendi başına tercih edilecek şeyler olduğunu savunur. Kendine egemen olmamanın daha çok bedensel hazlarla ilgili olduğunu diğer hazlarla ilgili olarak saltık anlamda kendine egemen olamayan değil, hangi şey söz konusuysen kendine egemen olamıyorsa o anlamda kendine egemen olamayan kişi denmesinin uygun olacağını da sözlerine ekler. Kendine egemen olamayan kişi ile haz düşkünü'nün aynı türden haz ve acılarla ilgili olduklarını düşünür aralarındaki farkın ise haz düşkünü'nün tercih etmesi, kendine egemen olamayan kişinin ise tercih etmeyip tutku yüzünden böyle davranması olarak belirler (2014b; 136-137: 1147b-1148a). Demek ki haz düşkünü ile kendine egemen olamayan insan arasındaki tek fark birinde isteyerek tercihin, diğerinde ise tutkunun söz konusu olmasıdır.

Bunlardan sonra haz düşkünü kişi ile kendine egemen olmayan kişi arasındaki farkları incelemeye geçen Aristoteles, haz düşkünü kişinin yaptığından pişmanlık duymayan biri; kendine egemen olamayan kişinin ise pişmanlık duyan bir yapıda olduğunu dile getirir. Ona göre haz düşkünü iyileşmez biriyken, kendine egemen olmayan kişi düzelebilir. O, kendine egemen olmama ve kötülüğün farklı türler olduğunu, kötülüğün gizli kaldığını; ancak kendine egemen olmamanın gizli kalmasının mümkün olmadığını aktarır. Bunlardan yola çıkarak kendine egemen olmamanın bir kötülük olmadığını savunur. Ona göre kendine egemen olmayan kişiler aslında adaletsiz kişiler değillerdir; ancak adaletsizlik yapmaktadırlar. O, kendine egemen olamayan kişinin, aşırı ve sağ akla aykırı olarak bedensel hazları takip etmemeye ikna olmamış olmasından

dolayı; haz düşkününün ise hazların peşinden koşacak bir yapıda olmasından dolayı hazları takip ettiğini düşünür. Bundan dolayı da kendine egemen olmayan kişinin vazgeçebileceğini; ancak haz düşkününün vazgeçmeyeceğini savunur (2014b: 144-145: 1151a). Buradaki kilit nokta tercih ederek mi yoksa tutkuyla mı eylemin yapıldığıdır. Ökten de tercihin (*prohairesis*) Aristoteles düşüncesinde bir yaşam yolu seçme olarak algılanabileceğinin özellikle altını çizer (2003: 88). O halde tercih ederek hazların peşinden giden biri olarak tasvir ettiği haz düşkününün iflah olmaz biri olduğunu; ancak tutkularıyla hareket eden kendine egemen olamayan kişinin düzeliş iyi bir insan haline gelebileceğini vurgular.

Kendine egemen olma ve kendine egemen olmama durumlarıyla ilgili bunları dile getiren Aristoteles, yine bu konularla ilgili olarak insanların neden bedensel hazların peşinden gittiğini incelemeye geçer. Ona göre bunun ilk nedeni, bunların acıyı yok etmesidir. Bundan dolayı insanların acıyı yok edecekmiş gibi acının aşırılıkları yüzünden, sanki bir tedavi aracı gibi bedensel hazların peşinden gittiğini dile getirir. O, hazzın erdemli bir şey olmadığını düşünür; çünkü ona göre hazların bazıları kötü bir huyun eylemleridir, bazıları bir yokluğu giderir, bazıları ise tamamlanma aracı olarak iş görürler. Bundan dolayı Aristoteles, hazların yalnızca ilineksel olarak erdemli olabileceğini düşünür. Ayrıca o, canlı varlığın yaşarken hep sıkıntı içinde olduğunu; örnek olarak gençlikte insanların sarhoşlarla aynı durumda olduğunu düşünür. O, hazzın güçlü olduğu zaman karşıt olan her şeyi ve herhangi bir acıyı kovduğunu; bundan ötürü insanların haz düşkünü ve kötü olduklarını dile getirir. Aynı zamanda acıdan bağımsız hazlarda aşırılık olamayacağını, bunların ilineksel anlamda değil, doğal olarak hoş olan şeylere özgü olduğunu bildirir. Bunlara ek olarak Aristoteles, tanrının her zaman yalın ve tek hazdan hoşlandığını aktarır. Çünkü o, yalnızca devinimin değil, devinimsizliğin de bir etkinliğinin olduğunu, hazzın da devinimden çok dinginlikte bulunduğunu düşünür. Her değişikliğin güzel gelebileceğini; ancak bunun insanların doğasının kötülüğünden dolayı böyle olduğunu düşünür. Çünkü o, nasıl çabuk değişen bir insan kötü oluyorsa, değişikliğe ihtiyaç duyan doğanın da kötü olacağını savunur. Öyle ki ona göre böyle bir doğa ne yalın olabilir ne de doğru (2014b:123-154; 1154b). Aristoteles, burada yaşamın insanlar için acı verici olduğunu ve hazzın acıları dindireceği düşüncesiyle insanların hazların peşinden gittiğini vurgulamaktadır.

Aristoteles, bu söylediklerinden sonra aslında etik incelemesinin asıl amacı olan mutluluğu biçimsel olarak incelemeye geçer. Öncelikle o mutluluğun bir huy olmadığını ve bir etkinlikle ilgili ele alınması gerektiğini düşünür. Etkinliklerdense kiminin zorunlu, kiminin bir başka şey için tercih edilen, kimininse kendi başına tercih edilen etkinlikler olduğunu ifade eder. Mutluluğun da hiçbir şeyden yoksun olmayan ve kendine yeten bir şey olduğunu düşünen Aristoteles, onun olsa olsa kendi başına tercih edilen bir etkinlik olabileceğini savunur. Ayrıca mutluluk dışında her şeyin, bir başka şey için, yani mutluluk için tercih edildiğini ileri sürer. O, mutlu yaşamın erdeme uygu bir yaşam olduğunu da sözlerine ekler ve onun erdeme uygun bir etkinlik olduğunu savunur (2014b: 204-206: 1176b-1177a). Burada Aristoteles'in düşüncesinde insan yaşamının gayesi olan mutlulukla ilgili olarak her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu; ama onun hiçbir şeye ihtiyaç duymadığı vurgulanmaktadır.

Aristoteles insan için en mutlu yaşamı bu şekilde belirledikten sonra, onun için ikinci sırada gelecek yaşamın karakter erdemine uygun yaşam olduğunu savunur. Ona göre, en mutlu yaşamdaki erdem tanrıya özgü bir erdemken, bu tür bir yaşamdaki erdem insana özgü bir erdemdir. O, karakter erdemlerinin kimi durumlarda bedene bağlı olduğunu, çoğu durumda da tutkularla iç içe olduğunu düşünülmesini aktarır. Akli başındalığın karakter erdemiyle, karakter erdeminin de basiretle iç içe olduğunu da sözlerine ekler. O, karakter erdemlerinin tutkulara bağlı olduğunu ve bu erdemlerin insanların birleşik yapısıyla ilgili olduğunu düşünür. Bu birleşik yapının erdemlerinin de insana özgü erdemler olduğunu belirtir. Yaşam ve mutluluğun da bu erdemlere bağlı olduğunu da ekler (2014b:208-209; 1178a). Buradan Aristoteles'in erdemleri sınıflarken düşünce erdemlerini tanrıya özgü, karakter erdemlerini ise insana özgü erdemler olarak görüp o şekilde bir ayrıma gittiğini söylememiz mümkündür. Bu nedenle de tanrı insandan ne derece üstünse düşünce erdemlerinin de karakter erdemlerinden o derece üstün olduğunu söylememiz yerinde bir çıkarım olacaktır.

İnsan için en mutlu yaşamı ve ikinci sıradaki en mutlu yaşamı bu şekilde ortaya koyan Aristoteles, en mükemmel yaşamın sürekli bir düşünme halinden, ikinci sıradaki yaşamın ise karakter erdemlerinden kaynaklandığını ifade eder. İlk sıradaki yaşamı tanrıya özgü ikinci sıradaki yaşamı ise insana özgü yaşam olarak belirlemesinin nedeni ise, onun insana özgü hiçbir eylemin tanrının mükemmelliğiyle bağdaşmayacağını düşünmesinden ileri gelir. Yani o, tanrının parasının olup cömertlik yapmasının, güzel

olduğu için yiğitçe tehlikelere atılmasının, arzularını kontrol edip ölçülü olmasının tanrının özüne uygun olmayacağını düşünür. Ona göre bu tür eylemlerin hepsi insana özgü eylemlerdir ve tanrıya uygun düşen eylem *teoria* etkinliğidir. Bundan dolayı o, insana özgü etkinlikler arasında tanrının bu etkinliğine en yakışan etkinliği en mutluluk verici etkinlik olarak belirler. Aynı zamanda insan dışındaki canlıların böyle bir etkinlikten pay almadıkları için mutluluktan da pay almadıklarını düşünür. O, tanrıların yaşamın tamamında mutlu olduklarını, insanlarınsa bu etkinlikten pay aldığı ölçüde mutlu olduklarını savunur. Sonuç olarak Aristoteles, mutluluğun bir tür *teoria* olduğunu düşünür (2014b: 210; 1178b). Burada Aristoteles insana ve tanrıya özgü eylemlerin farklı olmasını onların doğaları arasındaki farklılıklara bağlamaktadır. İnsanları karakter erdemlerini ortaya koydukları zaman övüyorken, bu erdemleri tanrıya atfetmemizin onun doğasına ters olduğunu vurgulamak istemektedir ve sadece *teoria* etkinliğinin onun doğasıyla özdeşleşebilecek bir etkinlik olduğunu belirtmektedir.

Aristoteles, mutluluğun bir tür *teoria* olduğunu belirledikten sonra insanın tam anlamıyla mutlu olması için sadece *teoria* etkinliğinin yetersiz kalabileceğini dile getirir. Ona göre insan doğası sınırlı olduğu için *teoria* etkinliği yeterli dış iyilerle desteklenmelidir. Kendine yeter bir doğası olmadığını düşünen insanın bedeninin sağlıklı olması, beslenme ve diğer ihtiyaç duyduğu dış iyilere de sahip olması gerektiğini savunur. Ayrıca dış iyiler olmadan mutlu olunamayacağını söylese bile mutlu olmak için çok büyük şeylere de ihtiyaç olmadığını sözlerine ekler. O, dış iyileri yeteri kadarıyla elde etmiş, en güzel şeyleri düşündüğü şekilde gerçekleştirmiş, ölçülü bir şekilde yaşamış kişilere mutlu denmesinin uygun olduğunu düşünür (2014b: 210-211; 1179a). Mutluluk için temel koşul olarak *teoria* etkinliğini öne süren Aristoteles, yine insan doğasının yetersizliğinden yola çıkarak onun kendine yeten bir varlık olmadığını bu nedenle de mutluluk için sağlık, beslenme, para gibi çeşitli dış iyilere de ihtiyaç duyduğunu belirtmek istemiştir.

Bunları belirledikten sonra Aristoteles, insanların nasıl iyi olabileceğini incelemeye geçer. Aristoteles bunun sözlerle gerçekleşmesinin mümkün olmadığı düşüncesindedir. O, insanların üç şekilde iyi insanlar olabileceklerini düşünür ve bunları doğuştan, alışkanlıkla ve eğitim aracılığıyla şeklinde sıralar. Doğadan kaynaklanan iyiliğin bizim elimizde olmadığını, onun şanslı kişilerde tanrısal bir vergi olarak bulunduğunu dile getirir. Sözlü eğitimin ise herkes üzerinde etkili olmadığını, bu tarz eğitimin dinleyenin

ruhunu güzelden hoşlanacak, gereken şeylerden de nefret edecek şekilde alışkanlıklarla işleme gerektiğini savunur. Çünkü o, tutkuya göre yaşayan birinin söze kulak vermeyebileceğini düşünür. Tutkuya göre yaşayan birini değiştirmek için güzeli seven, çirkinin düşmanı olan, erdeme özgü bir karakterin oluşması gerektiğini savunur. İnsanların bunu gerçekleştirebilecek yasalarla yetiştirilmemişler ise doğru bir eğitim almalarının zor olduğunu düşünür. O, ölçülü ve sağlam karakterli bir şekilde yaşamının çoğunluk, özellikle de gençler için zor olacağını ileri sürer. Bundan dolayı da Aristoteles eğitim ve uğraşların yasalarla belirlenmesi gerektiğini ve yasalar yoluyla alışkanlık haline gelen şeylerin acı verici olmayacağını savunur. O, akla bağlı bir söz olan yasanın zorlayıcı bir güç taşıdığını ve doğruyu salık verdiği için insanlara ağır gelmediğini aktarır (2014b: 212-213; 1179b-1180a). Aristoteles, burada insanların iyi olması için onların isteyerek erdemli eylemlerde bulunma alışkanlığını kazanmasının öneminden bahseder. Bunun da ancak iyi yasalarla yönetilen bir devlet aracılığıyla mümkün olabileceğini düşünür.

Aristoteles, insanların iyi insanlar olabilmeleri için, kamusal denetim olmasının en iyi yöntem olduğunu savunur. O, kamusal denetim olmadığı takdirde her bir kişinin kendi çocukları ve dostlarını erdeme yönlendirmek için onlara yardımcı olmak zorunda kalacaklarını düşünür. Bundan dolayı da kamusal denetimin zorunlu olarak olması gerektiğini, bu denetimi bir yasa koyucunun yapmasının uygun olduğunu ve bu denetimin erdemli yasalarla gerçekleşmesinin gerektiğini savunur. O, yasa koyucunun deneyimiyle ister çok isterse de az sayıda kişiyi daha iyi kılmak isteyen birinin yasa koyucu olmasının uygun olacağını ileri sürer (2014b: 213-214; 1180a-1180b). Sonuç olarak insanların temel anlamda iyi olmasını sağlayan şeyin erdemli yasalar olduğunu düşünen Aristoteles, yasaların siyasetin alanına girdiğini düşünür ve böylece etik incelemesini en sonunda siyasete dayandırmış olur.

Şu ana kadar söylediklerimizden, Aristoteles'in İnsan konusunu ele aldığına ona belirli bir öz ve varoluş amacı yüklediğini çıkarmamız mümkündür. O, İnsanların mutluluk olarak belirlediği varoluş amacına ulaşabilmesi için de doğasına uygun hareket etmesi gerektiğini düşünür. Yani onun insan felsefesinde öz ve varoluş amacı oldukça kilit kavramlardır. Etik incelemeleri boyunca da insanı bu varoluş amacına ulaştıracak bir yol haritası ortaya koymaya çalışır. Bunu yaparken de insanın doğası gereği bilmek isteyen bir varlık olmasının özellikle altını çizerek, insanın düşünen doğasına özellikle

vurgu yapar. Bu bağlamda ona göre en mutlu insan en ileri düzeyde düşünsel etkinlikte bulunabilen insandır.

Şunu da özellikle belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in istediği bir kişinin değil; yurttaşların toptan mutluluğudur. O, ileri düzeyde düşünsel becerilerde bulunabilecek kişilerin sayısının çok az olduğunu düşündüğü için; ikinci derecede en iyi yaşamın koşullarını araştırmaya koyulur. Bunun yolunun da kişinin karakterini geliştirecek erdemli eylemlerinden geçtiğinin altını çizer. Yani onun için bir şehirde yaşayan insanların tamamı için ulaşılabilir olan ideal yaşam kişilerin erdemli eylemlerle karakterlerini geliştirdikleri yaşamdır. Bunun da ancak yasalarla insanların erdemli eylemlerinin alışkanlık haline gelmesiyle mümkün olabileceğini düşünen Aristoteles, bu şekilde etik incelemelerini politikaya dayandırmış olur.

1.3. “Zoon Politikon” Olarak İnsan

Aristoteles'in etik incelemesi insanın mutlu bir yaşam sürmesi için gerekli olan şartlara odaklanır ve bu incelemesinin son aşaması siyaset kurumunun yardımına ihtiyaç duyar. Bu bağlamda onun politik kavrayışı etikte yarım bıraktığı incelemesini tamamlamak üzerine kuruludur. Aristoteles'e göre devlet, toplulukların en üstünü olup, bütün toplulukları da kapsar ve en yüksek iyiyi amaç edinir. O, üreme için erkekle dişinin birliği ne kadar zorunluysa; yönetenle yönetilenin birleşmesinin de en az o kadar gerekli ayrıca doğal olduğunu da düşünür ve bunların bir araya gelmesindeki amacın ortak güvenliklerini korumak olduğunu belirtir. Ona göre gereken şeyleri zekâsıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendi; bunları beden gücüyle yapan kişi ise doğaca köledir. O, devlette efendi-köle diyalektiği üzerinden bu iki grup insanı birleştiren ortak bir çıkarın söz konusu olduğunu belirtir. (2014c: 9-10). Etik incelemesi boyunca varlıkları doğasına göre ortaya koyma eğilimde olan Aristoteles, politik incelemelerinde de aynı yoldan devam edip devleti yine insanların doğası temelinde doğal bir gelişme olarak görür.

Doğa anlayışından devam eden Aristoteles, kadınların belli bir doğasının olduğunu ve her işi göremeyeceklerini düşünür. Çankaya da Aristoteles'in kadınların doğaları gereği hem ruhlarının hem de bedenlerinin erkeklerinkinden farklı olduğunu ve kadınların zayıflığının doğalarından geldiğini düşündüğünü aktarır (203: 95-96). Kölenin de durumunun kadınlara benzediğini belirten Aristoteles, bu iki tip insanın da birçok işi değil

de belli bir işi yapmalarının doğru olduğunu savunur. O, ilk ailenin de, erkeklerin bu ikisiyle yani kadınlar ve kölelerle birlikte bir ortaklıkla meydana geldiğini savunur. Ona göre bu birlik doğa yasasına uygundur. Bu ilk birliğe oğulların ve torunların ailelerin eklenmesiyle doğal bir süreç sonunda sonraki aşama olan köylerin oluştuğunu bildirir. Son birlik çeşidinin ise, çeşitli köylerin birleşmesiyle oluştuğunu ve bunun da adının şehir ya da site devleti olduğunu (polis) aktarır. O artık, sadece çoğalmak ve güvenliği sağlamakla yetinmeyen ayrıca iyi yaşamayı hedefleyen kendi kendine yeten ilk büyük topluluğu yani devlet denen ortaklığa ulaşıldığını savunur. Öyle ki bu anlamda devlet sadece nicelik yönünden değil aynı zamanda nitelik yönünden de aileler ve köylerden ayrılmaktadır. O, devletin içinden çıktığı diğer toplulukların doğal olması gibi, şehir devletinin de doğal bir topluluk biçimi olduğunu savunur. O, bir şeyin yetkinleşme sürecinin tamamlanmış ürününü o şeyin doğası şeklinde düşündüğü için bu birliğin, diğer toplulukların amacını da içinde taşıyan, toplulukların en iyisi, kendi kendine yeterli ve yetkin olduğunu da savunur (2014c: 10-11). Yurtsever de Aristoteles düşüncesinde devlette yaşayan insanın asıl ilgisinin hem kendisi hem de başka insanlar için iyi olanı ortaya çıkarmak olduğunu belirtir. Bu insani iyinin de ancak insanların erdemli eylemleriyle ortaya çıkabileceğini savunduğunun altını çizer (2016: 263). Aristoteles burada kölelerin olmasını toplum için gerekli gördüğünü aktarmaktadır. İncelediğimiz diğer filozof olan Nietzsche de Aristoteles'e benzer şekilde kölelerin modern dönem sanayi sitemine dayalı yaşamda da mevcut olduklarını ve bu durumun doğal bir durum olduğunu dile getirmektedir (Safronov, 2019: 449). İki filozofun da köleliği toplumda olması gereken doğal bir sınıf olarak görüyor olması anti-hümanist bir tavır olarak algılanabilir. Aristoteles, insan için en mükemmel yaşama odaklıdır ve bu yaşamın da kendine yeten bir yaşam olması gerektiğini düşünür. Ona göre devlet doğal bir topluluk biçimi olup topluluklar arasında en kendine yetenidir. Bu anlamda birey ya da ailenin kendine yetemeyeceğini kabul eder.

Devletin doğada var olan doğal bir şey olduğunu belirten Aristoteles, insanın doğası gereği siyasal bir hayvan (*zoon politikon*) olduğunu düşünür. O, doğası gereği şehri devleti olmayan birinin ya fazla iyi ya da fazla kötü olduğunu; yani ya insanlığın altında ya da insanlığın üstünde olduğunu savunur. Ona göre insanlığın altında kişi, sürekli savaşmak isteyen doğası gereği savaş düşkünü bir kişidir. Bu kişinin hiçbir işe yaramayacağını da sözlerine ekler. Aristoteles, insanı siyasal hayvan yapan organının da

dili olduğunu düşünür; çünkü o insanın dili vesilesiyle anlamlı konuşmalar yapabildiğini belirtir. Ona göre konuşmak, ses çıkarmaktan çok farklıdır ve dilin yararlı-zararlı olanı, doğruyu-yanlışını bildirmeye yaradığını dile getirir. O, insanla diğer canlılar arasındaki gerçek ayrılığı da bu iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, haklı ile haksızı sezebilme yetisine bağlar. O, bir aile ya da şehri meydana getiren şeyin de, bu konulardaki ortak bir görüşü paylaşmak olduğunu düşünür (2014c: 12). Mutlu da Aristoteles'in insanları bir toplulukta yaşama potansiyeline ve içsel yönelimine sahip varlıklar olarak gördüğünün altını çizer. (2016: 266). Aristoteles, ilk başta devletin ortaya çıkmasını güvenlik ihtiyacına bağlamıştı; ancak burada bundan daha önemli olarak insanın doğası itibarıyla konuşan bir canlı olmasını ve konuşmaya ihtiyaç duymasından ötürü devlet kurmaya yönelmesini vurgulamaktadır.

Aristoteles, şehir ya da devletin aileden ya da herhangi bir insandan daha önemli ve öncelikli olduğunu; çünkü bütünün parçadan önce gelmesi gerektiğini düşünür. O, devlet birliğine katılma yeteneği bulunmayan sessiz bir hayvanın ya da kendi kendine yeten ve devlete hiçbir gereksinmesi olmayan bir varlık olarak Tanrının devletin parçaları olmadığını ileri sürer. Tüm insanlar arasında ise onları devlet denen birliğe sürükleyen doğal bir içgüdünün olduğunu ve devleti kuran ilk kişinin övülmeye değer bir kişi olduğunu dile getirir. Ona göre, insan nasıl tam gelişme durumuna ulaştığı zaman, hayvanların en iyisiyse, yasa ve kurallardan ayrıldığı dönemlerde ise en kötü olur. Ona göre erdemsiz insan, varlıkların en vahşisi, en adalet bilmeyeni, cinsel tutkuları ve oburluğu bakımından da yine en kötü olanıdır (2014c: 12-13). Bu konuyla ilgili olarak Kalaycı Aristoteles'in insanların erdemli insan olabilmeleri için boş zamana ihtiyaç duyduklarını, bu zamanlarda insanların kendilerini tamamlayarak yetkinleştiklerini düşündüğünün altını çizer (2008: 4).

Aristoteles'e göre köle, sadece efendisinin kölesi değildir; fakat bütünüyle efendisinin mülkiyeti altındadır. Efendinin ise köleye bağlı olmadığını dile getirir. Ona göre doğaca kendi kendisinin olmayan, bir başkasına bağlı olan bir kişi, doğaca köledir. O, bir kişinin bir mülkiyet konusu olması durumunda, yani ayrı bir varlığı olan ve yaşama amaçlarına yararlı olan bir araç olması durumunda bir başkasının malı olacağını savunur. Aristoteles, bazı varlıkların doğuştan yönetici bazılarının ise yönetilen olarak dünyaya geldiklerini düşünür ki bu da onun köleliği doğal bir kurum olarak gördüğünü gösterir. Ona göre bu yönetici-yönetilen ilişkisinin birçok çeşidi vardır. O, sürekli ya da kesintili

öğelerden oluşan ve ortak bir birliği olan her yapıda yöneten-yönetilen ilişkisinin ortaya çıktığını savunur. Bu durumun da doğaları gereği canlı varlıklarda söz konusu olduğunu belirtir. Canlı varlığın zihin ve bedenden oluştuğunu, bunlardan zihnin yöneten, bedenin de yönetilen pozisyonda olduğunu ileri sürer. O, zihnin bedeni yönettiği bir insanın doğaya uygun, karşıt durumun yani, bedenin zihni yönettiği insanın ise kötü ve doğaya aykırı olduğu için bu durumun kötü insanlarda ya da kötü koşullar altında yaşayan insanlarda söz konusu olabileceğini dile getirir (2014c: 15-17). Akla her zaman üstün bir konum veren Aristoteles, burada da insan bedeninde yönetici pozisyonu akla verirken yönetilen pozisyonunu bedene vermektedir. Bu eksen de köle de sadece bedeniyle iş gören bir insan olduğu için onun doğasına yönetilmenin uygun olduğunu düşünmektedir. Onun hazcılık karşıtlığı da insanlar arasında yaptığı beden-zihin ayrımına bağlı olarak şekillenmiştir. Yani o hazcılığı bedenin zihne hükmetmesi olarak yorumladığı için reddetmiştir.

Aristoteles, insan topluluğu arasında zihinle beden ya da insanla hayvan arasındaki kadar geniş bir fark olan her alanda, işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklenmeyecek olan insanların doğaca köle olduğunu düşünür. O, böyleleri için yönetilmek ve uyruk olmanın iyi olan şey olduğunu belirtir. Yani ona göre doğadan köle, bir başkasına bağlı olan ve akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan ama ona sahip olacak kadar pay almayan insandır. İnsan dışındaki hayvanların, sahiplerine akıllarını işleterek değil söz dinleyerek hizmet ettiklerini belirten Aristoteles, kölelerin kullanılmasının da bu evcil hayvanların kullanılmasından farksız olduğunu dile getirir. Ona göre biz bunların ikisinden de bedensel ihtiyaçlarımızın giderilmesi için faydalanırız. Bundan dolayı doğanın özgür kişilerle kölelerin bedenlerini ayrı ayrı yapmayı amaçladığını düşünür. O, kölelerin zorunlu kol işleri için yeteri kadar güçlü, özgür kişilerin ise bu çeşit işlere yaramayacak biçimde dimdik; ama bir devlet yurttaşının savaşa barış arasında bölünen bir yaşam için oldukça uygun şekilde yaratıldığını düşünür (2014c: 17). Aristoteles'in köleliği doğal bir sonuç olarak gördüğü açıktır. Onun düşüncesinde insan aklını ve düşünsel hayatını ne derece yetkinleştirirse; o derece övülmeye değer bir insan haline gelir. Bundan dolayı onun özgür insan-köle ayrımı bu kişilerin aklını ne oranda kullandığı ve doğalarıyla ilgili bir ayrımdır.

Aristoteles, doğanın hiçbir şeyi amaçsız yaratmadığını, tüm şeyleri özel olarak insan için yarattığını düşünür. O, avcılığın da bir parçasını meydana getirdiği savaş sanatının mülkiyet edinme yollarından biri olmasının doğanın tasarımının bir parçası olduğunu belirtir. Avcılığın, hem vahşi hayvanlara hem de doğaca yönetilmek için yaratılmış oldukları halde boyun eğmeyen insanlara karşı kullanılması gerektiğini; çünkü doğaca haklı olan savaş şeklinin bu olduğunu düşünür (2014c: 23). Aristoteles, burada avcılığı bir savaş türü olarak ele almaktadır ve doğal kabul ettiği savaş şekli budur. Buna rağmen o insanlar arasındaki savaşlardan kaçınmak gerektiğini, mecbur kalmadıkça savaşılmamasını ve barış içerisinde yaşamının mutlu bir yaşam için gerekli olduğunu da salık verir.

Bunlardan sonra ev yönetimini incelemeye geçen Aristoteles, üç tür ev yönetiminin söz konusu olduğunu; bunlardan birinin efendinin köle üzerindeki yönetimi olan despotik yönetim, diğerinin babanın yönetimi, sonuncusunun ise evlilik ilişkisinden doğan erkeğin kadın üzerindeki bir yönetimi olduğunu dile getirir. O, kadın ve çocuklar üstündeki yönetimin, hepsi özgür kişiler olmakla birlikte ayrı ayrı uygulandığını; bir adamın karısı üstündeki yönetimin bir devlet adamının yönetimi ve siyasal bir yönetim olduğunu, adamın çocukları üstündeki yönetiminin ise bir kralın yönetimi ve kralca bir yönetim olduğunu aktarır. Çünkü o, erkeğin yönetme konusunda dışıdan daha yetenekli olduğunu savunur. Ayrıca erkekle kadın arasında üstünlük ilişkisinin sürekli olarak söz konusu olduğunu belirtir. Çocuklar üzerindeki yönetimin kralca bir egemenliğe dayandığını; çünkü babanın hem sevgiden hem de yaştan ötürü yönetici olduğunu ve bunun krallık egemenliğinin ilk örneğini oluşturduğunu aktarır. Ona göre kralın uyruklarına karşı doğal bir üstünlüğü olmalı ve onlarla aynı soydan gelmelidir. Yaşlının gençle, babanın da çocuklarıyla ilişkisinin tam da böyle olduğunu düşünür. Ayrıca yaşlılar ve olgun olanların da yönetmek için gençlerden daha uygun kişiler olduklarını düşünür (2014c: 32-33). Aristoteles, burada ailenin yapısından yola çıkarak aileyle yönetim türleri arasında bir benzerlik kurmaktadır. Özellikle dikkat çekici olan şey, Aristoteles'in köle ve özgür insan ayırımında olduğu gibi kadın ve erkek arasında da doğaca bir ayrıma gitmesidir. Buradan Aristoteles'in anlayışında çeşitli dayanaklar çerçevesinde insanlar arasında sınıfsal ayrıma gittiğini çıkarabiliriz.

Daha sonra köle, kadın ve çocuğu erdemler açısından incelemeye geçen Aristoteles, ruhun düşünme yetisinin kölede hiç bulunmadığını, kadınlarda bu yetinin bulunduğunu

ama işlemediğini, çocuklarda ise bunun daha gelişmediğini ileri sürer. Erdemler açısından da bu kişilerde aynı durumun söz konusu olduğunu yani hepsinin erdemlerden farklı şekillerde işlerinin gerektirdiği kadar pay aldıklarını dile getirir. Buradan yola çıkan Aristoteles, yönetende ahlak erdeminin tam olarak bulunması; diğerlerinde ise her biri için uygun olan oranda erdemlerinin olması gerektiği sonucuna varır. O, söz konusu sınıfların her birisi için ahlak erdemlerinin bulunması gerektiğini düşünür; ancak bu erdemlerin kişilerin işlevine göre saptanması gerektiğini de vurgular (2014c: 34-35). Burada Aristoteles, kadınlar ve erkekler arasında yaptığı ayrımın da köle ve özgür insan ayrımıyla aynı nedenden kaynaklandığını dile getirir. Yani o, kadınlarında aklını istenen şekilde kullanmadığını ve bunun da onların doğasından kaynaklandığını vurgular.

Bunları belirttikten sonra Aristoteles, yurttaşı incelemeye geçer. Ona göre yurttaşı diğer insanlardan ayıran şey; yasal, siyasal ve yönetsel görevler almasıdır. Ancak o, her anayasada yurttaşın tanımının değişeceğini ve verdiği yurttaş tanımının en iyi şekilde bir demokrasiye uyacağını dile getirir. Sonuç olarak o, yasama ve yargılama yetkisini kullanmaya hak kazanmış kişilerin yurttaş sayılacağını; kendi kendine yetebilecek kadar fazla sayıda yurttaş olunca da bunlara bir devlet diyebileceğimizi ifade eder. O, bir yurttaşın amacının ise yurttaş olarak ögesini oluşturduğu topluluğun, üyesi olduğu anayasanın güvenliği olduğunu düşünür. Bu nedenle yurttaşın iyiliğinin anayasaya ilişkin bir iyilik olması gerektiğini ve birden çok anayasa olduğu için de iyi yurttaşın tek bir yetkin iyiliğinin olamayacağını savunur. Ancak iyi bir adamı iyi kılan tek yetkin bir iyilik olduğunu dile getiren Aristoteles, bundan ötürü iyi bir adamı iyi kılan iyiliğe sahip olunmadan da iyi bir yurttaş olunabileceğini de sözlerine ekler (2014c: 85- 90). Yasal, siyasal ve yönetsel görevlerini yerine getiren kişiyi yurttaş kabul eden Aristoteles'in kadınlar ve köleleri yurttaş olarak kabul etmediğini belirtmek gerekir. Çünkü bu görevleri yerine getirecek kişilerin düşünme yeteneğinin gelişmiş olması gerektiğini düşünür. Ona göre kadınlar ve köleler ise düşünme konusunda yeterli seviyede değillerdir.

Aristoteles, yine bir yurttaş olan yöneticinin ise aynı zamanda bilge de olmasının gerektiğini vurgular. O, devlet işleriyle uğraşan biri için bilgeliğin zorunlu olarak bulunması gereken bir özellik olduğunu vurgular. Ona göre yöneticinin iyiliği yönetmede iyi olmak iken, yurttaşın iyiliği ise, hem yönetmede hem de söz dinlemede iyi olmaktır. Aristoteles, özgür ve eşit adamlar arasında uygulanan bir yönetim olan Anayasal ya da siyasal yönetim adı verilen yönetim şeklinde, yöneticilerin ilkin yönetilerek yönetmeyi

öğrenmesi gerektiğini; çünkü o iyi bir yurttaşın hem yönetilme hem de yönetme bilgi ve yeteneğinin olması gerektiğini savunur. Ayrıca o, bir yönetici için tek ayırıcı özelliğın zekâ olduğunu, bütün diğerk özelliklerin yöneticiler ve uyruklarında ortak olarak bulunduğunu ileri sürer. Uyruk olmak için gerekli olan niteliğın ise zekâ değil doğru bilgi olduğunu sözlerine ekler. Sonuç olarak iyi bir adamın iyiliğıyla, iyi bir yurttaşın iyiliğının sadece yöneticide yani devlet adamında aynı olabileceğini dile getirir ve bunun her devlet için de söz konusu olmadığını sözlerine ekler (2014c: 92-95). Aristoteles, burada yine akıllı ön plana çıkararak bir insanı iyi yapan şeyle bir yöneticiyi iyi yapan şeyin akıllı olduğunu vurgulamak istemektedir. Nasıl insanlar arasında en iyisi bilge bir insansa, yöneticinin ayırıcı özelliğı de yine bilge olmasıdır.

Daha sonra yurttaşlıkla ilgili olarak işçilerin durumunu inceleyen Aristoteles, en iyi devlette işçilerin yurttaş olamayacağını dile getirir. Ona göre işçiler yurttaş olduğu takdirde, yurttaşın iyiliğı denilen şey yalnızca özgür kimselere yakıştırılmayacaktır. Zaten el emeğinin insanı gerileten bir çaba olduğunu; çünkü bu tür işlerle uğraşan kişilerin tüm hayatlarının yaptıkları işle ve kazanç hırsıyla dolacağını savunur (Brun, 2008: 118). O, ayrı ayrı anayasalar olduğu için ayrı ayrı yurttaş tanımları olduğunu, bu nedenle de işçinin ya da ücretle çalıştırılan bir kimsenin bir anayasada yurttaş olmasının söz konusu iken, bir başka anayasada söz konusu olmadığını dile getirir. Aristokraside ilerleme liyakat ve yeteneğre dayandığı için böyle bir anayasada işçilerin yurttaş olmasının söz konusu olamayacağını belirtir. Oligarşilerde de devlet görevlerine atanmak için aranan yüksek mülkiyet koşulları nedeniyle yine bir işçinin yurttaş olamayacağını belirten Aristoteles, böyle bir anayasada ancak zanaatkârların yurttaş olabileceğini; çünkü bunlardan birçoğunun zengin olduklarını örnek olarak verir. O, birçok yurttaş tanımını olduğunu; ancak ideal bir anayasada kabul edilen yurttaşın yönetim ayrıcalıklarından pay alan bir kişi olduğunu savunur (Aristoteles, 2014c: 94-95). Burada Aristoteles'in etikte birçok kez karşılaştığımız realist bakış açısını görmekteyiz. Hangi sınıfın yurttaş olarak kabul edilebileceğı konusunun anayasal görelige göre belirlenmesi bizi bu çıkarımı yapmaya yöneltmiştir.

Daha sonra Aristoteles, tekrar insanların toplumsal hayvanlar olduklarına değinir ve insanların birbirlerinin yardımına gerek duymadıkları zamanlarda bile, toplum içerisinde yaşamaya doğal bir isteklerinin olduğunu dile getirir. Ancak yine de ortak yararın onları bir araya getiren bir neden olduğunu; çünkü topluluğın yararının her birinin

iyi yaşamına katkıda bulunduğunu savunur. Nitekim devletin gerek topluca gerekse de bireysel olarak baş amacının da iyi yaşama olduğunu belirtir. Yönetmenin ise değişik şekilleri olduğunu dile getiren Aristoteles; efendinin köle üstündeki yönetimi, bir adamın karısı, çocukları yani ev halkı üzerindeki yönetimi ve siyasal yönetim olmak üzere üç tür yönetme yetkisinden bahseder. Efendinin köle üzerindeki yönetimin birinci derecede efendinin, ikinci derecede de kölenin yararına işlediğini; fakat bu ilişkinin efendinin çıkarına olduğunu vurgular. Bir babanın karısı, çocukları ve ev halkı üzerindeki yönetimine ev yönetimi dendiğini ve bu yönetme tarzının yetkiyi kullanan kişinin dolaylı olarak yararınayken uyruk olanların direkt yararına kullanıldığını vurgular. Üçüncü yönetme şeklinin ise bir devlette söz konusu olduğunu; ancak bu devletin eşitlik ve benzerlik temeline dayanması gerektiğini böyle bir devlette yurttaşların yönetme yetkisini sırayla kullandıklarını ifade eder. Böyle devletlerin ortak iyiyi amaçlayıp, mutlak adalete uygun oldukları için doğru olduklarını; yalnız yöneticinin iyiliğini amaçlayanların ise yanlış ve sapma olduklarını dile getirir (2014c: 96-97). Aristoteles'in kuracağı devleti eşitlik ve benzerlik temeline dayandırarak kurmak istemesi onun daha önce insanlar arasında yaptığı ayrımları aklımıza getirmektedir. Onun eşitlik ve benzerlikten kastı, yurttaş olma yeterliliğine sahip yaşta düşünme yeteneği gelişmiş erkeklerdir.

Yönetme şekillerini bu şekilde belirten Aristoteles, bundan sonra tamamen anayasaları inceleme aşamasına geçer. O, egemenliğin ya bir kişide, ya bir azlıkta, ya da çoklukta olacağını belirtir. Bir kişinin, azlık ya da çokluğun ortak yararı sağlama amacını güderek devleti yönettikleri takdirde bu anayasaların doğru anayasalar olacağını; fakat yalnız bir kesimin çıkarlarını gözetirlerse söz konusu anayasaların sapma anayasalar olacağını savunur. O, doğru yasalardan ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimine krallık, bir kişiden çok; ama bir azlığın yönetimine aristokrasi, bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetime ise *politeia* (siyasal yönetim) adını verir. Bu doğru anayasalara karşılık gelen sapma anayasaları ise, krallığa karşıt olarak tiranlık, aristokrasiye karşıt olarak oligarşi, *politeia*'ya karşıt olarak da demokrasi olarak saptar ve bunların doğru anayasaların yanlışa sapmasından kaynaklandığını ifade eder (2014c: 98). Doğruluk ve adaleti devletin amaçları olarak gören Aristoteles, doğru ve adil insanı nasıl kendinden çok başkasının iyiliğini düşünen insan olarak gördüyse; burada anayasal incelemelerinde de ortak yararı gözeten anayasaları doğru, yalnızca yönetici veya yöneticilerin yararını gözetten anayasaları ise sapma anayasalar olarak görmektedir.

Aristoteles'e göre devlet insanların aileleri, akrabaları içinde iyi yaşamalarını; yani tam ve doyurucu bir şekilde yaşamalarını mümkün hale getirmek için var olan bir yapıdır. O, insanların toplu bir şekilde yaşamayı tercih etmesinin nedeninin başka insanları sevmek olduğunu ve bunun da devletin amacı olan iyi yaşamın sağlanmasına katkı sunduğunu, iyi yaşamın ise mutlu ve soylu bir yaşam olduğunu vurgular. Bu nedenle de devletin sadece bir arada yaşamak için değil, soylu eylemlerde bulunmak için var olduğunu belirtir. Yani soylu eylemlerde bulunan yurttaşların siyasal birliğin niteliğine hizmet ettiklerini düşünür (2014c: 103). Yurtsever de Aristoteles için devletin varoluş amacının iyi insanları ortaya çıkarmak olduğunu ve devlette böyle insanların bulunmasının bu amaca hizmet edeceğinin altını çizer (2016: 263). Burada devleti insan mutluluğu için kurulmuş bir yapı olarak düşünen Aristoteles, bu yapının amacına hizmet edebilmesi için yurttaşların bu amaca hizmet edecek erdemli eylemlerde bulunması gerektiğini vurgulamaktadır.

Aristoteles, bir devlette amaçlanan iyiliğin adalet olduğunu; adaletin ise bütün topluluğun iyiliği için olan bir şey olduğunu belirtir. O, bir toplumda ise önemli olan niteliklerin soylu doğum, özgür doğum ve mülkiyet olduğunu; çünkü yurttaşların özgür olmaları ve vergi vermeleri gerektiğini düşünür. Bu niteliklerin yanında adalet ve askerce yiğitlik erdemlerinin bulunması gerektiğini de vurgular. Ona göre bu saydıkları olmadan bir devletin yaşaması ve işlerini sürdürmesi mümkün değildir. Yani özgür nüfus ve servet olmadan bir şehrin olamayacağını; adalet ve yiğitlik olmadan da iyi bir şekilde yönetilemeyeceğini savunur (2014c: 110-111). Aristoteles, burada bir devletin varlığını sürdürebilmesi için asgari koşulları ortaya koymaktadır ve yurttaşlarla ilgili ortaya koyduğu koşullar günümüz demokratik dünyasıyla karşılaştığında oldukça dikkat çekici görünmektedir. Şimdiye kadar düşünme yeteneği üzerinde duran Aristoteles, bunun yanına soylu doğum ve zenginlik gibi dış iyileri de eklemektedir.

Aristoteles, yurttaşlarda adalet ve askeri yiğitlik erdemlerinin olmasının gerekli olduğunu ifade eder; ancak yurttaşlar arasında bir ya da birkaç kişide diğer yurttaşların iyiliği ve yeteneği onlarınkiyle kıyaslanamayacak kadar üstün kimseler olabilir. O, böyle kişileri devletin bir parçası saymamak gerektiğini, bunların devleti aştığını kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Onların erdem ve siyasal yetenek açısından son derece üstün olduklarını ve onları geri kalan yurttaşlarla eşit saymanın haksızlık olacağını vurgular. O, böyle kişilerin insanlar arasındaki tanrılar sayılmalarının doğru olacağını belirtir. Ayrıca

yasaların bu kişiler için geçerli olamayacağını, yasaların doğum ve yetenek açısından eşit kişiler için geçerli olabileceğini, bu üstün kişileri yönetebilecek yasaların olmadığını dile getirir. Ona göre bu üstün kişilerin kendileri yasadır ve onları yönetebilmek için yasa yapmaya kalkışan birinin çabaları boşa gidecektir. O, onları denetim altına sokmanın bu olanaksızlığından kaynaklı olarak demokratik olarak yönetilen devletlerde yöneticilerin “*ostrakismos*”¹ uygulamasına başvurmak zorunda kaldığını bildirir. Bu demokratik devletlerin eşitlik ilkesine aşırı değer verdiğini ve üstün oluşu ister servetten, ister halkça çok tutulmasından, isterse de siyasal etki kazanmanın başka yollarından olsun aşırı güçlü buldukları kimseleri belli bir süre için şehirden uzaklaştırıp sürgüne yolladıklarını belirtir. O, bu yöntemin rakiplerini ortadan kaldırmak isteyen hem tiranların hem de oligarşik ve demokratik yönetimlerin işine geldiğini ve bu yöntem sayesinde rakiplerinden kurtulmaya çalıştıklarını dile getirir. Bu şekilde olası rakiplerini güçsüz kılmaya çalıştıklarını ve bu rakip güç sorunun yalnızca yöneticilerin bu tarz yöntemlere kendi kişisel çıkarları için başvurduğu bozulmuş yönetimlerde değil, doğru yönetimleri de yakından ilgilendirdiğini sözlerine ekler (2014c: 114-115). Aristoteles, burada bir topluluk içerisindeki üstün insanların konumuna değinmektedir. Daha önce onun bir devleti yurttaşların mal mülk açısından eşitlik ve benzerlik temeline dayandırdığını söylemiştik. O halde onun üstün insanları dışlamasının sebebi olarak, onun eşitliğin altında ve üstünde bulunan insanların devlet için zararlı olabileceğini düşünmelerinden ileri gelmektedir.

Aristoteles, anayasaların sapma biçimlerinde başka şeylerde olduğu gibi *ostrakismos* yönteminin de yöneticilerin kişisel çıkarı için kullanıldığını dile getirir. O; aşırı etki, servet ya da halkça tutulma gibi durumlarda *ostrakismos*'a başvurmanın haklı olduğunu; ancak kişilik ve yetenek bakımından üstün bir insan olunca hiç kimsenin böyle bir adam için şehirden kovulmalı ya da sürgün edilmeli demesinin uygun olmayacağını savunur. Ayrıca böyle bir kişinin yönetim altına da alınamayacağını, bu nedenle tek çıkar yolunun doğayı akışına bırakmak olduğunu ileri sürer. Doğa akışına bırakıldığı takdirde bu üstün insanların egemen olacağını (2014c: 116). Aristoteles, kişilik ve yetenek açısından üstün olanlara ayrı bir parantez açmaktadır ve bunlara *ostrakismos*

¹ Ostrakismos: Demokrasiyi devirip, diktatörlüğü kurmamaları için çok güçlenen Atina yurttaşlarını sürgüne gönderme yöntemi (Aristoteles, 2013a:25).

uygulanmasının haksızlık olacağını savunmaktadır. Böyle kişilerin zaten yönetici ruhlu oldukları için hayatın akışında bunların egemen olacağını düşünmektedir.

Aristoteles, anayasaların toplumun doğal durumundan kaynaklandığını; yani onların halkın niteliğine göre belirlendiğini düşünür. Ona göre bir halk üstün iyilikteki bir krallık ailesini devletin önderleri diye doğal olarak kabul edebilecek türden bir halksa, o halka krallık yönetimi uygundur. Başka bir halkın ise, siyasal görevler için gerekli yetenek ve erdeme sahip bulunan kendileri önder olan özgür kimselerce yönetilebildiği takdirde, o halkın aristokratik yönetim için uygun olduğunu düşünür. *Politeia* (yurttaş yönetimi) için ise halkın biraz savaş yeteneğinin olması gerektiğini ve mali bakımdan varlıklı olanların bir liyakat esasına göre devlet görevlerini dağıtan bir yasa çerçevesinde sırayla yönetilip yönetebileceği bir halkın bulunması gerektiğine inanır (2014c: 127-128). Toku da *politeia*'nın çoğunluğu, azınlığı, yoksulu, zengini, soyluyu, soylu olmayanı kısacası topluma katılan her bireyi birlikte gözeten bir orta yol olarak tasvir eder (2016: 240). Yani etikte nasıl duruma göre uygun davranış erdemli olan davranış oluyorsa; politikada da halkın yapısı hangi anayasaya uygunsa o anayasa o halk için ideal olan anayasa olmaktadır.

Doğru anayasa sapma anayasa ayırımı, bu anayasaların sadece yöneticinin şahsi çıkarına mı yoksa toplumun genel faydasına mı dayandığı ilkesine dayandıran Aristoteles için doğru anayasalar içerisinde en iyi olan iyi bir adam tarafından yönetilen anayasa olmalıdır. İyi bir adam tarafından yönetilen anayasanın ise, yönetici ister bir kişi, isterse de bir grup adam olsun hiç fark etmeksizin en iyi anayasa olacağını aktarır. Yani o, anayasa ister monarşik isterse de aristokratik olsun iyi bir devleti meydana getirmek için aynı yöntemin ve araçların gerekli olduğuna inanır. Sonuç olarak o, iyi bir adamı meydana getiren eğitim ve ahlakın; herhangi bir insanı da bir yurttaşın ve bir kralın ödevlerini yapabilecek seviyeye getireceğini düşünür (2014c: 129). Buradan onun iyi adamının en belirgin özelliğinin kendi çıkarından ziyade başkasının iyiliğini düşünen kişi olarak tasvir ettiğini çıkarabiliriz. Zaten etikte de doğru insanın iyi olan şeyi kendisine ayıran değil, başkasına veren bir kişi olduğu vurgulanmıştı.

Aristoteles, siyaset biliminin ödevlerinden de yola çıkarak ilk etapta mutlak olarak en iyi anayasalar olarak krallık ve aristokrasiyi belirler. Ancak bu anayasaların gerçekleşmesine ihtimal vermediği için, şartlar doğrultusunda gerçekleşebilir en iyi

anayasa olarak *politeia* adını vermiş olduğu siyasal yönetimi ortaya koyar. O iyi bir siyasal yönetimde esasın yasaların iyi olması ve halkın da konulmuş olan yasalara uyması olduğunu ifade eder. Ayrıca siyasal yönetimin orta sınıfın egemenliğine dayanan bir yönetim olduğunu ve orta yolun en iyi yaşam olduğunu ifade eder. Orta sınıfın üyeleri arasında devlet görevlerine geçmek için can atmanın ve çekingenliğin de en aşağı düzeyde olduğunu, ayrıca bunların devletler için zararlı olduğunu sözlerine ekler. O, devletin siyasal yönetimde olduğu gibi olabildiğince benzer ve eşit insanlardan oluşmayı amaçladığını savunur. Aynı zamanda orta sınıfın en istikrarlı ve değişimi en az isteyen sınıf olduğunu da belirtir. Aristoteles bu nedenlerden ötürü orta sınıf aracılığıyla işleyen siyasal yönetimin uygulanabilir en iyi anayasa olduğunu ve orta sınıfın geniş olduğu, hiç olmazsa diğer iki sınıfın her birinden daha fazla olduğu şehirlerin iyi yönetilme olasılığının yüksek olacağını düşünür (2014c: 149-155). Aristoteles'in krallık ve aristokrasinin gerçekleşmesine ihtimal vermemesi onun insan felsefesi açısından çok önemlidir. Öyle ki o Yunan topraklarında bu yönetimlerin ortaya çıkabilmesini sağlayacak bilge ve erdemli insanların var olmadığını düşünmektedir. Bu nedenle idealden vazgeçip uygulanabilir ve askeri erdeme dayanan orta sınıfın egemenliği olan *politeia*'yı en iyi yönetim olarak belirler. Yani onun en iyi yönetimi aslında kafasındaki ideal olan yönetim değil, şartlar doğrultusunda uygulanabilir en iyi anayasadır.

Ross'da Aristoteles için en iyi yönetimin insanlar arasındaki bir tanrının krallığı olduğunu düşündüğünü; çünkü yüksek erdemın çok sayıda insana oranla tek bir insanda bulunma ihtimalinin daha yüksek olduğunu düşündüğünü aktarır. Ancak Aristoteles'in bunun imkânsız olduğunu kabul ettiğini bundan dolayı ideal devlet anlayışını yüksek ve aydın erdeme sahip insanların olduğu aristokrasiye doğru kaydırıldığını dile getirir. Daha sonra Aristoteles'in bu erdemlerin de insan doğası için yüksek erdemler olduğunu düşündüğünü aktaran Ross, Yunan siteleri için erişilebilir bir ideal olarak *politeia*'yı önerdiğini ifade eder. O, Aristoteles'in bu yönetimde iktidarın uygulanması için gerekli erdem olarak orta sınıfın askeri erdemini belirlediğini de sözlerine ekler (2011: 399). Görüldüğü üzere aslında *politeia* Aristoteles için üçüncü derecede ideal olan bir yönetim şeklidir. Ancak dönemin Yunan sitelerinde ne kral olabilecek kadar yüksek erdemli, ne de aristokrasinin kurulabilmesi için gerekli olan aydın erdemli insanlar olmadığını düşünen Aristoteles uygulanabilir yönetim şekli olarak Anayasal yönetimi belirler.

Aristoteles, anayasa sınıflamasını ve gerek mutlak olarak en iyi anayasayı gerekse de şartlara göre en iyi anayasayı belirledikten sonra insanlar için en çok istenilmeye değer yaşamın hangisi olduğunu ve mutluluğun bir şehirle bir insan için aynı şey olup olmadığını inceleme aşamasına geçer. O, insanların mutlu bir yaşam sürebilmesi için manevi ve zihni iyilikten pay almalarının gerektiğini ve bunlara dayanan hareketleri yaptıkları ölçüde mutlu olabileceklerini düşünür. Tanrının kendisinin de bu durum için kanıt olduğunu, tanrının dışsal şeylerden ötürü değil kendi doğası gereğince olduğundan ötürü kutsal ve mutlu olduğunu ileri sürer. Aristoteles, aynı şeyin devletler için de geçerli olduğunu, en iyi olan ve en iyi hareket eden şehirlerin mutlu şehirler olduğunu; iyi eylemde bulunmayan şehirlerin ise mutlu olmalarının imkânsız olduğunu sözlerine ekler. Erdem ve zekâ olmadan da bir kişinin ya da bir şehrin iyi eylemlerinden söz edilemeyeceğini; bir ulusun cesareti, adaleti veya bilgeliğinin bunlardan pay almış olduğu için kendisine adil, bilge, zeki denilen bir bireyin durumuyla tamamen aynı olduğunu savunur. Sonuç olarak o, gerek birey gerekse de şehirler için en iyi yaşamın aynı olduğunu ve bunun erdemli eylemler yapmaya yetecek kadar maddi varlıkla desteklenmiş erdemli bir yaşam olduğunu vurgular (Aristoteles, 2014c: 241-243). Timuçin de benzer şekilde bir devletin yetkinliğinin o devlette yaşayan bireylerinin yetkinliğiyle ilgili olduğunu düşünür. Ona göre insan olmanın sorumluluğunu taşıyan bireylerden oluşan bir devlette hiçbir rastlantıya yer kalmayacaktır (1997: 38). Demek ki bir şehirden iyi bir şekilde söz etmek tamamen o şehirde yaşayan yurttaşların erdemli eylemleriyle mümkündür.

Aristoteles en iyi yaşamı mutlu bir yaşam olarak belirledikten sonra, en iyi anayasayı da herkesin mutlu olarak yaşayabileceği ve hareket edebileceği biçimde düzenlenmiş bir anayasa olarak betimler. Bundan sonra devletlerin meydana gelmesi için zorunlu olarak bulunması gereken öğeleri inceleyen Aristoteles, ilk zorunlu öğrenin insan olduğunu belirtir. İnsanlar konusunda hem sayının hem de ne türden olacaklarının düşünülmesi gerektiğini belirtir. O, insan nüfusunun kendi kendine yeterliğin bütün gereklerini karşılayabilecek kadar geniş, ama kolaylıkla denetlenemeyecek kadar geniş olmaması gerektiğini savunur. İnsanların tür olarak da, akıllı ve cesur olmalarının istenen özellikler olduğunu vurgular. İkinci ögenin ise ülke olduğunu, bunun da hem kapsamının hem de niteliklerinin saptanması gerektiğini vurgular. Ona göre ülke; yurttaşlarının kol emeği harcamadan, özgür bir insanın yaşamını olanaklı kılacak büyüklükte olmalıdır. Konum olarak da şehri kurmak elimizdeyse hem deniz hem de kara ulaşımı bakımından

elverişli bir noktaya kurulmasının iyi olacağını savunur (2014c: 250-255). Aristoteles'in burada devleti oluşturan unsurları belirlerken takip ettiği temel ilke "kendine yeterlik" ilkesidir. O nasıl en mükemmel insanın kendine yeterli olan bir insan olduğunu düşünüyorsa, aynı şekilde en iyi devletin de kendine yeterli olan bir devlet olması gerektiğine inanır.

Devlet için gerekli fiziki koşulları bu şekilde belirledikten sonra Aristoteles, anayasanın nasıl iyi bir anayasa haline gelebileceğini tartışmaya başlar. O, bir şehrin iyi olmasının o anayasayı paylaşan yurttaşların iyi olmasına bağlı olduğunu savunur. Bu yurttaşların hepsinin birden iyi olmasının olanaklı olduğunu belirten Aristoteles, insanların doğa, alışkanlık ve akıl ya da eğitim yoluyla iyi olabilmelerinin mümkün olduğunu ileri sürer. O, yaratıkların çoğunun doğaya göre yaşadığını, bazılarının bir ölçüde alışkanlıklara göre de yaşadığını, insanın ise bunlara ek olarak yalnızca akıl yetisi onda olduğu için akla göre de yaşadığını dile getirir. İyi bir insanın ortaya çıkabilmesi için de bu üçünün uyumlu şekilde işlemesi gerektiğini vurgular. O, doğanın kimi zaman bizi olmayacak şeylere sürükleyebileceğini bu nedenle insanların eğitimle doğru yolu bulabileceğini ifade eder (2014c: 270). Demek ki Aristoteles insanların doğasına uygun olarak aldığı bir eğitimle erdemli eylemleri alışkanlık haline getirmesi sonucunda iyi olabileceklerini düşünmektedir.

Sonuç olarak Aristoteles yasaların yurttaşlarını iyi insanlar yapacak türden yasalar olması ve yurttaşlarına erdemlerini geliştirecek boş zamanı sağlaması gerektiğine inanır. Öyle ki o savaşın amacının barış, çalışmanın amacının ise boş zaman üretmek olduğunu düşünür (2014c: 276). Zaten o, iyi bir insan olmayanın politik işlerde de başarılı olamayacağını düşünür (Aristoteles, 2016: 13). Onun politik kavrayışı da etik kavrayışın da olduğu gibi insanın mutlu bir yaşam sürmesine odaklanır. Mutlu bir yaşama giden yolun da erdemlerden geçtiğine inanan Aristoteles, politik kavrayışında yasalar aracılığıyla insanların nasıl erdemli bireyler haline getirilebileceğini ortaya koymaya çalışır. Zaten Politika eseri onun *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin devamı niteliğindedir. Bundan dolayı onda etik ve politika aynı amaca hizmet etmektedir ve bu amaç da insanın nasıl mutlu bir yaşam süreceğinin ortaya konulmasıdır. Politika eserinde son olarak insanların devlet çatısı altında yasalar aracılığıyla barış içerisinde, gerekli eğitimi alarak ve erdemlerini geliştirecek yeteri kadar boş vakti olarak yaşayacaklarını, bunun da onları

mutlu kılacakları bildirilir. Yani yine etikte olduğu gibi erdemli eylemlerde bulunan ve yeteri kadar dış iyilerle desteklenmiş bireylerin mutlu olacağı vurgulanır.



2.BÖLÜM

NIETZSCHE’NİN İNSAN FELSEFESİ

2.1. Decadence ve İnsanı Gücsüz Kılan Faktörler

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki Carl Gustav Jung, Stephen Zweig gibi birçok düşünür Nietzsche’yi bir filozoftan çok bir psikolog olarak görür (2019: 372). Bunda onun felsefesinin tamamının insan konusuyla ilgilenmesinin önemi büyüktür. O, modern dönemde yaşamış bir filozof olarak modern insanın sorunlarıyla ilgilenmiştir. Bunun yanında onun Alman yurttaşı olması da özelde Alman insanının hayata bakışını, yaşam alışkanlıklarını kısacası Alman kültürünü incelemesinde etkili olmuştur. Ayrıca eserlerinin birçoğunda kendisi de kendini bir psikolog hatta gelmiş geçmiş en iyi psikolog olarak gördüğünü belirtir. Söylemiş olduğumuz gibi Nietzsche’nin felsefesinin tamamı insan meselesinin etrafında dönmektedir. İncelediği kültür, din, ahlak gibi kavramların hepsini insana olan etkileri bağlamında ele almıştır. Bu girişten sonra onun modern insanı nasıl bir perspektifle ve hangi bağlamlar doğrultusunda ele aldığını inceleyebiliriz.

Babuççu, Nietzsche’nin her şeyden önce çağında bir insan problemi gördüğünü ve yaşadığı çağdaki insanın daha iyi hale getirilmek uğruna iğdiş edilmiş bir insan olduğunu vurguladığını belirtir (2019: 227). Zaten Nietzsche, kimi melankolik zamanlarında kendisini kara bir duygunun kapladığını ve bu duygunun da insan horgörüsü olduğunu belirtir. O, bu insanın da yaşadığı dönemin insanı yani modern insan olduğunu ve bu insanın nefesinin dahi kendisini boğduğunu dile getirir. O, geçmiş zaman insanına karşı bir hoşgörü taşıdığını, bu hoşgörüsünün o dönem insanının bilgisizliklerinden kaynaklandığını ve bu nedenle geçmişin olumsuzluklarına karşı suçlamayı insana değil Hıristiyan inancına yüklediğini belirten Nietzsche, yaşadığı dönem olan modern zamana geldiğinde insana dair duygularının aniden değiştiğini ifade eder. O, modern çağın bilgi çağı olduğunu, bu nedenle eskiden bir hastalık olarak ifade ettiği Hıristiyanlığın şu an bir utanmazlık olarak adlandırılmasının doğru olacağını dile getirir. Çünkü artık rahip de dâhil herkesin tanrı, günahkâr, kurtarıcı gibi şeylerin olmadığını bildiğini; özgür istenç ve ahlaksal dünya düzeninin yalan olduğunu herkesin kavradığını belirtir. Modern dönemde insan tininin kendini düşünüşü ve derin bir şekilde kendini aşma isteğinin insanların bunları bilmezden gelmesine izin vermediğini savunur. O, modern dönemde kilisenin doğayı ve tüm değerleri değersizleştirmeye davet eden bütün kavramlarının anlaşıldığını

ve bu kavramların insanın kendi kendini aşağılama durumuna ulaşmasına hizmet ettiğinin farkına varıldığını dile getirir. O; öbür dünya, mahşer günü, ruhun ölümsüzlüğü ve ruh kavramlarının rahibin efendi olması ve efendiliğini sürdürmesi için kullandığı işkence aletleri olduğunu vurgular. Ayrıca, modern dönemde artık bunların herkes tarafından bilindiğini ancak kimsenin davranışlarında bir değişiklik olmadığını aktarır. O, modern dönemin her pratiği, her içgüdü, kendini eyleme döken her değerlendirmesinin Hıristiyanlık karşıtken; modern insanın yapmacılıkla kendine Hıristiyan demesinin tam bir ucubelik olduğunu vurgular (Nietzsche, 2017: 47-48). Burada Nietzsche geçmiş dönemlerde yaşamış insanların Hıristiyanlığa bağlılıklarını hoş görüyorken, modern dönemde Hıristiyanlığın insanı alçaltan ve yaşamı dışlayan yönleri açığa çıkmışken ve tam bir bilgi çağı olan modern çağda insanların hâlâ Hıristiyanlığın peşinden gitmesini onların kendilerini alçaltması olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Yani o bilerek ve isteyerek yapılan hatanın, bilmeden yapılan hataya göre daha büyük bir suç olduğunu düşünür. Nietzsche'nin bu sözleriyle Aristoteles'in bilerek isteyerek ve bilmeden yapılan eylemi incelediği aşamadaki düşünceleri örtüşmektedir. Öyle ki Aristoteles'te kişinin ancak bilerek isteyerek yaptığı eylemlerden sorumlu tutulabileceğini, bilmeden yaptığı eylemlerde bilgisizliğinden kaynaklı olarak sorumlu tutulamayacağını savunduğunu hatırlamalıyız. Bu bağlamda bu iki filozofun kişinin bilgi sahibi olduğu konularda sorumluluk taşıdıklarını savunduğunu söyleyebiliriz.

Kısacası Nietzsche, modern dönemde decadence etkisiyle tüm kurum ve değerlerin yozlaştığını ve bu yozlaşmanın insanın da yozlaşmasına yol açtığını düşünür. Onun var olan kurum ve değerlere saldırmasının temelinde işte bu durum yatar; çünkü mevcut yozlaşmış kurum ve değerler ona göre insanın kendini aşması ve güçlenmesinin önündeki en büyük engellerdir. Bu doğrultuda insanın başkaldırması gerektiğini düşünen Nietzsche ilk başkaldırıcıyı kendisi gerçekleştirir ve mevcut decadence kurumlarını ve değerlerini eleştirmeye başlar. Tezimizin bu bölümü de Nietzsche'nin bu kurum ve değerlerin insan üzerindeki yıkıcı etkisini ve Nietzsche'nin bu kurum ve değerlere yönelik eleştirilerini ele alacaktır.

2.1.1. Din ve Metafizik Dolayımında İnsan

Nietzsche, dindarlığın yaşam istencinin olağanüstü bir maskesi olduğunu düşünür. Yani dindarlığı, insanın kendisini tamamlanmış bir hayal dünyasına feda etmesi olarak tasvir eder. Ona göre dindarlık, hakikatten kaçıştır. O dindarlığın, gizemli olana karşı bir

tapınma, gizemli olmayana karşı ise bir nefret olduğunu düşünür. Yani dindarlığın tanrı gizemli olduğu için ona karşı bir tapınma, gizemli olmayan insana karşı ise bir nefret olduğunu belirtir. Bir başka deyişle ona göre dindarlık, insanın kendini büyük bir hazla tozların içindeki yere atmasıdır. Kısacası ona göre dindarlık insanın üst düzeyde kendinden feragatidir (2011d: 49). Burada Nietzsche'nin dindarlığı kişinin kendisine ve yaşama karşı olumsuz bir durum olarak düşündüğünü görmemiz mümkündür. Öyle ki ona göre kişi ancak kendini yok sayarak, kendini feda ederek dindar bir insan olabilir.

Bir başka metinde benzetmelerden yola çıkan Nietzsche, tanrı-insan ilişkisini şu şekilde ortaya koymaya çalışır. O, dünyayı bir tanrı yarattıysa, insanı da tanrının maymunu ve çok uzun olan ebediyetinde kendisinin gülmesini sağlayacak bir neden olarak yarattığını düşünür. Dünyanın etrafındaki küre müziğinin de aslında insan dışındaki tüm diğer varlıkların insana karşı olan alaylı gülüşlerinden başka bir şey olmadığını belirtir. O, tanrının insanı acı ile gıdıkladığını ve kendine bir eğlence olarak yarattığını ifade eder. O, insanın aslında dünyadaki durumunun bundan ibaret olmasına rağmen; insanın kendini dünyada eşsiz bir varlık olarak gördüğünden bahseder. Ayrıca insanların hayallerinde insanlığın yok oluşunu dünyanın yok oluşuna bağladıklarını, bu durumun belki de karıncada da geçerli olduğunu ve karıncanın da kendini ormanın varoluşunun hedefi ve amacı olarak görebileceğini belirtir (2013: 19-20). Nietzsche aslında burada insanın birçok düşünür tarafından eşsiz ve tanrı tarafından yaratılmış en üstün varlık olarak görülmesine karşı ciddi eleştiriler getirmektedir. Bu bağlamda onun insanı karıncayla benzerlik kurarak tasvir etmesi de oldukça çarpıcıdır. Bu benzetmesindeki amaç da insan türünün diğer hiçbir canlı türünden bir üstünlüğünün olmadığına dikkat çekmek istemesidir.

Nietzsche'nin, Hıristiyan bir toplumda yaşaması nedeniyle özellikle eleştirdiği din Hıristiyanlıktır. Ona göre Hıristiyanlık, üst insanların ortaya çıkmasında en büyük engellerden bir tanesidir. O, Hıristiyanlığın üst insanların tüm içgüdülerini yasaklar altına aldığını, onun içgüdülerini kötü diye gösterip suçladığını ifade eder. Ayrıca, Hıristiyanlığın güçsüzlerin, iyi yetişmemişlerin tarafında yer aldığını ve güçlü yaşamın koruyucu içgüdülerine karşı bir savaş içerisinde olduğunu belirtir. Hıristiyanlığın insanlara düşümselliğin en üstün değerlerinin günahkârlık, sapkınlık, ayartılma olduğunu öğreterek en zeki insanların bile akıllarını yozlaştırdığını dile getirir. Ona göre yozluk

zaten her zaman erdem ve tanrının gaye edinildiği yerdedir. O, bu yozluğu “*decadence*²” anlamında algıladığını belirtir ve modern insanlığın en yüce, en arzulan değerler olarak en tepeye yerleştirdiği değerlerin tümünün “*decadence*” değerler olduğunu savunur. Nietzsche, bir hayvanın, bir türün, bir bireyin içgüdülerini kaybedip kendisi için zararlı olanı seçmesini yozlaşma olarak tanımladığını belirtir. O, yaşamın kendisini gelişmenin, sürekliliğin, kudretin içgüdüleri olarak belirleyip faydalı olarak görürken, yüce değerleri ise güç istenci eksik olduğu için zararlı olarak görür. Öyle ki o güç istencinin eksik olduğu yerde çöküşün olduğunu ve çöküş değerlerinin ve nihilistik değerlerin en kutsal isimler altında hüküm sürdüğünü dile getirir (2017b: 11-12). Nietzsche burada Hıristiyanlık dininin yaşama ve güçlü insanlara karşı olan olumsuz etkilerini gösterme çabasındadır. Ona göre Hıristiyanlık koyduğu yasaklarla güçlü insanları engelleyip onları pasifleştiren yaşam karşıtı bir dindir.

Nietzsche, Hıristiyan din adamlarını da yaşamın meslekten yadsıyıcısı, yalanlayıcısı ve zehirleyicisi olarak görüp bunların yüksek bir insan türü olarak görüldükçe hakikat sorusuna hiçbir zaman cevap bulunamayacağını, doğrunun tepe üstü çevrilmiş halde duracağını savunur. Ona göre damarlarında bu tanrıbilimci kanı taşıyan herkes, her şeye karşı yanlış ve dürüst olmayan bir tavır sergiler. O, işte bu tavır sonucunda oluşan tutkunun inanç adını aldığını ve insanların bundan bir ahlak, bir erdem, bir kutsallık çıkardıklarını, hatalı olan bu görmelerinin iyi vicdan diye nitelendirildiğini savunur. Böyle insanların, tanrı, kurtuluş ve ebediyet adlarıyla kutsadıkları dışında hiçbir şeyin değer taşımadığını düşündüklerini dile getirir. İşte Nietzsche tanrıbilimci içgüdü diye adlandırdığı bu görüşün doğru diye adlandırdığı her şeyin aslında yanlış olduğunu düşünür. Bu içgüdüün gerçekliğin herhangi bir şekilde saygıdeğer bulunmasını, hatta dile getirilmesini bile yasakladığını ifade eder. Tanrıbilimcilerin etkilerinin uzandığı yerlerde yaşama en çok zarar verene doğru; onu zenginleştiren, derinleştiren, onaylayan, yücelten ve muzaffer kılan ise yanlış dendiğini aktarır (2017b: 15). Bu doğrultuda Durak da Nietzsche'nin gerçek hakikatin oluş olduğunu vurguladığını ve yaşanan dünyadan başka bir hakikat anlayışını yaşamın kendisine ihanet olarak düşündüğünü belirtir (2019: 578-579). Burada yine Hıristiyanlığın insanlar üzerinde oluşturduğu bakış açısının yaşamı ve onu güçlü kılan değerlere yönelik yozlaştırıcı etkisi üzerinde duruluyor.

² Decadence: Düşme, çökme. Latince bir kelime olan “*decadere*”den kaynaklanıyor.

Özellikle yine bu bakış açısının kendi kutsadığı şeyler dışındaki her şeye karşı düşmanca bir tutum sergilediğinin altı çiziliyor. Unutulmamalıdır ki Nietzsche'nin dine olan olumsuz bakış açısının temelinde, dinin sonraki hayat öğretisiyle yaşanan dünyayı değersizleştirdiğini düşünmesi yatar. Öyle ki o, yüzü yaşanan dünyaya dönük bir düşünür olup tüm felsefesini bu dünya üzerine inşa etmiştir.

Nietzsche, Hıristiyan tanrı kavramının yeryüzündeki en yozlaşmış tanrı kavramlarından biri olduğunu, tanrı tipinin batış sürecinin ulaştığı en dip noktalardan biri olduğunu düşünür. O, Hıristiyanlıkta tanrının yaşamın aydınlanması ve sonsuza dek onanması olması gerekirken, yaşama ve yaşam istencine karşı bir düşmanlık olarak kendini gösterdiğini ifade eder. Yani Hıristiyanlıkta tanrının bu dünyayı yadsımanın ve öbür dünya hakkında her yalanın formülü olduğunu düşünür. Onda hiçliğin tapınılacak bir şey haline getirildiğini ve hiçlik istencinin kutsallaştırıldığını ifade eder (2017b: 24). Gürbüz de Nietzsche'nin bu metafizik kurguların karşısına bizzat yaşamın kendisini, canlılığı ve etkinlik içindeki bedeni geçirdiğinin altını çizer (2019: 618). Daha önceki paragraflarda dindarlık ve tanrıbilimci bakış açısının yaşamı yadsıyıcı yanını dile getiren Nietzsche burada okları bunların yadsıyıcı bakış açılarının kendisinden kaynaklandığı Hıristiyan tanrı kavrayışına yönlendirir. Aynı bakış açısıyla Hıristiyan tanrısının yaşanan yaşamı değersizleştirip metafizik açıklamalarla insanı pasifize ettiğini vurgular. Buradan onun bakış açısından insanın yaşadığı hayata odaklanması gerektiğini düşündüğünü çıkarmamız mümkündür.

Hıristiyanlıkla ilgili bu belirlemelerden sonra Hıristiyanlıkla Budizm'i karşılaştıran Nietzsche, bu iki dinin de nihilist dinler arasında yer aldığını ve "*decadence*" dinleri olduklarını ancak birbirlerinden ayrılan birçok yönlerinin de mevcut olduğunu dile getirir. Ona göre Budizm Hıristiyanlıktan çok daha realist ve objektif olup aynı zamanda serinkanlı soru sorma mirası taşıyan bir dindir. O, bu dinin yüzlerce yıl süren felsefi bir hareketten sonra ortaya çıktığını ve tanrı kavramının da henüz bu din ortaya çıkmadan aşıldığını belirtir. Ona göre Budizm, tarihte görülen tek pozitivist dindir; çünkü bilgi kuramında bile günahla mücadeleden değil, gerçekliğin hakkını vererek, acı ile mücadeleden bahseder. Bu dinin Hıristiyanlıktan keskin bir şekilde ayrıldığını; çünkü ahlaksal kavramların kendi kendilerini kandırmalarına izin vermeyen bir din olduğunu ifade eder. Yani Budizm'in iyinin ve kötünün ötesinde durduğunu vurgular. O, bu dinin yemede içmede ölçülülüğü ve seçiciliği, alkollü içkilerden kaçınmayı, kanı kızıştıran

safla yapan bütün tutkularından kaçınmayı önerdiğini ve ne insanın kendisi için ne de başka insanlar için kaygı yaratmayacak tasarımlar geliştirdiğini, huzur ya da keyif veren başka tasarımlar bulduğunu belirtir. Aynı zamanda iyiliği ve hayırseverliği yararlı olarak gördüğünü de sözlerine ekler. Ayrıca bu dinde dua ve münzeviliğin kutsanmadığını, bu nedenden ötürü de farklı düşünenlere saygıyı esas kılıp bunlarla mücadeleyi öğütlediğini dile getirir. Bu dinin öğretilerinin oç, çekememezlik, “*ressentiment*”³ gibi duygulara fazlasıyla karşı olduğunu da vurgular. Nietzsche de bu duyguların sağlıksız olduğunu düşünür. O, Budizm’in bu duygulara bencilliği zayıflattığı için karşı olduğunu dile getirir. Ona göre Buda’nın öğretisinde bencillik ödevdir. Bu öğretinin “sen acıdan kurtulacaksın” ilkesine dayandığını ve bu ilkenin tüm ruhsal diyeti düzenleyip sınırlandırdığını savunur (2017b: 25-26). Thomas da Budizm’i bu şekilde nitelendiren Nietzsche’nin sağlıklı bir diyeti, Hıristiyanlıktan kaçış olarak nitelendirdiğini belirtir (2019: 438). Nietzsche’nin burada Budizm’i Hıristiyanlıktan üstün görmesinin temelinde bu dini soyut kavramlardan ziyade, reel yaşama dönük ve bencilliği ön planda tutan bir din olarak düşünmesi yatmaktadır.

Nietzsche, yaşamın ağırlık noktasının yaşamın içine değil de; onun ötesine hiçliğe yerleştirildiğinde ağırlık noktasının toptan kaldırılacağını belirtir. O, Hıristiyanlığın kişisel ölümsüzlük yalanının tüm ussallığı, tüm doğal içgüdüleri yıkacağını; bundan böyle de içgüdülerdeki yararlı, yaşamı ilerleten, geleceği sağlamaştıran her şeyin kuşku uyandıracığını savunur. Bundan dolayı da yaşamın yaşamak için hiçbir anlamı kalmayacağını belirtir (2017b:54). Bu bağlamda Kuhn da Nietzsche’de yaşama karşıt eyleminin ruhun intikamı veya ressentiment tavırlarıyla ilişkili olduğunun özellikle önemini belirtir (2011:5). Nietzsche, Hıristiyanlığın her insanın ölümsüz bir ruh olarak diğer herkesle eşit olması gerektiğini salık verdiğini dile getirir. Bundan dolayı da Hıristiyanlığın tüm yeteneksizleri, isyankârları, kötü duruma düşmüşleri, tüm süprüntüleri ve insan artıklarını kendine çektiğini ileri sürer. O, “*herkes için eşit haklar*” öğretisinin bir Hıristiyan ilkesi olarak ilan edildiğini, daha sonra insanlar arasındaki her türlü saygı ve mesafe duygularına, yani uygarlığın gelişiminde ve yükselişinde ön koşul olan şeye karşı ölümüne bir savaş verdiğini aktarır. Ona göre bu soylu insanlığa karşı

³Ressentiment zayıf ve fakir insanların yöneticilere karşı hissettikleri içsel hınçtır. Anacak bu hınç yönetene, zengine değil, bireyin kendisine yönelir. Bu, arzu edilen nesneye ulaşmayan insanın onu temsil eden şeye karşı hissettiği kötü duygudur.

işlenen suçların en büyüğü ve en art niyetlisiydi. O, bu eşit haklar öğretisinden dolayı hiç kimsenin özel haklar için, egemenlik hakkı için, kendisi ve eşitleri karşısında olumlu kıvanç duyguları için bir yürekliliği kalmadığını ileri sürer. Ona göre Hıristiyanlık, sürünen tüm yaratıkların, yüksek olan her şeye karşı ayaklanmasıdır (2017b: 54-55). Baykal da durumun tam tersi şekilde olması gerektiğini düşünen Nietzsche'nin yeni bir şey kurulmasını istediği için eski tüm kurumların patlatılması gerektiğini savunduğunu aktarır. (2019: 399) Burada vurgulanmak istenen şey, Hıristiyanlığın güçsüzlerin işine gelen bir din olduğu ve güçlü insanlara karşı bir savaş içinde olduğudur. Yaşamı güç istenci olarak görüp felsefesini tamamen güçlü bir insan profili ortaya koyma amacına yöneltmiş olan Nietzsche'nin eşitliği savunan her öğretiye karşı çıkması doğaldır. Bu bağlamda o Hıristiyanlığın da bu eşitlikçi anlayışına itiraz etmektedir.

Nietzsche'nin din konusunu ele alırken, özellikle Hıristiyanlıkla ilgilendiği ve Hıristiyanlığı, insanlara öbür dünya düşüncesi aşılması, eşit haklar öğretisi, günahkârlık gibi düşüncelerinden ötürü sertçe eleştirdiğini görmekteyiz. Bu eleştirilerinin temelinde de bu düşüncelerin insanların güçlenmesine engel olduğunu savunması yatar. Ona göre insan yaşadığı dünyaya dönük olmalı, çeşitli soyut kavramların peşinden gitmemeli ve kendi şahsi çıkarlarını korumaya çalışmalıdır. Bu doğrultuda bu değerlere karşı olan Hıristiyanlık ona göre insanı acınılacak bir pozisyona düşürmektedir. Bu nedenle Hıristiyanlık kesinlikle reddedilmesi gereken bir dindir.

2.1.2. Ahlak ve Etik Dolayımında İnsan

Nietzsche'nin ahlak kavrayışını onun *Ecce Homo* adlı eserinin ön sözünde yazmış olduğu “Bugüne kadar erdemli diye saygı duyulan insan türüne aykırı bir yaradılıştayım ve bundan da gurur duyuyorum” sözünden çıkarmamız mümkündür (Nietzsche, 2016: 7). Putların Alacakaranlığı adlı eserinde de ahlaksal gerçekler diye bir şeyin olmadığını altını özellikle çizerek (2010: 43). Ketenci ve Topuz da Nietzsche'nin ahlâkı aşılması gereken bir şey olarak gördüğünü ve bunun da ancak ahlâkın kurucu kavramlarının eleştiriye tabi tutulmasıyla mümkün olduğunu düşündüğünü aktarır (2019: 331). Bunlardan onun ahlâk dışılığı bir övünç kaynağı olarak gördüğünü anlamamız mümkündür. Öyle ki eserlerinin birçoğunda kendisini töresiz, biz töresizler gibi ifadelerle nitelendirdiğini görmekteyiz. Onun kendini neden böyle nitelendirdiğinin temelinde ise ahlâki öğretilerin; yani iyi ve kötünün, doğru ve yanlışın insan üzerindeki olumsuz

olduğunu düşündüğü, onu güçsüz kılan etkisi yatmaktadır. Bu giriş kısmından sonra onun bu ahlâk öğretilerini nasıl ele aldığını inceleyebiliriz.

Nietzsche'ye göre her ahlâk, insana özgürlükten nefreti öğreten, kafamıza sınırlanmış ufukların ve en yakın ödevlerin gereğini yerleştiren, bakış açılarımızın daralmasına sebep olan böylece de kesin anlamıyla yaşamın ve büyümenin koşulu olarak ahmaklığı öğreten öğretiler bütünüdür. O, bütün ahlâkların insanlara birine uzun süre boyun eğmeyi salık verdiğini aksi takdirde ortadan kalkacakları korkusunu onlara aşılacağını vurgular. Bunun doğanın ahlak buyruğu olarak görüldüğünü bireye değil haklara yöneldiğini savunur. Bunun ırklara, çağlara, sınıflara ama özellikle insan hayvanına, yani insanlığa yöneldiğinin altını çizer (2015b: 102-103). Kılıç da Nietzsche'nin geleneklere, hazır kanılara ya da inançlara itaat eden ahlakları dekadans içgüdüünün ta kendisi olarak kavradığının altını çizer (2019: 77). Aslında burada Nietzsche ilk paragrafta neden ahlâk dışılığı tercih ettiğini açıklar gibidir. O, burada bütün ahlâkların amacının insanlara boyun eğdirmek olduğunu belirtmektedir. Bu da Nietzsche'nin idealindeki insanla uyuşmayan bir durum olacağı için ahlâk dışı olmayı tercih etmektedir.

Ayrıca Nietzsche modern dönemde Avrupa'da sürü insanı adını verdiği insanın, kendini biricik uygun insan tipi olarak düşündüğünü, onu evcilleştiren, geçimli ve sürü için yararlı kılan özelliklerini yüceltip bunları öz insan erdemleriymiş gibi gösterdiğini dile getirir. Dayanışma, lütuf, alçakgönüllülük, çalışkanlık, itibar, hoşgörü, acıma, ölçülülük gibi kavramların sürü insanın erdemleri olacağını belirtir. O; saygının, acımanın, adaletin, yumuşaklığın karşılıklı belli bir küçük uygulanmasının gerçekleştiği varsayıldığı takdirde toplumun bu durumda bu sayılan sürü erdemlerinin etkili olduğunu ve bu durumun sonunda bir ahlâk kavramıyla birlikte anılacağını savunur. Oysa Roma döneminde, örnek olarak bir acıma eyleminin iyi ya da kötü, ahlâklı ya da ahlâksız olarak nitelendirilmediğini belirtir. O, bir kez toplumun yapısı tümüyle sağlamlaştırılıp dış düşmanlara karşı güvenli hale getirildiğinde, bu durumun tekrar ahlâki bakış açısını ortaya çıkaracağını düşünür. Güçlü ve tehlikeli belli itkilerin; atılgan girişimcilik, canına susamış ölçüde yüreklilik, kincilik, şeytansı kurnazlık, yağmacılık, yönetme hırsı gibi şimdiye kadar yalnızca toplumsal yararları açısından değerli görünmekle kalmayıp; hatta eğitim ve yetiştirme aracılığıyla yüceltilmeleri gerekirken bu itkilerin adım adım ahlâkdışı olarak damgalanıp ötelendiğini aktarır. O, modern dönemde bu itkilere zıt

dürtülerin ahlâk açısından saygı gördüğünü ve sürü içgüdüsünün adım adım istediği sonuçlara ulaştığını dile getirir (2015b: 111-1113). Bu paragrafta sürü ahlâkının güçlü insanın ortaya çıkmasını sağlayan asıl erdem adı taşıması gereken itkileri dışlayıp, onun yerine kendi ahlâki otoritesine uygun olan ortalama insanın çıkmasına hizmet eden itkileri erdemler olarak nitelendirdiği vurgulanmaktadır.

Nietzsche, sürü ahlâkında eşitlik için tehlikeli görülen her davranışın dışlandığını ve bu ahlâkta korkunun ahlâkın aynası olduğunu ileri sürer. En yüksek dürtüler, tutkuyla sökülüp atıldıklarında, birey ortalamanın yani sürü vicdanının çukurunun üstüne itildiğinde toplumun kendine güveninin yerle bir olacağını, kendine olan inançlarının parçalanacağını ve bundan dolayı da güçlü insana özgü olan dürtülere savaş açıp onlara kara çalacağını savunur. Yüksek ve bağımsız ruhluluk, tek başına kalabilme isteği hatta büyük akılın tehlike olarak algılanacağını; bireyi sürünün üstüne çıkararak ve komşusunu korkutan her şeye kötü deneceğini ileri sürer. Bunlar yerine ise haktanırlık, alçakgönüllülük, boyun eğmişlik, herkesi eşit gören kafa yapısı ve orta dereceli arzuların ahlâki gerçeklik kazanıp saygı göreceğini savunur. Son aşamada ise bu barışa hazır koşullarda insanın duygularını keskinleştirip sertleştireceğini; eğitime gereksiniminin gittikçe azalacağını; bu doğrultuda her yüksek soyluluk ve kendine güvenin bir hakaret olarak görülüp güvensizlik doğuracağını, böyle bir ortamda da kuzu ve koyunların saygı kazanacağını altını çizerek. Yaşadığı dönem Avrupa'sında da tam bir sürü hayvanı ahlâkının geçerli olduğunu özellikle vurgular. (2015b: 113-114). Burada modern dönem toplumunda ideal ve idealden uzak olan insan erdemleri aktarılıyor. Özellikle Nietzsche bu modern toplumun güçlü insanları nasıl yozlaştırmaya çalıştığını göstermek istemektedir. Aslında onun bu sözlerinden Aristoteles'in ideal toplumundan çok farklı bir toplumsal tabaka istediği açıktır. Aristoteles, yurttaş olarak sınıfsal açıdan eşit orta sınıfa dayanan bir toplumun ideal olduğunu düşünür. Zaten Aristoteles için aşırılıklardan uzak olup ölçülü davranmak çok önemli bir esastır. Yukarıda söylediklerimizden de anlaşıldığını üzere Nietzsche için böyle bir yurttaş topluluğu sürü toplumdur ve o aşkınlığı savunan güçlü insanın ölçüyü gözetmeyen, coşkulu ve aşkın karakterine vurgu yapar. Bu bağlamda iki filozofun ideal toplum yapısı çok farklıdır.

Sürü ahlâkı ile ilgili bunları dile getiren Nietzsche, insanın nasıl yaşaması gerektiğiyle ilgili çeşitli saptamalarda bulunur. İlk olarak insanın bütün duygusal zayıflıklarına karşı direnmesi gerektiğini vurgular. Sonra yaşamın kendisinin bir

benimseme olduğunu; yaralama, yabancı ve daha zayıf olanı yenme, baskı altına alma, sertlik, kendi formlarını kabule zorlama, kendisine katma ve an azından en yumuşak olarak sömürüyü en yaşamsal dürtüler olarak belirler. Ona göre beden ölen değil de yaşayan bedense kendisine yapmaktan sakındığı her şeyi, karşısındakine yapar. Bedenin bir güç istemi olmak zorunda olduğunu ve bundan dolayı da büyümeye, yayılmaya, yakalamaya, kendine çekmeye ve esneklik kazanmaya çalışacağını vurgular. Çünkü ona göre zaten yaşama güç istemidir. Ayrıca sömürünün ilkel topluma ait olmadığını, yaşayanın özüne ait olduğunu ve temel organik işlev olarak isteme gücünün bir sonucu olduğunu belirtir. Bu durumun ise kural olarak yeni görünse dahi, gerçeklik olarak tarihin ana olgusu olduğunun altını çizerek (2015b: 191). Burada Nietzsche aslında sürü ahlakının kara çaldığı değerlerin yaşamın özüne ait değerler olduğunu vurgulamak istemektir. Yaşamın kendisinin güç istemi olduğunu ve bu nedenle de bireylerin başkasına zarar verme ve sömürü gibi eylemlerinin ideal eylemler olduğunu savunmaktadır. Burada Nietzsche, bireyin kendi istekleri için sömürüyü kullanmasını meşrulaştırmaktadır ve onun bu açıklamaları Aristoteles'in efendi-köle ilişkisiyle benzerlik taşımaktadır. Nasıl Aristoteles, köleyi efendinin istekleri için bir araç olarak görüp, bu durumun doğaca olması gereken meşru bir durum olduğunu düşünüyorsa Nietzsche'de benzer şekilde insanın güç istencinden kaynaklı diğer insanlara karşı uyguladığı sömürüyü meşru görmektedir. İşte Nietzsche'nin sömürüyü diğer insanlar üzerinde egemenlik kurmak için gayet doğal bir tutum olarak nitelendirmesi onun anti-hümanist bir filozof olarak değerlendirilmesine de neden olmaktadır. Öyle ki Nietzsche gücü elde etmek uğruna diğer insanlara karşı uyguladığı her türlü kötü muameleyi meşru gören bir zihniyete sahip gibi görünmektedir.

Bunlardan sonra birçok ahlâki yapıyı bildiğini dile getiren Nietzsche, efendi ve köle ahlâkı olmak üzere iki temel ahlâk tipinin olduğunu belirtir. Ona göre efendi ahlâkında iyi ve kötünün zıtlığı soylu ile aşağı zıtlığı anlamına gelir. Bu ahlâkta korkak, endişeli, küçük ruhlu, ufak yaraclar düşünün, özgür olmayan bakışlarıyla güvenilmez olan, kendini küçük gören, kendilerine kötü davranılmasına izin verenlerin, dalkavuk ve yalancılardan küçük görüldüğünü belirtir. O, tüm aristokratlarca sıradan insanların yalancı olduğunun düşünüldüğünü ileri sürer. Ona göre soylu tipteki insan, kendini belirleyen biri gibi görünmektedir ve onanmaya gereksinimi yoktur. Yargılarının “bana zararlı olan şeyin kendisi zararlıdır” şeklinde olduğunu; kendini şeylere onur veren, değer yaratan biri

olarak düşündüğünü dile getirir. O, bu anlamda efendi ahlâkının kendi kendini yücelten bir ahlâk olduğunu düşünür. Soylu insanın konuşmayı ve susmayı bildiği için kendinden onur duyduğunu, ayrıca kendisine karşı sert ve haşin davranmaktan keyif aldığı için de bütün haşin ve sert şeylere saygı gösterdiğini belirtir. Bu şekilde gözü pek olan soylu insanların ayrıca ahlâkı sadece acımada, başkaları için eyleme de ya da ilgisizlik, kayıtsızlıkta bulan öğretilerden uzak durduğunu dile getirir. O, soylu ahlâkının daha çok kendine inanç, kendisiyle övünme, bensizliğe olan temel düşmanlık ve ironi, duygudaşlık ve sıcak yürekliliğe karşı hafif bir hor görme gibi durumları barındırdığını düşünür. Ayrıca yönetenler ahlâkının çağdaş beğeniye karşı en sıkıcı, en yabancı konumda olduğunu ve bu ahlâkta insanların yalnızca kendileriyle eşit düzeyde olanlara karşı görevleri olduğunu belirtir. Yabancı olana, aşağı düzeyde olana ise canının istediği gibi davranabileceğini, bu durumun da iyinin kötünün ötesinde bir durum olduğunu sözlerine ekler (2015b: 191-193). Nietzsche'nin idealindeki ahlâki düzenin efendi ahlâkı olduğu açıktır. Onun yine bu söylemleri de Aristoteles'in sınıflı toplumunda yurttaş olan ve yurttaş olmayan ayrımını aklımıza getirmektedir. Nasıl Aristoteles'te yönetsel ayrıcalıklara toplumda sadece yurttaş statüsünde bulunan kimseler sahipse ve diğer insanlar birçok haktan mahrum durumdaysa, Nietzsche de yöneten konumunda bulunan insanların sadece kendileriyle eşit düzeyde olan insanlara karşı sorumlu olduklarını aşağı düzeyde olanlara karşı bir sorumluluk taşımadıklarını belirtir. Bu bağlamda iki filozofun da katı bir sınıflı toplumsal yapıyı savundukları ve bu bakış açılarının da yine anti-hümanist bir tutum olarak değerlendirilmesi mümkündür.

Efendi ahlâkından sonra köle ahlâkını incelemeye geçen Nietzsche, bu ahlâkta insanın tüm durumlarıyla ilgili karamsar bir kuşkunun hatta insanın bir aşağılanmasının dile getirildiğini aktarır. Çünkü bu ahlâkın canı yanmış, bastırılmış, acı çeken, bağımlı, kendinden emin olmayan, yorgun bir insan topluluğuna hitap ettiğini belirtir. Bu ahlâkta acı çeken için acının varlığını kolaylaştıracak; acıma, yardımseverlik, sabır, çalışkanlık, dostluk gibi değerlerin övüldüğünü ifade eder. Çünkü bunların varlığın baskısına dayanmak için yararlı nitelikler olduğunu ve hatta bunun için tek araç olduğunu düşünür. Ayrıca köle ahlâkının aslında yarar ahlâkı olduğunu savunur. İyi ve kötü kavramlarının da ahlâki olarak sıkça kullanıldığını belirten Nietzsche, nerede köle ahlâkı ağırlık kazansa iyi ve alık sözcüklerinin bir arada kullanıldığını; çünkü kölelerin iyi huylu insanları kolay kandırılabilir gördüklerini dile getirir (2015b: 193-194). Buradan köle ahlâkının zayıf

insanlara yönelik ve temelde iyi ve kötü kavramları ekseninde oluşturulduğu vurgulanmaktadır. Efendi ahlâkında iyi ve kötü kavramlarının hiçbir geçerliliği yokken köle ahlâkında ahlâkın temeline oturtulmuş durumdadır.

Bunları belirttikten sonra Nietzsche insanlarla ilgili olarak yalnızca ortalama insanın kendi tipini sürdürüp yaratma şansı olduğunu dile getirir. Ona göre geleceğin insanı bu ortalama insanlardır ve gelecekte sadece bunlar olacaklardır. “Ortalama insan gibi ol” buyruğunun hâlâ anlamı olan ve dinleyici bulan bir ahlâk öğretisi olduğunu ifade eder. Ancak Nietzsche bu ortalama ahlâk buyruğunu vermenin zor olduğunu; çünkü hiçbir zaman amacına ulaşamayacak bir buyruk olduğunu belirtir. O, bu buyruğun ölçüden, hassasiyetten, komşu sevgisinden söz etmek zorunda olduğunu; çünkü ironisini saklaması gerektiğini bildirir (2015b: 197-198). Zaten o; en iyi, en derin sevginin bile yoksul, çaresiz, küstah, yanıltıcı ve yakıcı olduğunun kolayca tahmin edilebileceğini savunur (Nietzsche, 2015b: 204). Burada söyledikleri aslında Nietzsche’nin ortalama insana ve onun yüceleştirdiği değerlere bir başkaldırı niteliği taşır. Onun kendi konumunu sağlamlaştırmak için ortaya attığı değerler nasıl kendisini tüketmesine yol açıyorsa bu değerlerin tüm insanlar için de tehlikeli nitelikler taşıdığını vurgulamaktadır.

Sevgiye yukarıdaki paragrafta olduğu gibi dışlayıcı yaklaşan Nietzsche, konu acı olduğunda acıyı kutsama yoluna gider. Acının insanı en kurnaz, en bilge insandan bile daha bilge kıldığını düşünür. Acı sayesinde insanın kimsenin bilmeyip sadece acı duyanın bildiği birçok uzak ve dehşetli dünyayı tanıdığını dile getirir. Ayrıca acı çekenlerin, kendilerini can sıkıcı acıyan ellerin dokunuşlarından korumak istediklerini; yani kendilerini acı çekme konusunda eşit durumda olmayan her şeyden korumak istediklerini bu nedenle de derin acının soylu kıldığını düşünür. Kısacası o, bir insanın ne denli derin bir şekilde acı çekiyorsa; o derece ruh yüceliği ve nefretinin arttığını savunur (2015b: 204). Biz acıyı kendi bakış açımızla incelediğimizde ilk olarak onun istenmeyen bir durum ve insan psikolojisi üzerindeki yıpratıcı etkisi gelir aklımıza. Ancak Nietzsche onu çok farklı ele almaktadır. Acıyı bu şekilde kutsaması ilk etapta tek amacı dünyada oldukça güçlü bir insan modeli oluşturmak olan Nietzsche ile çelişik gibi görünse de acıya yüklediği anlamlar onun bu amacına da hizmet eder gibi görünmektedir. Öyle ki onun “Seni öldürmeyen şey, güçlendirir.” sözü de acı ile kurduğu anlamsal bağı anlamamız açısından da önemlidir. Her ne kadar onun acıyla ilgili söylemleri kendi söylemleriyle tutarlılık gösterse de. Her türlü acının bizi güçlendirmede de günümüz psikologlarının

verileriyle ortaya konmuş durumdadır. Öyle ki hiçbir zaman etkisini tam anlamıyla üzerimizden atamadığımız çok derin acılar söz konusudur ve bu türden acıların bizi güçlendirmek bir yana dursun, bizi fazlasıyla hassas ve kırılğan bir yapıya soktuğu da açıktır.

Nietzsche, acı ile ilgili bunları söyledikten sonra acıma konusunda tüm Avrupa'da hastalıklı bir duyarlılık ve aşırı bir uyarılma durumunun söz konusu olduğunu belirtir. O, yaradılışından efendi olan bir adamın acımasının hiçbir değer taşımayacağını, acı çekene acımanın hiçbir anlam ifade etmeyeceğini düşünür. Ona göre acıma diye tabir edilen şey, diğer bir deyişle bir *kadınsılık*'tır. O, bu en yeni kötü beğenin güçlü ve köklü bir biçimde aforoz edilmesi gerektiğini savunur (2015b: 212). Her ne kadar Nietzsche'nin bu sözleri söylemesi onun felsefe yapma tarzından beklense de; acıma da insanı diğer insanlardan ayırıp sürü olmaktan çıkaran bir motivasyon kaynağı oluşturabilir. Bu nedenle Nietzsche'nin acımayla ilgili bu sözleri eleştiriye açıktır. Onun genelde ahlâk, özelde ise acılamakla ilgili şu dizeleri de oldukça dikkat çekici olup, onun acımaya olan bakış açısını görmemiz açısından da çarpıcı bir örnek teşkil etmektedir:

“YILDIZ AHLAKI

Çoktandır dönerken üstünde yörünenin,
Ne demek, ey yıldız, karanlık senin için?

Dönerken sen bahtiyar, aşarak zamanı!
Uzak dursun senden tüm dertlerle sıkıntı!

En uzak dünyalara ulaşsın ışığın:
Acımak çok günahtır, bundan sakınasın!

Tek buyruğu var ahlâkının: Saf kalasın!” (Nietzsche, 2011b: 143)

Nietzsche'nin vicdan ile ilgili söyledikleri en az sevgi ve acı ile ilgili olarak söyledikleri kadar dikkat çekicidir. Ona göre yalancı, yapay ve kapalı kutu olan bir hayvan olan insan, diğer hayvanlara karşı pek kuvvetiyle değil de hile ve kurnazlığıyla korkutucu olan vicdanı icat etmiştir. O, tüm ahlâkın insanın ruhunun basitliğinin tadına varabilmek için üretilmiş uzun ve korkusuz bir sahtekârlık olduğunu düşünür (2015b: 211-212). O, dış düşmanlardan ve dirençlerden yoksun kalan insanın törelerin ezici

darlığının mengenesinde sıkıştığını belirtir. Parçalanmış, izlenmiş, kemirilmiş, ürkütülmüş, hırpalanmış, evcilleştirilmeye çalışıldıkça kafesinin çubuklarına vura vura kendini yaralayan, vahşiliğe duyduğu özlemle kendini yiyip bitirmiş, kendini bir işkence odasına, belirsiz ve tehlikeli bir vahşiliğe dönüştüren özlem dolu umutsuz, zavallı insanın kara vicdanı yarattığını ifade eder. Böylece de insanın bugüne dek şifa bulamadığı en büyük, en korkunç hastalığın, yani insanın insana, kendisine acı çektirmesi durumunun ortaya çıktığını belirtir. (Nietzsche, 2017a: 100-101). Nietzsche'nin aslında burada vicdanla ilgili olarak belirttiği hususlar, onun bir önceki paragrafta acımayla ilgili olarak belirttiklerimizle yakından ilişkilidir. Önceki paragrafta acımayı nasıl kadınsılık olarak nitelendirdiyse burada da vicdanı insanın kendisini evcilleştirmek için kendisine uygulamış olduğu bir işkence olarak nitelendirmektedir.

Bunlardan sonra özgürlük kavramını incelemeye geçen Nietzsche, özgür insanın hem iyi hem de kötü olabileceğini; ancak özgür olmayan insanın doğanın yüz karası olduğunu ve ne bu hayatta ne de öbür dünyaya özgü tesellilerden payını alamayacağını belirtir. Ayrıca özgür olmak isteyen herkesin bunu kendi başına elde edebileceğini ve özgürlüğün kimsenin kucağına mucizevi bir armağan olarak verilmeyeceğini ifade eder (2012b: 82). O, ayrıca özgür insanın ahlâksız (herhangi bir ahlaki öğretiye bağlı olmayan) olduğunu; çünkü böyle bir kişinin geleneğe değil, kendisine bağlı kalmak isteyeceğini savunur (2017f: 19). Buradan Nietzsche'nin özgür olmayı insanların yaşamları için gerekli gördüğünü ve özgür olmayan insanların ayıplanmasının gerektiğini düşündüğünü çıkarmamız mümkündür.

Sonuç olarak Nietzsche ahlak olarak adlandırılan kuralların, gerçekte bireylere karşı olduğunu ve onların mutluluğunu kesinlikle istemediğini savunur. Ona göre bu kurallar insanların mutluluğu ve huzuruyla bağlantılı kurallar değildir. O, bu kuralların yol gösterici olmaları şöyle dursun, bu kurallarla ciddi kavramları ilişkilendirmenin bile mümkün olmadığını düşünür. Her bilinçli varlığın gelişim sürecindeki bilinçsiz amacının en yüce mutluluk olduğu düşüncesinin doğru olmadığını savunur. Ona göre gelişim mutluluk değil, gelişim ister. O, insanlığın genel olarak kabul edilen bir amacı olmadığını, bu nedenle de öyle ya da böyle davranılmalı şeklinde öneride bulunmanın mümkün olmadığını belirtir. Böyle bir amaç söz konusu olmadığı için de ahlâkın isteklerinin insanlıkla ilişkilendirilmemesi gerektiğini ifade eder (Nietzsche, 2017f: 82-83). Burada

Nietzsche aslında kendini ahlâksız olarak nitelendirmesinin gerekçelerini gözler önüne sermekte ve ahlâk kurallarının dışlanması gerektiğini belirtmektedir.

2.1.3. Bilgi ve Bilim Dolayımında İnsan

Nietzsche, yaşam ve bilgelik arasında karşıtlık olduğunu düşünür. Kendini bilge olmayan biri olarak niteleyip bunu bir şans olarak gördüğünü dile getirir. O, ayrıca bilgi haline gelmiş tarihin de yaşamı ötelediğini, bilgi konusu haline gelmiş bir tarihsel olgunun onu bilen kişi için ölü olduğunu; çünkü bu olgunun yeryüzünün karartılan tarafını, yani o olgunun tarihsel gücünü bilmiş olacağını düşünür. Ancak bu tarihsel gücün bilen kişi için şimdi güçsüz olduğunu; sadece onu yaşayan kişi için güç ifade edebileceğini savunur (Nietzsche, 2015c: 46). Bilimin de yaşamı zayıflattığını düşünen Nietzsche, bilimin harekete geçirdiği kavram depreminin insanın tüm huzur ve güveninin temellerini ortadan kaldırdığını bu nedenle de yaşamın güvensizleşip yıkılacağını belirtir. Bundan dolayı o, bilimin yaşama değil, yaşamın bilime egemen olması gerektiğini savunur. (2015c: 131). Aydoğan da Nietzsche'nin hakikat ve matematiği bir hastalık olarak gördüğünü ve çağının insanının bu hastalıktan kurtulması gerektiğini savunduğunu aktarır (2019: 419). Ayrıca Nietzsche hakikatin ve bilimin zulmünün yalana saygıyı arttıracak ve akıllılığın zulmünün yeni bir soyluluğu destekleyeceğini, bu soyluluğun da dangalaklığı kafaya koymak olacağını bildirir (2017e: 40). Nietzsche'nin bilim ve bilgiyi yaşamın kendisine karşıt unsurlar olarak gördüğünü buradan açıklıkla çıkarabiliriz.

Nietzsche'ye göre bilim, soğuk, kuru, sevgisiz, yetersiz ve özlem duygusundan yoksundur. O, bilimin kendisi için yararlı olduğu kadar, kendi hizmetkârları için ise aynı derece de zararlı olduğunu; çünkü onlara kendi niteliğini dayatıp onları katılaştırdığını düşünür. O, bilimin kültüre egemen olup, kültürün bilimin arttırılması olarak anlaşıldığı takdirde; büyük acılar çeken insanın yanından soğuk ve acımasız bir duyarsızlıkla geçeceğini dile getirir. Çünkü ona göre bilim nereye bakarsa baksın bilgi ile ilgili sorunları görür ve onun dünyasında acı çekme alakasız ve anlaşılabilir bir durumdur (2011c: 63). Burada Nietzsche bilimin sadece kendi amacına hizmet ettiğini ve insanlar için zararlı bir etkinlik olduğunu vurgulamaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Derrida'ya göre de Nietzsche değişmez öğretiler ve kesin anlamlar içermeyen, sonsuz yorumlar ve oyun olarak dünya perspektifiyle söylemleri ele alan yeni bir iletişim türü sunmaktadır (Utku ve Erkan, 2008: 12).

Çevikbaş, Nietzsche'nin filozofların hakikati anlama çabalarının her zaman başarısızlıkla sonuçlandığını düşündüğünü belirtir (2019: 40). Pearson da Nietzsche'nin felsefeyi seçici bilme dürtüsü olarak tanımladığının ve sınırsız bir bilme dürtüsünün de yoksullaştırılmış bir hayatın sonucunda ortaya çıktığını düşündüğünü vurgular (2019: 448). Zaten Nietzsche, herhangi bir insanın kendini diyalektik bir soru oyununa ve saf entelektüel bir konuya dönüştürdüğü anda solup yok olacağını düşünür. Bu durumu herkesin görüp anladığını belirten Nietzsche, buna rağmen insanların gelişi güzel biçimde ve pervasızca bilim arayışlarına kendilerini kurban etmelerinin sözde gerçeğe ulaşma güdüsünden kaynaklandığını belirtir. Ancak o, soğuk, saf ve hiçbir işe yaramayan böyle bir bilgiye ulaşmak için çaba sarf edilmesinin anlamsız olduğunu savunur. Ayrıca bilgin denen kişinin, birbirinden oldukça farklı içtepi ve uyarıların iç içe geçtiği arapsaçına dönmüş bir düğümden oluştuğunu düşünür. Onların bütünlük ve yalınlık anlayışıyla olayları incelediğini, olayları genel olarak değil de tek yönlü olarak ele aldıklarını, felsefeden nefret ettiklerini, geleneği savunup yeniliklere karşı olduklarını, hissetme duygusundan yoksun olduklarını, düşük özsaygı ve alçakgönüllülük gösterdiklerini, öğretmenlerine ve akıl hocalarına sadakat duyduklarını dile getirir. Ayrıca bilginlerin gittiği yolda rutin bir şekilde yavaş ve zorlukla yürüdüklerini, can sıkıntısından kaçtıklarını, geçim kaygısı taşıdıklarını, aynı camiaya mensup bilginlere saygı gösterdiklerini belirtir. Kibirliğin dışında olan bilginlerin de olduğunu, sırf oyun olsun diye bilgin olan bilginlerin olduğunu ve adalet dürtüsü ile hareket eden bilginlerin de bulunduğunu bildirip onların bu özelliklerinin tamamını eleştirir (2011c: 63-68). Burada Nietzsche, insanların bilimsel konularla uğraşmasının onları cansızlaştırıp donuklaştırdığını düşünür, bunun dışında bilginlerin de bünyesinde barındırdığı tüm özelliklere karşı da ciddi eleştiriler getirir.

Nietzsche idealistlerle ilgili olarak da onların hiçbir şekilde iflah olmayacağını, gökyüzünden atılsalar kendilerine cehennemden bir ideal yaratacaklarını düşünür (2017d: 23). Onun idealistleri böyle nitelendirmesinin temelinde ise zekâyâ olan bakış açısı yatar. Ona göre zekâ sadece bir araçtır: En mutsuz, en nadir, en ölümlü varlıklara onları bir dakika hayatta tutmak için verilmiş bir araç. O, zekâdan dolayı bilgi ve duyuya bağlı kibrin insanları gözleri ve duyuları üzerine körleştirici bir sis yaydığını ve onları hayatın değeri hakkında yanılttığını aktarır. O, zekânın bireyin hayatta kalmasını riya yoluyla

sağladığını düşünür. Çünkü kendilerine boynuzlarla ve yırtıcı hayvan dişleriyle hayat savaşı vermeleri yasaklanan zayıfların ve çelimsiz bireylerin ancak riya yoluyla savaşılabileceğini savunur. (Nietzsche, 2011: 105-106). Nietzsche burada birçok düşünürün göklere çıkardığı zekâyı ayaklar altına almaktadır ve onun sadece riyayı kullanarak insanın hayatta kalmasını sağlayan bir araç olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda Derrida'ya göre de Nietzsche değişmez öğretiler ve kesin anlamlar içermeyen, sonsuz yorumlar ve oyun olarak dünya perspektifiyle söylemleri ele alan yeni bir iletişim türü sunmaktadır (Utku ve Erkan, 2008: 12).

2.1.4. Politika ve Kültür Dolayımında İnsan

Nietzsche'ye göre ilk devlet hem insanın hammaddesi ve yarı hayvanların tümüyle yoğrulup uysallaştırılması hem de bunların biçimlendirilinceye kadar işleyişini sürdürdüğü korku verici bir tiranlık, ezici, acımasız bir makine olarak ortaya çıkmıştır. O, devlet sözcüğüyle sarışın yırtıcı hayvanlar sürüsü, fetheden, efendi bir ırk, bir örgütlenme yeteneğiyle savaş için örgütlenmiş, gözünü kırpmadan korkunç pençelerini nüfus üstüne atan, belki de sayı olarak muazzam bir üstünlüğe sahip ama hala biçimi olmayan göçebe bir ırk gibi anlamların kast edildiğini belirtir. O, devletin bir sözleşmeyle ortaya çıktığını düşünenleri hayalci olmakla eleştirip, devletin acımasız bir makine şeklinde ortaya çıktığını vurgular. Çünkü o, buyurabilenin, doğuştan efendi olanın, davranışlarında ve işlerinde zorba olanın sözleşmeyle hiçbir ilgisinin olamayacağını savunur. Efendi olanlarla hesaplaşamayacağını, bir yazgı gibi sebepsiz, hesapsız, bahanesiz geldiklerini, bunların bir şimşegin oluşumu gibi aniden oluştuğunu, nefret edilmeyecek denli çok korkunç, çok ani, çok ikna edici ve çok farklı olduklarını dile getirir (2017a: 102). Burada Nietzsche, devletin doğuşunu insanın ezilip uysallaştırmasına bağlamaktadır. Ayrıca filolog olması hasebiyle de devlet sözcüğünün neyi kast ettiğini incelemekte ve bu sözcükle ilgili belirtmiş olduğu anlamların her biri devletin insanın zararına olan bir kurum olduğunu vurgular niteliktedir. Bunlardan yola çıkarak onun devleti insanın güçlenmesi önündeki bir engel olarak gören anarşistlerle aynı çizgide bulunduğunu söylememiz mümkündür.

Nietzsche, yukarıdaki paragrafta bahsettiği efendilerin oluşturdukları şeylerin içgüdüsel bir yaratma, bir biçim verme çabası olduğunu ve bunların var olan en gönülsüz, en bilinçsiz sanatçılar olduğunu düşünür. Bunların nerde olurlarsa olsunlar orada parçalarının ve işlevlerinin sınırlandırılıp düzenlendiği bütünle ilgili bir anlamın önceden

verilmediği hiçbir şeye yer olmayan yaşayan bir yönetim yapısının ortaya çıktığını belirtir. Efendilerin suçun, sorumluluğun, hesaplı davranışın ne olduğunu da bilmediklerini ve ayrıca yapıtında kendini sürekli haklı çıkararak korkunç bir sanatçı bencilliği gibi bir bencillik gösterdiklerini vurgular. Bunlarda kara vicdanın da gelişmediğini; ancak bunların muazzam özgürlük miktarları, çekiç vuruşları, sanatçı zorbalıkları altında ezilen halkın kara vicdanı ortaya çıkardığını belirtir. Yani aslında ona göre kara vicdanı ortaya çıkaran efendilerdir (2017a: 102-103). Nietzsche, burada devletlerde yönetici pozisyonunda olan efendileri kara vicdanın ortaya çıkmasına neden oldukları için suçlarken, asıl anlamda kızgınlığı devlet kurumunun kendisinedir. Çünkü ona göre devlet insanları baskı altında tuttuğu için, insanlar özgürleşip kendilerini aşamamaktadırlar.

Ayrıca Nietzsche, bir gün mevcut düzenin değişeceğini ve gerçek doğrunun mevcut olan doğrularla yani aslında yalan olanla kavgaya tutuşacağını ve bir deprem etkisinin olacağını bu etkiyle de tüm değerlerin değişeceğini savunur. Bu etkiyle hepsinin yalan üstüne kurulduğu siyaset kavramlarının bir düşünceler savaşı içinde tümünden yok olup gideceğini düşünür (2016: 116). Zaten Nietzsche varoluş sorununun siyasal bir olayla değişebileceğine ya da çözülebileceğine inanan herhangi bir felsefenin koca bir yalan olduğunu ve sözde felsefe olarak adlandırılması gerektiğini savunur. O, siyasal bir yeniliğin insanları bu dünyada ebediyen mutlu kılacağına asla inanmaz (Nietzsche, 2011c: 36). Nietzsche yaşadığı dönemdeki değerlerle ilgili hoşnutsuz bir filozoftur; ancak bu düzenin değişeceğine inanmaktadır. Bu değişimle de insan için bırakın yararı tamamen zararlı olarak gördüğü siyaset kavram ve kurumlarının da tarihe karışacağına inanmaktadır.

Nietzsche'ye göre devlet bireyin gelişimini güçlenmesini değil, kendi gelişimini güçlenmesini sağlayacak adımlar atar. Bu doğrultuda kültür aygıtını da bu amacı doğrultusunda kullanır. Kültür için yaptığı bir sürü şeyi devletin kendisini geliştirmek için yaptığına inanır. O, devletin kendi varlığı ve geleceğinden daha yüce olan hiçbir amacı kavrama yetisine sahip olmadığını düşünür (2011c: 70). Aslında burada Nietzsche, devlet ile ilgili birçok düşünürün düşündüğünden çok daha farklı bir tez ortaya atmaktadır. Mesela Aristoteles'e göre devlet, insanları mutlu etmek amacıyla ortaya çıkmıştır ve yurttaşlarını olabildiğince iyi şekilde yaşatmaya çalışır. Nietzsche işte bunun tam tersi şekilde düşünür. Ona göre devletin tek amacı kendi varlığı ve geleceği olup yurttaşlarını

önemsememektedir. Devletin kendisi amaç iken, onun dışında kalan her şey araçtır. Bu bağlamda kültürü de kendi amaçları için kullanır. Devletin kültürü kendi çıkarları doğrultusunda yönlendirmesine değinmişken, Nietzsche'nin kültür eleştirisine değinmek de yerinde olacaktır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Nietzsche bir Alman olarak Alman kültürünü çok sert bir şekilde eleştirmektedir. O, Almanlar arasında yaşamak zorunda olan birinin, onların yaşamlarının ve duygularının tekdüzeliği, biçimsizlikleri, suskunlukları, uyuşuk halleri, hassas ilişkilerdeki kabalıkları, en çok da kıskançlıkları ve kişiliklerindeki belli bir ölçüde bulunan sinsilikle kirlenmişlikleri karşısında büyük bir acı çekeceğini belirtir. Ayrıca Almanların iyi yabancı şeyleri kötü biçimde taklit ettiklerini ve bunun da acı verici olduğunu sözlerine ekler. Bunlar dışında Alman kültüründe yoğun huzursuzluk, başarı ve kâr peşinden aşırı koşma, ana verilen aşırı değer gibi özelliklerin bu kültürün hastalıklı ve zaafli yönleri olduğunu dile getirip bu yönlerin hiçbir zaman tam olarak iyileştirilemeyeceğini ve bunu düşünmenin de insanda öfke uyandırdığını aktarır (2011c: 62). Bunların dışında birçok eserinde alman kültürünü aşırı derecede alkol tüketimini içerdiği ve Hristiyanlığın temsilciği rolüne büründüğü için çok sığ bir kültür olmakla eleştiren Nietzsche, özellikle derinliği olan bir kültür olarak değerlendirdiği Fransız kültürüne övgüler getirmektedir.

Nietzsche, kültürün amacının dahi yaratmak olduğunu belirtir (2011c: 63). Ancak o, kültürün ürünü olan bir dehanın çok da istenilen özellikler taşımayacağını dile getirir. O, böyle bir kişi hayal edildiği takdirde, bu kişinin yalanları, gücü, en zalim kişisel çıkarları birer araç olarak fazlasıyla ustaca ve özgüvenle kullanacağını ve bu nedenle de bu kişinin aslında dahi değil de kötü ve şeytani bir varlık olarak anılmasının doğru olacağını savunur. Fakat onun amaçlarının insanlar tarafından iyi olarak kabul edildiğini ve ona melek muamelesi yapıldığını dile getirir (2015a: 196). Zaten o, bütün kültürün özgürlüğün tam tersi olacak şekilde itaatle, hiyerarşiyle, disiplinle ve hizmetle başladığını ileri sürer. O, bu kültürün önderlerin çıkmasından rahatsız olduğunu ve önderleri kendi hâkimiyetine alarak bitirmek istediğini savunur (Nietzsche, 2012a: 94-95). Yani aslında o, amacını dahi ortaya çıkarmak olarak belirleyen kültürün dâhisinin bir önder olamayacağını zaten kültürün kendisinin önderlerin çıkmasına karşı olan bir aygıt olduğunu savunur. Aslında dâhinin halkı kandırmayı başardığını anlatan Nietzsche'nin

kültürün dâhisini tam bir yalancı dönemin sahte değerlerini donanmış bir düzenbaz olarak gördüğünü belirtmek gerekir.

Nietzsche Alman kültürünün kurtuluşunun ise her bir Alman'ın kendi gerçek gereksinimlerine dönüp düşünmesi, kendi içindeki düzensizliği düzene sokması sonucunda gerçekleşebileceğini düşünür. Dürüstlüğüne, ciddi ve doğrucu karakterine, o zamana değin başkalarının söylediklerini yinelemiş olmasına, başkalarına öykünmüş olmasına karşı kendisinin başkaldırması gerektiğini savunur. Bunu yaptığı takdirde kültürün kendini başka türlü gösterme ve saklama olan yaşamın süslenmesinden başka bir şey olabileceğini kavramaya başlayacağını ileri sürer; çünkü o, her süsün süsleneni saklayacağını düşünür. Bunu yapan her Alman'da kültür kavramının kendini saklama ve uzlaşım olmadan, yeni, düzeltilmiş ve iyileştirilmiş bir doğa olarak; yaşam, düşünüş, görünüş ve istenç arasında bir uyum olarak kendini açığa vuracağını belirtir (2015c: 134-135). Son olarak kültürün kurtuluş yolunu gösteren Nietzsche bu yolun kişinin kendi mevcut kavrayışına başkaldırıdan geçtiğini belirtir. Aslında bu başkaldırı mevcut kültürün idealize ettiği insana bir başkaldırı niteliğindedir ve Nietzsche bu insanın yerine kendi güçlü insanını koymak istemektedir.

Sonuç olarak Nietzsche modern dönemde *decadence*'nin etkisini tüm kurum ve değerlere yansıttığını ve bu durumun kendini aşması gereken bir varlık olarak gördüğü insanı ezip güçsüzleştirdiğini düşünür. O, bu doğrultuda dinin, metafiziğin, ahlâkın, politikanın, bilimin, bilginin ve kültürün tüm değerlerine saldırır. Bir nevi modern çağın ön plana çıkardığı tüm değerlere saldırdığını da söyleyebiliriz. O, bu modern kurum ve değerler altında ezilen insanın yaşamda pasifleşip kendini bir hiç gibi hissedeceğini ancak bu psikolojinin de ona bir çıkış yolu sunacağını dile getirir. Tezimizin gelecek bölümünde işte bu psikolojideki modern insana Nietzsche'nin önerdiği çözüm yolunu ele alacağız.

2.2. Nihilizm, Güç İstenci ve Üst İnsan (Übermensch)

Decadence etkisiyle insanın dünyada güçsüzlüğe ve hiçliğe düştüğünü belirten Nietzsche, insanın geldiği bu aşamayı nihilizm olarak nitelendirir. O, aynı zamanda modern insanın düştüğü bu durumu vaktiyle herkesin inandığı tanrının ölmesi olarak da nitelendirir (2018: 285). Nutku, insanların bu duruma düşmesinin nedenini Nietzsche'nin Hıristiyan ahlâk görüşü olarak belirlediğini ifade eder. Ona göre bu ahlâkın ortaya koyduğu hakikatin tamamen kutsal bir yalandan ibaret olduğu anlaşılmış ve böylece

insanlar kendi tanrılarına karşı gelmeye başlamışlardır. Böylece de “tanrı hakikattir” inancından “her şey yalandır” inancına geçildiğinin altını çizer (2019: 17-18). Woodward da Nietzsche’nin nihilizmi modern Avrupa çağının bir hastalığı olarak gördüğünü ve onun Avrupa toplumuna, kültürüne ve her bir bireyine bulaştığının altını çizer (2019: 479). Nietzsche, decadence etkisiyle modern dönem kurumlarının, değerlerinin, dinin, metafiziğin, ahlâkın, politikanın ve kültürün insanın dünyada anlam yoksunluğu yaşamasına neden olduğunu ve bunun insanlarda bir hiçlik duygusu oluşturduğunu belirtir. Nihilizm, durumunu bu şekilde tasvir eden Nietzsche, aslında bu durumu bir fırsat olarak görür.

Nietzsche, nihilizmin gerekli olduğunu; çünkü bu aşamanın şimdiye kadar sahip olunan değerlerin son sonuçlarını çizdiğini ve tüm mevcut büyük değerlerin ve ideallerin son mantıklı karşılığını temsil ettiğini düşünür. Ona göre mevcut değerlerin ne kadar değerli olup olmadığını anlamak için nihilizm aşamasına gelinmesi şarttır. Bu aşamadan sonra insanların kimi zaman yeni değerler yaratmak istediklerinin de altını önemle çizer (2017c: 22). Yani Nietzsche nihilizmle dildeki ve bilgideki eski değerlerin yeniden değerlendirilmesini ve yeni değerlerin yaratılmasını kapsayacak bir döneme işaret etmektedir (Erdem, 2007: 141). Temel anlamda insanların nihilizm aşamasına düşmesinin nedenini ise Hıristiyan ahlak yorumuna bağlar. O, insanların Hıristiyan dininin dünyaya, tarihe ilişkin yorumlarının sahteliğini ve yalancılığını gördükten sonra Hıristiyanlık tarafından son derece geliştirilmiş bir düzeyde olan güven hissini onların midelerini bulandırmaya başladığını dile getirir. Buna tepki olarak da insanların “Tanrı gerçektir” inancından “Her şey sahtedir” inancına yöneldiğini özellikle vurgular (Nietzsche, 2017c: 25). Görüldüğü üzere Nietzsche, insanların nihilizm aşamasına düşmesinin ana nedenini Hıristiyanlık dininin inanç ve ahlak yapısı olarak görüyor. Öyle ki bu aşamaya geçmiş insanların tepki olarak geliştirdikleri ilk söylemin “*Tanrı öldü*” olması yine aslında Hıristiyanlık dinine bir tepki niteliği taşımaktadır. Ancak yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi bu aşama insanın yaşamdaki durumu açısından her ne kadar kötü gibi görünse de Nietzsche açısından bu aşama yeni değerlerin yaratılması açısından ve insanın geleceği açısından bir fırsat niteliği taşır.

Nietzsche, psikolojik bir durum olarak nihilizme ilk önce tüm olaylarda bir anlam bulmaya çalışmakla ulaşılabileceğini dile getirir. O, bu anlamı arayan insanların büyük bir ihtimalle cesaretini yitireceğini belirtir. Nihilizmin bu aşamada güç israfının kabul edilişi,

yararsızlığın sancısı, güvensizlik, kendine hâkimiyeti geri almak ve yeniden edinmek için her türlü imkândan yoksunluk, kişinin sanki kendini uzun bir süre aldatmış gibi kendi kendinden utanması gibi nitelemelerle adlandırılabilceğini aktarır. İnsanların bu anlam arayışı yolculuklarında tüm olaylarda en yüce kuralları, manevi dünya düzenini yerine getirmek veya varlıkların birbirleriyle ilişkilerinde sevginin ve uyumun büyütülmesi, hatta evrensel bir yok etmeye doğru bir gelişim görmek istediklerini dile getirir. O, tüm bu fikirlerin ortak yanının, bir süreç aracılığıyla bir şeye ulaşmak zorunda olunması olduğunun altını çizer. Ancak artık insanların varoluşun hiçbir şeyi amaçlamadığının ve hiçbir şeye ulaşmadığının farkına vardığını ve tüm varoluş amaçlarını hayal kırıklığıyla birlikte nihilizmin bir nedeni olarak gördüğünü ileri sürer. Bu bağlamda artık insanın kendisini de bırakın varoluşun merkezi olarak görmeyi, onun işbirlikçisi olarak bile görmemeye başladığını sözlerine ekler (2017c: 30-31). Burada anlatılanlar Nietzsche'ye göre nihilizmin nasıl ortaya çıktığını ve nasıl bir işleve sahip olduğunu anlamamız açısından oldukça önemlidir. Buna göre anlam arayışında olan insan evrende aslında bir anlamsızlığın egemen olduğunu görmekte ve bundan ötürü nihilizm aşamasına düşmektedir. Ancak bu durum, Nietzsche'ye göre yeni değer arayışlarının da başlangıç noktasıdır.

Nietzsche, kişinin varoluşun hiçbir değeri olmadığına inandığı ve tüm varoluşun altında bireyin kendini tamamen kaptırabileceği hiçbir büyük birliğin olmadığına dair bir aşamaya geldiği noktayı nihilizmin vardığı en son psikolojik aşama olarak tasvir eder. O, bu durumda, tek bir kaçış yolunun kaldığını, onun da varoluş dünyasını tamamen bir aldatma olarak kabul etmek ve bu dünyanın ötesinde bir dünya yaratmak olduğunu dile getirir. Ama bu noktadan sonra insanın yine düştüğü durumu sorguladığını dile getiren Nietzsche, insanların bu dünyanın nasıl sadece psikolojik ihtiyaçlardan oluşturulduğunu ve üzerinde hiçbir hakları olmadığını anladıkları anda nihilizmin son biçimi olan hiçbir metafizik dünyaya inanmamak ve gerçek bir dünyaya inanmayı kendi kendine yasaklamak durumunun ortaya çıktığını dile getirir. İnsanların bu noktaya varduktan sonra varoluşun gerçekliğini tek gerçeklik olarak kabul ettiğini, kendilerini dünyalar ötesine ve yanlış tanrısallığa götüren her türlü gizli geçişi yasakladıklarını; ancak inkâr etmemelerine rağmen bu dünyaya tahammül edemediklerini aktarır (2017c: 31-32). Aslında burada nihilizmin son aşaması olarak belirtilen durum, insanın anlam aramaktan vazgeçmesi olarak anlaşılmalıdır. Öyle ki insanın kendi varoluşu dışında hiçbir şeyi

gerçeklik olarak kabul etmeyişi kendi varlığı dışında anlamlı herhangi bir durumun mevcut olmadığına dair inancın da dile getirilmesinin farklı bir halidir.

Nietzsche, nihilizmle birlikte temelde var olan şeyin, varoluş karakterinin amaç anlayışı, birlik anlayışı veya gerçek anlayışı ile yorumlanamayacağına dair bir kabul edişin insanı değersizlik duygusuna ulaştırdığını belirtir. Ona göre bu aşamadaki insan için artık varoluşun hiçbir hedefi veya sonu yoktur; olayların çoğunda etraflı bir birlik eksiktir ve Varoluşun karakteri doğru değil, yanlıştır. Ayrıca insanın kendini gerçek bir dünyanın varlığına inandırması için de hiçbir neden kalmadığını ileri sürer. Sonuç olarak Nietzsche, nihilizmle birlikte dünyada bazı değerleri var etmek için kullanılan amaç, birlik ve varoluş kategorilerinin anlamını yitirdiği için dünyanın değersiz görünmeye başladığını dile getirmektedir (2017c: 32). Burada nihilizmin insan psikolojisi üzerindeki etkisi ve insanın dünyayla bu aşamadan sonra kuracağı bağın niteliği gözler önüne serilmektedir.

Nietzsche, atıkların, çöküşün, yok etmenin ayıplanmaması gerektiğini düşünür. Çünkü bunların yaşamın büyümesinin gereklilikleri olduğunu ileri sürer. Ona göre çöküş, yaşamın herhangi bir artışı ve ilerlemesi kadar gereklidir. Yani çöküşün mücadele edilmesi gereken bir şey olmadığını, gerekli olduğunu ve her yaşa, her insana ait olduğunu savunur (2017c: 46-47). Aynı şekilde nihilizm aşamasının da bir geçiş aşaması olduğu düşünür. O, nihilizm aşamasının yaratıcı güçlerin henüz yeterince güçlü olup olmadığı veya çöküşün hâlâ duraksamakta olup olmadığı ve çöküşten çıkış yollarının bulunup bulunmadığına dair gerilimlerin yaşandığı bir durum olduğunu dile getirir (Nietzsche, 2017c: 33). Ayrıca o, nihilizmin bir güç işareti olarak kabul edilebileceğini; çünkü bu aşamadan tinin çok güçlü hale geldiğini ve bu aşamadan önceki değer ve hedeflerin orantısız hale geldiğini savunur. Bu şekilde aktif nihilizm olarak, nispi gücünün doruk noktasına şiddetli bir yok etme gücü olarak ulaştığını ileri sürer. Aktif nihilizmin karşısında ise zayıflığın işareti olarak pasif nihilizmin yer aldığını bildirir. Bu durumda tinin gücünün aşınıp tükendiğini, bu nedenle de önceki değerler ve hedeflere olan inancın yitirildiğini, böylece de hedefler ve değerlerin sentezinin çözülüp birbirleriyle savaşa girdiğini aktarır (Nihilizm, 2017c: 37-38). Bu paragrafta aslında aktif nihilizm ve pasif nihilizm aracılığıyla nihilizmin iki türlü insanın çıkmasına yol açacak bir geçiş aşaması olduğu vurgulanmaktadır. Ya nihilizm yoluyla bireyin ruhu fazlasıyla güç kazanacak ve kendine yeni hedef ve değerler oluşturup yoluna devam edecek. Ya da tam tersi şekilde

bireyin ruhu tamamen güç yitirecek ve önceki değer ve hedeflerini de gerçekleştirecek gücü kendinde bulamadığı için bireyi yaşayan ölü konumuna düşürecektir. Bu bağlamda Nietzsche'nin nihilizmi bir kırılma noktası olarak gördüğünü söylememiz mümkündür.

Nietzsche, nihilizm aşamasında değerlerini kaybeden insanın yaşamın gerçek değerinin güç istenci olduğunu görmesi gerektiğini savunur. Ona göre yaşam, güç istencidir (2017c: 189). O, güç istencinin, ani heyecanın en ilkel biçimi olduğunu ve tüm diğer ani heyecanların güç istencinin sadece gelişmiş halleri olduğunu savunur. Ona göre bireyler, güç için, gücün artırılması için çaba sarf etmektedirler. O, bireysel mutluluğun, sadece elde edilen güç duygusunun bir belirtisi olduğunu düşünür. Yani keyfin ulaşılan gücün sonucunda çıktığını ileri sürer. O, tüm itici güçlerin güç istenci olduğunu, bunun dışında hiçbir fiziksel, dinamik veya psikolojik güç olmadığını savunur (Nietzsche, 2017c: 439). Burada Nietzsche yaşamdaki tek değer ve insanların eylemlerindeki temel amacın güç istenci olduğunu vurgulamaktadır. Bu doğrultuda insanların yaşamdaki varoluş amaçlarının bireysel mutluluk olduğunu düşünen ahlakçı filozofları da eleştirmektedir. Maggini de Nietzsche'nin kavramsallaştırdığı "güç istenci"nin direkt Aristoteles'in kendisiyle olmasa da Aristotelesçiliğin skolastik ve modern dönem yansımalarıyla yakından ilişkili olduğunun altını çizer (2008: 225).

Nietzsche'ye göre yaşam en yüksek derecede güç duygusu için çaba gösteren özel bir durumdur. Aslında o, yaşamın daha fazla güç için çaba sarf etmek olduğunu ve en temel ve en içsel şeyin bu istenç olduğunu vurgulamaktadır (2017c:441). Ağaoğlu da Nietzsche'nin gücü, güçlü kalmayı ve yaşamı bir araya getirdiğini ve insanın yaşamı değersiz algılamasını sağlayan anlayışlara sert eleştiriler getirdiğini belirtir (2019: 218). Nietzsche, aynı zamanda keyif ve keyifsizliğin, güç duygusuyla bağlantılı olduğu için yaşamın gücün büyümesini de temsil etmesi ve böylece de büyümeden kaynaklanan farkın bilince girmesi gerektiğini düşünür. Gücün tek bir seviyesi muhafaza edildiği takdirde, keyfin, bu seviyenin sadece standartlarını yerleştirmek için eksiltilmesi ve sadece keyifsizlik aşamaları olacağını, yani keyif aşamalarının olmayacağını dile getirir. O, bu doğrultuda büyüme istencinin keyif için bir esas olduğunu, diğer bir adla farkın bilince girmesinin esası olduğunu belirtir. O, keyfi meydana getiren şeyin istencin tatmini değil, daha ziyade istencin ileri doğru hamlesi ve tekrar yoluna çıkan şeylere hâkim olması olduğunun altını çizer. (2017c: 443). Erdem de Nietzsche'deki güç istenci kavramının duygusal insanların doğa ile ilişkili olarak inandıkları şekilde hiçbir tikel

değere dikkat etmediğini, sadece bireylerin yaptığı şeye odaklanıp, içlerinden geldiği gibi yaşamlarını talep ettiğini aktarır (2007: 289). Burada yaşamın güç istenci olmasının yanı sıra aslında gücün arttırılmasını arzulamak olduğu vurgulanmak istenmektedir. Öyle ki aynı seviyedeki gücün keyif vermeyeceği güç artımlarının kişiyi mutlu kılacağı özellikle belirtilmektedir. Yani Nietzsche'ye göre yaşam, hep daha fazla güç istemektir.

Nietzsche'ye göre yaşamdaki tüm kötülüklerin kökeni; uysallığın, iffetin, özgeciliğin, mutlak itaatin ve köle ahlaklılığın zafer kazanmasıdır. O, bu zafer yüzünden güçlü, hükmeden karakterlerin ikiyüzlülüğe ve vicdan azaplarına maruz kaldığını; yaratıcı, tanrıya karşı isyancı karakterlerin de belirsiz ve ebedi değerlerle yasaklandığını dile getirir (2017c: 552). Ayrıca onun üretken olan her şeyin aykırı olduğunu vurgulaması da önemlidir (Nietzsche, 2020: 63). Bu söylediklerinden anlaşılacağı üzere Nietzsche için aslında ideal insanın tipik özellikleri adaletsizlik, sahtecilik, sömürü gibi özellikleridir. O, büyük insanlarda bu tip özelliklerin bulunduğunu dile getirir. Ona göre büyük insanların, ilk olarak faaliyetlerinde uzunluğundan dolayı incelenmesi zor, dolayısıyla yanlış yönlendiren uzun bir mantık olduğunu dile getirir. Onların istencini yaşamındaki büyük gerginlikler boyunca sürdürme kabiliyetine sahip olduklarını ve dünyadaki en adil, en ilahi şeyler dâhil olmak üzere, önemsiz bulduğu her şeyi hor görme ve reddetme kabiliyetine sahip olduklarını bildirir. İkinci olarak bunların soğuk, kararlı, kanaatten korkmayan, sürünün erdemlerinin bir parçası olan her şeyden yoksun bir yapıda olduklarını aktarır. O, böyle kişilerin yönetemiyorlarsa yalnız başına yol alacaklarını ifade eder. Son olarak bunların, sempati duyan bir kalp değil, hizmetçi ve aletler istediklerini bildirir. İnsanlarla ilişkilerinde daima onlar aracılığıyla bir şey yapma niyetleri vardır. Bunların kendilerinin ketum olduklarını bildiğini, samimi olmayı zevksiz bulduklarını, gerçeği söylemekten çok yalan söylediklerini belirir. Nietzsche'ye göre de yalan söylemeleri doğrudur; çünkü o da yalanın daha çok tin ve istenç gerektirdiğini düşünür. Ayrıca yalanın içinde övgünün veya kınamanın ulaşılabilir olduğu, temyiz ötesinde kendi adaletinin olduğu bir yalnızlığın söz konusu olduğunu savunur (2017c: 599-602).

Gündoğan ise Nietzsche'nin Zerdüş'tünün insanı hayvan ile üst insan arasında gerilmiş bir ip olarak düşündüğünü belirtir (2019: 31). Ayrıca Nietzsche'nin insanı dört ana kategoride sınıflandırdığını belirten Mengü de bunların sürü insanı, son insan, hür insan ve üst insan olduğunu aktarır. O, sürü insanının en yüksek değerinin idea, iyi varlık

ve tanrıyken; son insanın en yüksek değerlerinin ise özne ve onun üzerinde kurulmuş olan bilim olduğunu; ancak bu iki insan tipinin de egemen ahlâka itaat ettiklerini vurgular. Bu iki insan tipinin birbirinden pek bir farkı olmadığını düşünen Nietzsche'nin hür insanı ise üst insana giden bir basamak olarak konumlandığını aktarır. Nietzsche'nin hür insanın kendi değerlerini yaratacak kadar olgunlaşmayan; ancak kendini egemen ahlaktan kurtaracak kadar güçlü biri olarak düşündüğünü bildirir. Nietzsche'nin hür insanın mevcut değerleri sorgulayıp bunları ters yüz etmesiyle de kendi anlamını üretip evrim geçireceğini böylece de üst insanın ortaya çıkacağını savunduğunu aktarır (2019: 729-731). Nietzsche, zaten tanrının ölmesiyle üst insanın yaşama zamanının geldiğini düşünmektedir. İnsanı bir geçiş ya da batış olarak gören Nietzsche, insanda özellikle de yüksek insanlar da sevdiği şeyin bu insanların hor görme özelliği olduğunu dile getirir; çünkü büyük hor görenlerin büyük saygı duyanlar olduğunu belirtir. Ayrıca üst insan için en büyük tehlikeyi küçük faziletleri ve kurnazlıkları olan, tembel, gösterişli ama önemsiz meşguliyetleri olan, aşırı nazik ve tevekküllü olan küçük insanlar olarak gören Nietzsche, yüksek insanların bu insanları aşması gerektiğini savunur. Ona göre insanların hiçbir şekilde itaatkâr olmaması ve cesur olması gerekir; ancak bu şekilde üst insan aşamasına ulaşılabileceğine inanır. Ayrıca insanların daha iyi ve daha kötü olması gerektiğini düşünür; üst insanın en iyisi için en kötünün de gerekli olduğunu belirtir (2018: 312-314). Nietzsche, burada üst insanın nasıl bir insan olması gerektiğini anlatmaktadır. Burada üst insanın hor gören, cesur ve başkaldıran bir karakterde olduğu vurgulanmaktadır.

Çüçen de Nietzsche'nin üst insanı varoluşunu olumlayan biri olarak düşündüğünü belirtir ve bu doğrultuda benzi dönüş öğretisini ortaya koyduğunu vurgular. Bu öğretiye göre kişinin yaşamının en ufak zerresinden pişman olmayıp, geçmişte yaşanmış ve gelecekte yaşanacak olan her şeyi kabul etmesi; yani tüm yaşamını iyisi ve kötüsüyle aynı şekilde sonsuzca tekrarlanacağını bile bile yine kendi yaşamını istemesi söz konusuysa bu kişinin Nietzsche'ye göre kendi yaşamını mutlak biçimde onaylamış olduğunu belirtir. Böylece bu kişi için varoluşun mutlak anlamda haklı kılındığının vurgulandığını dile getirir. Nietzsche açısından böyle bir kişinin yaşamın bir saniyesinde bile varoluşunu olumsuzlamasının söz konusu olmadığını aktarır. Yani onun, ebedi dönüşü kabul eden kişinin varoluşun kendisini mutlak anlamda haklı çıkardığını düşündüğünü belirtir (2015: 129). Burada aslında Nietzsche'nin yaşanılan dünyayı ne kadar önemseydiği vurgulanmaktadır. Öyle ki varoluşun haklı kılınması yaşanılan hayatı sevmeye

bağlanmaktadır. Hayatta mutlaka zor dönemler de olacaktır; ama Nietzsche'nin bu zorlukları da insanların güçlenmesi için bir fırsat olarak gördüğünü onun “*seni öldürmeyen şey, güçlendirir*” sözünden de çıkarabiliriz. Üst insanda bu zorlukların üstesinden gelmiş güçlü bir insan olduğu için yaşamını baştan sona sevip onaylayacak ve bengi dönüşü kabul edip yaşamını haklı kılacaktır.

Nietzsche'nin felsefe yapmasındaki amacını üst insan modelini ortaya koymak olarak kavrayabiliriz. Bizim tezimizin ikinci bölümünde yaptığımız ayrımlarda aslında üst insana giden yolun kilometre taşlarıdır. Öyle ki insanın modern dönemde güçsüzleştirilip dönemin kabulleri doğrultusunda anlamsızlığa düşmesi ve nihilizm aşamasına gelmesi, daha sonra da gücü arzulayıp nihilizmi fırsata dönüştürüp kendi anlamını yaratması üst insana giden aşamalardır. Nietzsche'nin tüm eserlerini dikkate aldığımızda onun üst insanı, hiçbir ahlâki, dini ve soyut düşünceye bağlı olmayan, merhamet etmeyen, insanları hor gören, cesur, başkaldıran, yaşadığı dünyaya değer veren ve başka metafizik bir dünyanın varlığına inanmayan, kendini seven, kibirli ve güçlü olmayı her şeyin üstünde amaç edinmiş biri olarak karşımıza çıkar. Ayrıca bu saydığımız niteliklerden onu en iyi şekilde temsil eden nitelik ise güçlü olmasıdır. Kendi anlamını yaratacak ve karşısına çıkacak zorluklarda hemen pes etmeyecek kadar güçlü. O, güce giden yolun da yaşanılan dünyanın olumlanmasından ve gücü zayıflatan din, ahlâk ve metafizik öğretilerden uzak durmaktan geçtiğini özellikle vurgular. Başta da belirttiğimiz gibi felsefesi zaten tamamen insan odaklı olan Nietzsche'nin üst insan (*übermensch*) modeli felsefesinin temel amacı ve vardığı son hedef olarak görünmektedir.

3.BÖLÜM

ARİSTOTELES ve NİETZSCHE’NİN İNSAN FELSEFELERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Aristoteles ve Nietzsche’nin İnsan Felsefeleri Arasındaki Benzerlikler

Aristoteles ve Nietzsche insanı incelerken onun karakteriyle ilgili özellikleri açısından her ne kadar farklılaşsalar da amaç olarak diğer insanlarla kıyaslanamayacak derecede aşkın bir insana ulaşmayı hedeflemeleri noktasında benzeşirler. Bu iki büyük filozofun ulaşmak istedikleri insan modelinin diğer insanlara göre aşkınlığı, kadınlarla ilgili düşünceleri ve demokrasi karşıtlığı gibi konularda da benzeşen fikirleri ileri sürdüklerini söyleyebiliriz.

3.1.1. Kadın Cinsine Yönelik Bakış Açılarındaki Benzerlik

Öncelikle bu iki filozofun da kadınlara karşı belli bir hor görü taşıdığını belirtmek gerekir. İlk olarak Aristoteles’in kadınlara karşı bakış açısını inceleyecek olursak, onun kadınlara da özcü bir perspektifle yaklaştığını görmekteyiz. Smith de Aristoteles’in kadınların hem ruhlarının egemenlikten yoksun hem de bedenlerinin erkeklerinkinden aşağı durumda olduğunu düşündüğünü aktarır (Smith: 2013, 95). Bu bakış açısından doğaca kadınları erkeklerden aşağı gören Aristoteles onları yurttaş olarak dahi kabul etmez. Aslında onun kadınlara yönelik bu bakış açısı Aristoteles’e özgü olan bir durum değil, antik yunan kültürüne özgü bir durumdur. Erkızan da bu durumla ilgili Antik Atina’da kadınların genel kutlama ve festival gibi etkinlikler dışında dışarı çıkamadıklarını ve yaşamlarının yasa, gelenek gibi kurullarla sınırlandırıldığını aktarır. Kadınların evlerin içerisinde kendilerine ait bölümlerde babaları, kocaları veya herhangi bir erkeğin otoritesi ve gözetiminde yaşadıklarını sözlerine ekler (2013: 14). Burada Aristoteles’in kadınlara yönelik bakış açısında yaşadığı dönem Antik Atina’da etkili olan sosyo-kültürel iklimin etkisini net bir şekilde göstermektedir. Onun kadınları gerek doğaca erkeklerden aşağı görmesinde gerekse de onları yurttaş olarak kabul etmemesindeki etken Antik Atina’daki bu sosyo-kültürel iklimdir.

Aristoteles’in kadınları yurttaş olarak görmediğini belirtmiştik. Ona göre yurttaş; yasal, siyasal ve yönetsel görevleri alan kişilerdir (Aristoteles: 2014c: 85). Bu bağlamda Aristoteles, kadınları yurttaş olarak görmediğine göre kadınların bu tür yetkileri de yoktur. Antik Atina bilindiği üzere doğrudan demokrasi ile yönetiliyordu ve her bir

yurttaş alınacak kararlarda gidip doğrudan oy kullanmak suretiyle siyasal yetkisini kullanıyordu. İşte bu halk meclislerinde kadınların yeri yoktur ve döneminin filozofu olan Aristoteles de kendi yaşadığı dönemin kabullerine uygun şekilde bir bakış açısı geliştirip kadınları yurttaş olarak kabul etmemiştir. Yanık da yine Antik Yunan'daki bu siyasal iklimden dolayı kadınların alınan politik kararların dışında olduğunu ve hukuki açıdan reşit sayılmadıklarını dile getirir (2014: 327). Aristoteles'in kadınlara yönelik bu hor görüşü ise kimi düşünürlerce eleştiriye tabi tutulmuştur. Mulgan'a göre Aristoteles'in kadınlara yönelik bu bakış açısı zayıflık ve üstünkörülük taşımaktadır. O, Aristoteles'in kadınlara yönelik bu tutumunun kadınların rollerinin sosyal olarak zorunlu olduğuna inanmasından dolayı bunun doğal da olduğuna dair inancından kaynaklandığını düşünmektedir (2016: 296). Aristoteles, kadınlarla ilgili bakış açısını geliştirirken, döneminin kabullerinden oldukça etkilenmiş görünmektedir. Hatta onun kadınlarla ilgili olan tutumuna yönelik eleştirilerde aslında yine onun döneminden siyasi ve sosyal iklimten etkilenip kadınlara doğaca bir aşağılama atfetmesinden kaynaklanmaktadır. Onun bu düşüncelerini günümüz siyasi atmosferinde değerlendirdiğimizde hiç şüphesiz fazlasıyla cinsiyetçi ve ataerkil olarak değerlendirmemiz yanlış olmayacaktır. Günümüz demokratik dünyasının en temel ilkelerinden biri kadın-erkek eşitliğidir. Bizim yaşadığımız döneme Aristoteles'in fikirleri her ne kadar yanlış gelse de onu bulunduğu dönemin sosyo-kültürel ikliminde değerlendirip bir karara varmamız gerekir.

Aristoteles'in kadınlarla ilgili bu düşüncelerini belirttikten sonra Nietzsche'nin kadınla ilgili söylemlerini incelemeye geçebiliriz. Aristoteles'in kadınlarla ilgili söylemlerini incelerken onun yaşadığı dönem Antik Atina'sında kadınların sosyal ve siyasal olarak ikinci konumda olduğu bir atmosferden bahsetmiş ve bu atmosferin Aristoteles'in düşünceleri üzerindeki belirleyici rolüne vurgu yapmıştık. Nietzsche'de aslında dönemin atmosferi çok farklıdır. Bir modern dönem filozofu olan Nietzsche'nin yaşadığı çağda kadın hakları, eşitlik ve özgürlük söylemleri, adalet ve cinsiyet eşitliği dönemin kültürel ve siyasal ortamında sıklıkla dile gelen söylemlerdir. Bunlar dışında feminizm gibi akımlar ve kadınların gerek sosyal hayat gerekse de siyasal hayatta etkin roller alması; sosyal, siyasal ve kültürel iklimin Antik Atina döneminden modern döneme kadar kadınlar açısından oldukça pozitif bir yöne doğru evrildiğinin işaretidir. Ancak Nietzsche böyle bir atmosferde kadınlara yönelik yaşadığı döneme tamamen ters olan bir bakış açısı geliştirmiştir. Nasıl az önce Aristoteles'in düşüncelerinde yaşadığını dönemin

etkisine vurgu yaptıysak; Nietzsche ile ilgili vurgu yapmamız gereken şey ise yaşadığı dönemin değer algılarına tamamen ters bir felsefe geliştirmiş olmasıdır. Öyle ki o kadınlar konusunda da sürekli olarak özlem duyduğu zamanın Antik Yunan dönemi olduğunu ve antik yunan erkeksiliğinin gerektiğini birçok eserinde dile getirmiş bir düşünürdür. Her ne kadar kadın konusunda her iki filozof aynı noktada buluşmuş olsa da Aristoteles bu noktaya realist tavrından, Nietzsche ise idealist tavrından hareketle ulaşmıştır.

Şunu da belirtmek gerekir ki Nietzsche'nin kadınlara yönelik sert bir tutum takınmasında onun Lou Salome ile olan gönül ilişkisinin ciddi bir etkisi vardır. Öyle ki felsefesinin tamamına bakıldığında da oldukça sert görünen felsefesi aslında yine Nietzsche'nin hassas ve kırılabilir yapısına bulduğu bir çözüm gibi de düşünülebilir. O hassasiyet ve kırılabilirlikten her anlamda güçlü olmakla kurtulabilmenin mümkün olacağını düşündüğü için böyle bir felsefe geliştirmiştir de diyebiliriz. Aynı eksenle kadınlara dair görüşleri de yaşamış olduğu kırılabilirliklerin bir eseridir. Hatta onun Salome ile olan bu ilişkisinden dolayı kimi düşünürler onun kadınlara yönelik düşüncelerinin sadece Salome özelinde olduğunu, kimileri ise tüm kadınlara yönelik düşünceler olduğunu konusunda farklı düşünceler taşımaktadırlar. Örnek olarak Nietzsche Böyle Buyurdu Zerdüş adlı eserinde ihtiyar bir kadının ağzından Zerdüş'e "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacını unutma!". (Nietzsche, 2018: 91). Şeklinde bir nasihat aktarır. Bu nasihat kimi düşünürlerce tüm kadınlara yönelik bir aşağılama olarak algılanırken, Wissler buradaki kadından kastın Salome olduğunu ve bu sözün Nietzsche ve Paul Ree'nin bir el arabası çekerken Salome'nin ise elinde kırbaçla arabanın içinde ayakta durduğu bir fotoğraftan kaynaklandığını dile getirir. Zaten bu fotoğrafın altında da "Kadınlara mı gidiyorsun? Kırbacını unutma!" şeklinde bir yazının yazdığını da sözlerine ekler (1990, 75-77). Buradan da zaman zaman oldukça metaforik bir dil kullanan Nietzsche'nin düşüncelerinin farklı düşünürlerce farklı şekillerde yorumlanabildiğini, doğru yoruma ulaşabilmek içinse onun özel hayatında yaşadıklarını ve karakterini bilmemizin önem taşıdığını anlayabiliriz

Nietzsche'nin eserleri incelendiğinde onun çeşitli eserlerinde kadınlara yönelik bir hor görü taşıdığını belirten cümlelerle karşılaşmamız mümkündür. O, kadının erkeği bir araç olarak gördüğünü, erkekle birlikteliğindeki amacın daima çocuk olduğunu aktarır. Erkeğin ise kadını istemesinde tehlike ve oyunu amaçlamasının yattığını bildirir ki bu yönüyle de Aristoteles ile bir noktada buluşmuş olur. Yani kadını en tehlikeli oyuncak

olarak istediğini ve erkeğin savaş için, kadının ise savaşçıyı dinlendirmek için eğitilmesi gerektiğini bunun dışındaki eylemlerin ise delilik olacağını savunur. Ayrıca Nietzsche, kadın ruhunu sığ sular üzerindeki oynak, fırtınalı bir yüzey, bir zar olarak betimler. O, kadının bu yüzeyselliğine erkeğe itaat ederek bir derinlik katması gerektiğine inanır. Ayrıca erkeğin mutluluk tarifinin “ben isterim”, kadının mutluluk tarifinin ise “o ister” olması gerektiğini, bu şekilde dünyanın kusursuz bir hal alacağını ifade eder. (2018: 89-90). Nietzsche buradaki sözleriyle kadını erkeğe hizmet eden bir araç olarak görüyor gibi görünmektedir. Öyle ki mutluluğu bile erkeğin mutluluğuna bağlı bir durumdadır ve hiçbir bağımsızlığı söz konusu olmayıp her zaman erkeğine itaat etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Nietzsche, ayrıca zayıf cins olarak nitelendirdiği kadınlara yaşamış oldukları çağ dışında herhangi bir çağda hiç bu kadar değer verilmediğini aktarır. Bunun eski döneme gösterilen saygısızlık, demokratik eğilim ve temel beğeniyle olduğunu düşünen Nietzsche kadını zayıf ve eksik gören Antik bakış açısıyla uzlaştığını ortaya koyar. Bu durumun kadının alçak gönüllüğünü yitirmesine yol açacağını ve erkekten korkusunu unutacağını böylece de soysuzlaşacağını ifade eder. Modern dönemde kadının böyle yeni haklar elde ettikçe efendi olamaya çalıştığını vurgular. Oysa o, kadında saygı ve korkunun onun doğası olduğunu vurgular (2015b: 160-162). Ayrıca tüm kadınların zayıflıklarını abartmakta usta olduklarını, kendilerini en ufak şeyden bile zarar görebilecek kırılabilirlikte göstermekten hoşlandıklarını dile getirir. Onların bu dünyada becerisizliklerini erkeklere hissettirerek onların vicdanlarını rahatsız etmeye çalıştıklarını, bu şekilde güçlü ve zorbalara karşı savaştıklarını düşünür (2017e: 71). Burada Nietzsche kadının belli bir doğası olduğunu ve modern dönem sosyal-siyasal ikliminin kadının doğasının bozulmasında en önemli etken olduğunu belirtmektedir.

Şimdiye kadar söylediklerimizden hem Aristoteles’in hem de Nietzsche’nin kadınları belli bir doğada gördüğünü ve bu doğa gereği de erkeklere itaat etmeleri gerektiğini düşündüklerini çıkarabiliriz. Ancak bu ortak sonuca Aristoteles döneminin sosyal-siyasal iklimi doğrultusunda ulaşırken, Nietzsche kendi yaşam deneyimleri, felsefi amaçları ve psikolojik analizleri doğrultusunda ulaşmıştır diyebiliriz. Sonuç olarak her iki filozof için de kadın, erkeğin amaçlarını gerçekleştirmek için ona itaat etmesi gereken bir araç konumundadır. Bu iki filozofun bu tavırları onların cinsiyet temelli anti-hümanist bir tavır takındıklarının göstergesi kabul edilebilir.

3.1.2. Demokrasi karşıtlığı

Aristoteles demokrasiyi ideal bir yönetim biçimi olarak düşünmez. Nasıl Nietzsche'nin üst insan ideali varsa, Aristoteles'in de bilge kral ideali söz konusudur ve onun idealindeki yönetim de bilge kralın egemenliğinde gerçekleşecek olan bir yönetimdir. Aristoteles, demokrasinin temelinde yoksullarla zenginler arasındaki eşitliğin bulunduğunu savunur. O, özgürlük özellikle demokraside bulunuyorsa eşitliğin de en çok bu anayasada bulunmasının gerektiğini düşündüğü için bu anayasanın temelinde zengin-yoksul eşitliğini oturtmuştur. Bunun da herkesin anayasadan eşit pay almasıyla mümkün olabileceğini dile getirir. Ancak halk daha kalabalık sınıf olduğu ve bu yönetimde çoğunluğun kararı geçtiği için bir eşitsizliğin doğduğunu, bu durumun ise bu yönetimin bir demokrasi olmasına engel teşkil etmediğini aktarır (2014c: 142). Burada aslında Aristoteles demokrasinin kendi öz değerleriyle çelişen bir yönetim biçimi olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Başlangıçta zengin-yoksul eşitliğiyle yola çıkan demokrasi halk kitlelerinin çoğunluğu teşkil etmesinden kaynaklı yoksulların istediğinin egemen olduğu bir eşitsizlik yönetimine döndüğü görünmektedir. Eğer amaç eşitliği sağlamaksa, Aristoteles yönetimin bunu gerçekleştirme gerektiğinin özellikle altını çizer.

Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir ki Nietzsche insanların tek tipleştirilmesine ve her bireyin eşit görülmesine karşıdır. Zaten onun Hıristiyan ahlakına saldırısının temellerinden biri de budur. O, Hıristiyanlığın insanları tamamen eşit gördüğünü ve bu bakış açısının da üst insanların ortaya çıkmasına engel teşkil ettiğini dile getirmektedir. Biliyoruz ki o, kimi insanların zayıf kimi insanların güçlü karakterde olduğunu düşünür ve bu anlamda Hıristiyanlığın bu eşitleyici yaklaşımının güçlü insanları da zayıf insanların durumuna getireceğini düşünür. Bu bağlamda o Hıristiyanlıkla demokrasi arasında bir benzerlik de kurar.

Nietzsche'ye göre demokrasi, büyük insanlara ve elit bir topluma karşı inançsızlığı temsil eder. O, demokraside insanların tamamının kendini diğer bireylerle eşit gören sığır ve avam takımı gibi hissettiğini dile getirir (2017c: 474). Yaşamı güç istenci olarak gören ve felsefesinin amacı üst insanı çıkarmak olan birinin demokrasi düşmanı olması şaşılacak bir şey olmasa gerek. Bu anlamda Nietzsche demokrasiyi insanların pasifleşmesine yol açtığı ve tek tipleştirmeye neden olduğu için üst insanın ortaya çıkmasında bir engel olarak görür.

Unutulmamalıdır ki hem Aristoteles'in hem de Nietzsche'nin demokrasi karşıtlığı bu yönetimin onların ideal insan tipiyle olan çelişkili yanlarından kaynaklanır. Demokrasinin en temel ilkesi eşitliktir. Oysa bu iki filozofun da ideal insanı eşitin bir hayli üstünde olan bir insandır. Aristoteles, için ideal insan hakikati temaşa etme seviyesine yükselmiş erdemli ve bilge insanken, Nietzsche için ideal insan üst insan adını verdiği mevcut değerlere başkaldırıp kendi anlamını yaratma kapasitesine sahip güçlü insandır. Her iki filozof da ideal insan tiplerinin eşine az rastlanır olduğunu özellikle vurgular. Bu bağlamda bu filozofların neden demokrasi karşıtı olduklarını ideal insan görüşleri bağlamında okumamız gerektiği açıktır. Görüldüğü gibi farklı ideallerin peşinde olmalarına rağmen bu iki büyük filozof seçkin bir insan anlayışına sahip olmalarından dolayı benzer görüşler ortaya atmışlardır. Ancak bu konunun ayrıntılı olarak açıklanması gerekir.

3.1.3. Aristoteles'in Bilge İnsanı ile Nietzsche'nin Üst İnsanı

Farklı dönemlerde yaşamış, çok farklı insan felsefeleri ortaya koymuş olan Aristoteles ve Nietzsche ideal insan görüşlerini ortaya koyarken her ne kadar çok farklı karakteristik özelliklerden yola çıkıyorlarsa da ideal insan tiplerine diğer insanlara göre üstünlük atfetmeleri anlamında ortaklık taşırlar. Yani her iki filozofun ideal insanı taşıdığı karakter özellikleriyle ortalama bir insan olmayıp aşkın insanlardır. İşte bu aşkın insan modeli Aristoteles'te kendini bilge kral, Nietzsche de ise üst insan olarak gözler önüne serer. Şimdi bu modellerin birbiriyle ne tür benzerlikler gösterdiğini ortaya koyacağız.

Aristoteles'in ideal insanının bir aşkınlık taşıması gerektiğini belirtmiştik. Şimdi herhangi bir yönetimdeki böyle aşkın bir insanın durumunu Aristoteles'in vatandaşların sorumluluğunda olan *ostrakismos* uygulaması üzerinden inceleyelim. Aristoteles, politik incelemesinde iyiliği ve yeteneğiyle halkın bütün geri kalanları kendisiyle karşılaştırılmayacak kadar üstün bir kişi varsa bu kişinin devletin bir parçası sayılmayıp onu aştığını savunur. Böyle kişilerin erdem ve siyasal yetenek açısından oldukça üstün olduklarını, bu nedenle de onları geri kalanlarla eşit saymanın adaletsizlik olacağını düşünür. O, böyle bir kişinin insanlar arasındaki adeta bir tanrı olarak görülmesinin akla yakın olduğunu dile getirir. Ayrıca yasaların doğum ve yetenekçe eşit olanları bağladığı için bu olağanüstü kişileri yönetebilecek bir yasanın da mevcut olmadığını ileri sürer. Böyle kişilerin kendilerinin yasa olduğunu ve onları bağlayacak yasa yapmakla uğraşacak herhangi bir kişinin çabasının boşa gideceğini aktarır. O, böyle kişilerin denetim altına

alınmasının imkânsızlığından kaynaklı demokrasiyle yönetilen şehirlerde *ostrakismos* uygulamasına başvurulduğunu dile getirir. Bu yönetimlerin eşitlik ilkesine çok değer verdiğini, bu nedenle gücü ister servetten, ister halkça çok tutulmasından isterse de siyasal etki kazanmasından gelsin gücünü aşırı saydıkları kişileri belli bir süre için şehirden uzaklaştırıp sürgüne yolladıklarını bildirir. O bu uygulamanın kötü amaçlı olarak da kullanıldığını, tehlikeli bir rakibini ortadan kaldıran bir tiranın bu ilkeye göre hareket ettiğini de dile getirir (2014c: 114).

Aristoteles; aşırı etki, servet ve halkça tutulma gibi durumlarda *ostrakismos*'un uygulanmasını haklı görse de kişilik ve yetenek bakımından üstün bir insanın ortaya çıkması durumunda bu uygulamanın doğru olmayacağını düşünür. O böyle biri için hiç kimsenin şehirden sürülmeli diyemeyeceğini; ancak onun hiçbir şekilde yönetim altına da sokulamayacağını, insanlar arasında adeta bir tanrı olan birine bunun yapılmasının uygun düşmeyeceğini ifade eder. Bundan dolayı tek çözümün doğayı akışına bırakmak olduğunu, bu yapıldığı takdirde zaten üstün kişinin egemen olacağını ileri sürer. Sonuç olarak bu kişinin şehirlerdeki kral olacağını ve sürekli olarak kral olarak kalacağını savunur (2014c: 116). Aristoteles'in eşit statüde olan bir yönetilen sınıf istediği bu nedenle de *ostrakismos*'u servet, halkça tutulma ve siyasal etki kazanan kişilere uygulamayı uygun gördüğünü söylemeliyiz. O, kişilik ve yetenek açısından tüm halkın toplamını geride bırakan kişileri zaten yeryüzünde tanrının bir yansıması olarak düşünüp doğaca kral olarak görmek gerektiğini savunmaktadır. Bu nedenle bu tür kişilere *ostrakismos* gibi bir uygulamanın uygulanması doğru olamaz. Böyle kişiler yönetim açısından bir problem olmayıp, zaten kendileri yönetici olması gereken insanlardır. Bu doğrultuda *ostrakismos* uygulaması üzerinden Aristoteles'in eşine az rastlanır üstün kişilik ve yeteneği olan aşkın insanları kral olarak gördüğünü söylemeliyiz.

Nietzsche'ye gelecek olursak o da Aristoteles'in, bilge kralın karakteristik özelliklerinden dolayı yaşamın akışında egemen olacağını düşünmesi gibi üst insanın nihilizm durumunda kendi karakter özelliklerinden dolayı kendi anlamını üretip egemen olacağını dile getirir. Zaten o, nihilizmi bir geçiş aşaması olarak görür. Sürü insanları bu aşamada tamamen çaresiz durumda yaşamlarını devam ettirirken, özgür ruhlular kendilerine yüce değerler olarak gösterilen şeylerin anlamsızlığını fark edip kendi anlamlarını yaratıp üst insan seviyesine yükselirler (2017c,33). Ayrıca Nietzsche de üst insanın ortaya çıkışını onun karakter özelliklerine bağlar. Aristoteles'in bilge kralı

insandaki en üst seviye olarak görmesi gibi o da üst insanı insandaki en üst seviye olarak görür. “İnsan, hayvanla üst insan arasında gerilmiş bir iptir.” Derken de üst insanın insandaki en yüksek seviye olduğunu kast etmektedir (Nietzsche, 2018: 38). Onun üst insanı kendini mevcut değerleri sorgulaması ve bunlara başkaldırmasıyla kendini inşa etmeye başlar. O da mevcut düzene uyum sağlayamaz, yani bir sürü insanı değildir. Bu anlamda bir aşkınlığı temsil eder. Bu aşkınlık mevcut değerler ve kabuller eksenindeki bir aşkınlıktır. Üst insan, mevcut değerleri bir değer olarak görmeyip kendi anlamını yaratabilme potansiyeline sahip bir insandır. Kararlarında kendini baz alır başka herhangi bir otoriteyi değil. Başta da belirttiğimiz gibi o kendini kendi aracılığıyla inşa edip kendi anlamını üretir.

Burada bilge kral ve üst insanın karakter özelliklerini değil ortaya çıkış aşamasındaki benzerliği vurgulama amacındayız. İkisinin de mevcut duruma göre bir aşkınlığı temsil ettiği, ikisinin de kolay kolay eşine rastlanılacak insanlar olmadığı ve yine ikisinin de iki filozofun düşüncesinde bir insanın ulaşabileceği en yüksek seviye olarak görülmesi anlamında benzerlikler taşıdığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Resme çok farklı perspektiflerden bakan bu iki filozof ideal insan olarak belirledikleri modellerde karakter olarak her ne kadar çok farklı özellikler görseler de, bu tür noktalarda benzer düşüncelerde olmaları dikkat çekicidir. Sonuç olarak iki düşünür de de bu iki aşkın insan yöneten, geri kalanlar ise yönetilen konumuna indirgenmiştir.

3.2. Aristoteles ve Nietzsche'nin İnsan Felsefelerinin Farklılıkları

3.2.1. Ahlaki Dolayımında İnsana Bakışları Arasındaki Farklılıklar

Aristoteles için tam bir ahlâk filozofu dersek yanlış bir yorum yapmış olmayız. O, insanın en büyük amacının *eudaimonia* olduğunu, bu amacına ulaşmasında da en büyük rolün insanın gerçekleştirdiği erdemli eylemler olduğunu dile getiren bir filozoftur. Yani o, mutluluğa giden yolun insanın ahlaki açıdan doğru olan eylemlerinden geçtiğini düşünür. Erdemli insanların mutlu olacağını düşünen Aristoteles, ahlak felsefesine çok önem verdiği için bu alana dair üç önemli eser vermiştir. Bu eserlerin hepsinde de erdemleri karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olarak sınıflara ayırmış ve tek tek ayrıntılı şekilde erdem analizlerinde bulunmuştur.

Aristoteles'in erdemli insanı kendinden çok başkasını düşünen, adil, ölçülü, yasa ve kurallara uyumlu, bilgiyi seven bir insandır. Bu bağlamda onun erdemli insanı

bencillikten uzak olan yüce gönüllü bir insandır. Erdemleri ayrıca insanın kendi iradesini terbiye etmesi için de insanlar da bulunması gereken huylar olarak düşünen Aristoteles, orta yol öğretisiyle insanların aşırılıklardan kaçınmasını sağlamayı amaçlamıştır. Onun erdemli insanı şiddetli duygulanımlar karşısında ölçülü hareket edip doğru karar verebilen bir insandır. Yani Aristoteles ideal insan tipini ortaya koyarken tamamen ahlâk alanından yola çıkarak bunu yapmaktadır. Hatta siyaset kurumunu da yine yasalar aracılığıyla insanları erdemli hale getirebilmek adına yardıma çağırılmaktadır. Sonuç olarak Aristoteles, insana dair herhangi bir belirlenimde bulunduğu zaman her zaman ahlâk alanına girmekte ve insanı ahlâki açıdan incelemektedir.

Ahlâk söz konusu olduğunda Nietzsche Aristoteles'ten tamamen farklı bir perspektifle karşımıza çıkmaktadır. Kendini birçok eserinde ahlâksız olarak lanse eden Nietzsche'nin insanlardan beklediği de ahlâksız olmalarıdır. Onun bu ahlâksız deyiminden kastı herhangi bir ahlâki öğretilere bağlı olmamak olarak algılanmalıdır. Yani bu sözden Nietzsche insandan ahlâki açıdan kötü olarak kabul edilen her türlü eylemi gerçekleştirmesini istiyor şeklinde yorumlarsak yanlış bir yorumlama yapmış oluruz. Bu bağlamda Nietzsche kendine ahlâki perspektiften uzak durmayı ülkü edinmiştir. O, ahlâki perspektifin yanlış olduğunu düşünür ve bu nedenle hiçbir olayı iyi, kötü gibi kavramlardan yola çıkarak yorumlamaz.

Nietzsche'nin ahlâkı bu kadar dışlamasının temelinde onun tüm ahlâkların özgürlükten nefreti öğrettiğini, insanın ufkunu sınırladığını, bakış açılarını daralttığını, kafalara ödev bilinci yüklediğini ve yaşamın ve büyümenin koşulu olarak ahmaklığı öğrettiğini düşünmesi yatmaktadır. O ahlâkın tüm insanlığa birine uzun süre boyun eğmeyi buyruk verdiğini; aksi takdirde ortadan kalkıp, kendine olan saygısını da yitirmekle tehdit ettiğini dile getirir (2015b: 103). Bu bağlamda o, insanın herhangi bir ahlâki öğretilere bağlı olmasını istemez ve özellikle de üyesi olduğu din olan Hıristiyan ahlâkının insanlar üzerindeki olumsuz etkisini vurgular. Nietzsche aslında insanı sınırlandıran her şeye karşı olan bir düşündürdür. Bu bağlamda o ahlâki insan için bir yük olarak görür. Ahlâki insana sınırlamalar, sorumluluklar yükleyen, bağımsız hareket etmesine engel olan bir öğretiler bütünü olarak düşünür. Burada ister istemez erdemler de onun gözünde kıymetsiz ve değersizdir. O, Erdemlerin işlevini güce yüklemektedir. Bu açıdan Aristoteles ile tam bir karşıtlık içindedir.

Hem Aristoteles hem de Nietzsche aslında insana bir varoluş amacı yüklemişlerdir ve bu durum onların ahlâkla ilgili görüşlerine de sirayet etmiştir. Ancak Aristoteles için insanın varoluş amacı *eudaimona*'ya ulaşmak iken, Nietzsche de bu amaç üst insan seviyesine ulaşmaktır. İki filozof için bu amaçlara giden süreç farklı yollardan geçmektedir. Aristoteles için *eudaimonia* insanın iradesini terbiye edip onun erdemli eylemlerinden geçiyorken, Nietzsche için üst insana giden yol, mevcut değerlere başkaldırılıp, insanın yaşamı olumlayıp güç kazanması ve kendi anlamını yaratmasından geçmektedir. Yani Aristoteles insanı tamamen ahlâki bir varlık olarak görürken, Nietzsche ahlakla hiç ilgilenmez, o yaşamın kendisini güç istenci olarak gördüğü için insanın da olabilecek en güçlü seviyede olmasını istemekte ve onu güçsüz kılan şeyleri dışlamaktadır. Ona göre bunlardan biri de ahlâktır. Ahlâkın insana boyun eğmeyi öğretip onu pasifleştirdiğini düşünen Nietzsche, ayrıca acımanın, vicdanın da yine dışlanması gerektiğini savunur. Sonuç olarak bir tarafta ölçülü, tamamen ahlâki değerlerle donatılmış Aristoteles'in idealindeki "erdemli insan" diğer tarafta ise tamamen ahlâk dışı, kendini güçlü kılan her adımı atabilecek Nietzsche'nin idealindeki "üst insan" vardır.

3.2.2. Politik Dolayında İnsana Bakışları Arasındaki Farklılıklar

Aristoteles'in insana amaç olarak *eudaimonia*'ya ulaşmayı belirlediğini söylemiştik. Bu doğrultuda o ahlâki incelemelerinde insana bu amaca ulaşması hususunda yapması gereken şeyler hakkında bir reçete sunar. Ancak sonuçta o sitede yaşayan herkesin erdemli eylemler yapabilmesi için kamusal denetimin gerektiğini ve bunun da ancak yasalar aracılığıyla mümkün olacağını düşünür. Bu şekilde ahlâksal analizleri politikaya dayanmış olur. Yani aslında onda hem ahlâkın hem de politikanın amacı insanın mutlu bir yaşam sürmesidir. Gardner ise Nietzsche'nin Aristoteles'in aksine bir toplum oluşturmak için etik ilkelerin kaynaklığına ihtiyaç duymadığını ve toplumun da bir güç mücadelesi sonucunda doğduğunu düşündüğünün altını çizer (2004: 93).

Devletin doğada var olan doğal bir şey olduğunu belirten Aristoteles, insanın doğadan siyasal bir hayvan (*zoon politikon*) olduğunu düşünür. O, devletin yalnızca bir işbirliği yapmadan kaynaklı olarak ortaya çıkmadığını, insanın başka topluluk içinde yaşayan hayvanların olmadığı kadar siyasal bir hayvan olduğunu vurgulamak istemektedir. O, doğanın hiçbir şeyi boşuna yapmadığını, insanı siyasal bir hayvan yapmak için de bütün hayvanlar içinde yalnızca ona anlamlı konuşma becerisini verdiğini dile getirir. Ona göre bu beceri yararlı ve zararlı olanı, doğru ve yanlışını bildirmeye yarar

ve bu ayrımı sezebilmenin insanla diğer canlılar arasındaki gerçek farklılık olduğunu savunur. O, bir aile ya da şehri meydana getiren şeyin de bu konulardaki ortak bir görüşü paylaşmak olduğunu savunur. (2014c: 12). Görüldüğü üzere Aristoteles hem devleti hem de insanın toplumsal bir yapıda olup devlet çatısı altında yaşamayı arzulamasını doğal yollarla açıklama yoluna gitmiştir. Bu doğrultuda onun devleti hem doğal hem de gerekli bir kurum olarak gördüğünü söylemeliyiz.

Ahlâkta her zaman iyiliği, erdemi ön planda tutan Aristoteles iş politikaya geldiğinde de iyi bir birey olmayı başaramayan bir kişinin politik işlerde de bir şey başarmasının mümkün olmayacağını savunur. Yani o politik işlerle uğraşan kişinin erdemlere sahip olması gerektiğini vurgular. Hatta o politikacının iyi olması gerekliliğinden yola çıkarak, karakter hakkındaki uğraşının etiğe değil politikaya ilişkin olarak düşünülmesinin daha doğru olacağını belirtir. (2016: 23). Zaten o politik hatibin de yine amacının yarar ve iyi olduğunu da ifade eder (Aristoteles, 2015b: 52). Aristoteles'in bu sözlerinden onun için politikanın en az ahlâk kadar gerekli ve önemli bir bilim olduğunu anlamamız mümkündür.

Ancak Aristoteles nasıl en az ahlâka önem verdiği kadar, politikaya da önem veriyorsa; Nietzsche de nasıl ahlâkla hiçbir şekilde ilgilenmemeyi doğru görüyorsa, aynı şekilde politikadan da uzak durmayı doğru bulur. O, devletin ahlâksızlığı organize ettiğini düşünür. Bunu da içerde polis, ceza kanunu, sınıflar, ticaret, aile olarak; dışarıda ise güç istenci, savaş istenci, yarış istenci ve intikam istenci aracılığıyla gerçekleştirdiğini bildirir. Devletin sorumluluğu, emri ve icrayı bölerek, itaat, görev ve sadakat erdemlerini araya sokarak, kibri, şiddeti, gücü, nefreti ve intikamı destekleyerek bireyin asla onaylamayacağı şeyler yaptığını dile getirir. O, bireylerden hiçbirinin birini öldürmeye cesaretinin olmadığını; ancak devletin bireylere aşırı güç verip bunu yaptırabildiğini aktarır. Ona göre bir kişinin devletin hizmetinde yaptığı her şey doğasına aykırıdır (2017c: 457). Buradan Aristoteles'in devleti insan doğasına tamamen uygun görmesinin tam tersi olacak şekilde; Nietzsche'nin devleti insan doğasına hiçbir şekilde uymayan bir yapı olarak gördüğünü anlıyoruz. Öyle ki devlet insanı doğasından uzaklaştırıp, ona hiçbir şekilde yapamayacağı şeyler yaptırmaktadır. Yani Aristoteles'te devlet nasıl insanın özünü gerçekleştirdiği bir alansa, Nietzsche'de tam tersi şekilde özünden uzaklaştığı bir alandır.

Nietzsche ayrıca tüm siyaset kurumlarının yalan üzerine kurulu olduğunu düşünür (2016: 116). Onun bu lafı da daha önce doğal bir yapı olarak görmediğini belirttiği devletle ilgili düşüncelerini destekler niteliktedir. Yine ahlak da söylediğimiz gibi politikada da filozofların görüşlerini belirleyen ideal insan tipleriyle ilgili düşünceleridir. Aristoteles, erdemli insanın ortaya çıkması için devlete ve politikaya ihtiyaç duyarken, Nietzsche devleti, adeta bir anarşist, güçlü bir insan modelinin ortaya çıkmasının önünde bir engel olarak görür. Ona göre nasıl ahlak boyun eğmeyi, itaati salık veriyorsa devlet de aynı şeyi yapmaktadır. Bu noktada devlet ve politik kurumlar insanın güç kazanması önünde bir engeldir. Sonuç olarak Aristoteles ve Nietzsche'nin devlet ve politikaya bakış açıları noktasında da yine oldukça farklılaştıkları açıklıkla görülebilmektedir.

3.2.3. Bilim ve Bilgi Dolayımında İnsana Bakışları Arasındaki Farklılıklar

Öncelikle Aristoteles, duyumsamakla akıl yürütmenin aynı şeyler olmadığını düşünür; çünkü duyumsamadan tüm hayvanların akıl yürütmeden ise bazı hayvanların pay aldığını düşünür. Ancak akıl yürütmenin doğru olan kadar olmayanı da bünyesinde barındırdığını dolayısıyla duyumsamakla aynı şey olmadığını savunur. O duyulur olan varlıkların duyumsanmasının ise her zaman doğru olduğunu ve bu gücün bütün hayvanlarda bulunduğunu; oysa akıl yürütmenin yanlışı da içinde barındırdığını ve bu yeteneğin logos sahibi olmayan hiçbir şeyde bulunamayacağını ifade eder (2018: 179). Burada Aristoteles düşünmenin duyumsamaktan çok daha karmaşık bir yapısı olduğunu ve insana özgü bir yeti olduğunu vurgulamak istemektedir.

Aristoteles, erdemleri karakter erdemleri ve düşünce erdemleri diye ikiye ayırırken, bu erdemler arasında en yüksek seviye olarak bilgeliği belirler. Zaten onun ideal insanı tamamen kendini soyut düşünmeye adanmış bir bilge olarak karşımıza çıkar. O, insanın kendine özgü olan işinin düşünmek olduğunu bildiren bir filozoftur. Bu bağlamda onun bilgeliği insanların erişebileceği en yüksek erdem olarak belirlemesine şaşılmalıdır (Aristoteles, 2014b: 18; 1098a). İnsanın kendine özgü işini düşünmek olarak belirleyen ve bilgeliği erdemler arasında en yüksek seviyeye yerleştiren bir filozof için bilgi ve bilimin çok önemli olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Aristoteles'e göre bilgelik, doğa gereği en değerli şeylere ilişkin bir bilgi ve ustur. O, bilgelerin insanca iyileri aramadıklarının; büyük, hayranlık verici, zor, tanrısal ama yararsız şeyleri bildiklerinin söylendiğinin altını çizer. Yani bilgeliğin basiret gibi

insansal şeylerle ve üzerinde düşünüp taşınılacak şeylerle ilgili olmadığını özellikle vurgular (2014b: 121; 1141b). Ayrıca ona göre bilgelik, erdemin bütününe ilişkindir, bundan ötürü tüm parçalara sahip olduğundan ve her zaman etkinlik halinde olduğu için bireyi mutlu kılar. O, bilgeliğin ayrıca yaratıcı erdem olarak yönetici olduğunu ve her konuda yaptırım koyabileceğini belirtir. Bilgelikten daha aşağı olan basiretin de ona tabi olduğunun altını özellikle çizer (Aristoteles, 2014b: 127; 1144a). Burada bilgeliğin yine bireyi mutluluğa ulaştıran temel erdem olduğu ve tüm diğer erdemlerin ona tabi olduğu özellikle vurgulanmaktadır. Buradan açıkça görülüyor ki Aristoteles için soyut düşünme becerisi her şeyden daha değerlidir. O, bilgelerin bu faaliyetlerinin onlara günlük hayatını kolaylaştıracak bir fayda sağlamadığını; ancak düşünme becerilerini geliştirmesi açısından çok önemli bir etkinlik içerisinde olduğunu düşünür. Yani burada Aristoteles maddi bir faydaya değil, soyut düşünme kapasitesinin vardığı noktaya odaklanır. Ona göre soyut düşünme kapasitesinin gelişmesi zaten insanın mutlu bir yaşam sürmesini sağlama noktasında en önemli faktördür. Aslında Aristoteles'in pratik hayata değil de soyut düşünmeye odaklanmış olması Nietzsche ile aralarındaki en temel farklardan birini de ortaya koymaktadır. Nietzsche, yönünü yaşanılan dünyaya çevirmiş soyutu dışlamış bir filozoftur. Bu anlamda onun için gündelik hayattaki fayda önemlidir. Oysa Aristoteles için önemli olan soyut düşünebilme becerisidir. Bunun ayrıntılı olarak açılması konunun anlaşılmasına ciddi katkıda bulunacaktır.

Nietzsche Aristoteles'in aksine bilge olmayan insanların bilge insanlara göre yaşama saygısı olduğunu ve bu insanların bilge olmadıkları için sevinmeleri gerektiğini belirtip bu türden insanların etkin ve ilerleyen insanlar olduklarını savunur. O, yaşam ve bilgelik arasında bir karşıtlık olduğunu düşünür ve bu nedenle bilge olmayanların yaşam yönünden bilgilerden daha üstün olduğunu savunur. Bu düşüncesini de şöyle bir örnekten yola çıkarak açıklar. Ona göre salt ve tam olarak tanınan ve bir bilgi konusu haline gelmiş olan bir tarih olgusu, onu bilen kimse için artık ölüdür. Çünkü onun, bu olguda çılgınlığı, adaletsizliği, kör tutkuyu ve genel olarak o olgunun yeryüzüyle ilgili olarak karartılan bütün çevrenini ve böylelikle aynı zamanda o olgunun tarihsel gücünü de tanımış olacağını düşünür. İşte bu gücün onu bilen kişi için artık güçsüz olduğunu savunurken; onu yaşayan için ise henüz güçsüz olmadığını dile getirir (2015c: 45-46). Buna paralel olarak Dolinko da Aristoteles ve genel anlamda Yunan filozofların gerçekliği düzen ve nedensellikte ararken, Nietzsche'nin gerçekliği müzik ve tragedya gibi sanatsal alanlarda

aradığını belirterek, çok farklı gerçeklik ve bilgelik anlayışları olduğunu vurgular (1984, 5). Sonuç olarak Nietzsche bilmenin heyecanı ve isteği köreltip yaşamı ötelediğini özellikle vurgulamak istemektedir. Bu doğrultuda da bilginin yaşamının çok da ideal bir yaşam olmadığını anlatmak istemektedir.

Nietzsche, ayrıca insan sadece bilen bir yaratık olmuş olsaydı hakikatin onu çaresizliğe sürükleyeceğini düşünür. O, insana yakışanın ulaşılabilir hakikate güvenle yaklaşan yanılgıya inanmak olduğunu savunur. Zaten insanın sürekli bir yanıltılma sayesinde yaşadığını düşünen Nietzsche doğanın ondan birçok şeyi hatta ona en yakın şey olan soytarı bilince sahip olduğu kendi bedenini bile gizlediğini belirtir. O, bedeninin bu soytarı bilince doğa tarafından hapsedildiğini ve daha sonra da anahtarının yine onun tarafından fırlatıldığını dile getirir (2011a: 13). Zekânın da büyütülmemesi gereken bir şey olduğunu düşünen Nietzsche, onun canlılara kendilerini hayatta tutmak için yalnızca yardımcı bir araç olarak verildiğini; bu araç olmadığı takdirde onların bu hayattan kaçmak isteyeceklerini savunur. Onun sayesinde bilgi ve duyguya bağlı kibrin insanların gözleri ve duyularının üzerine körleştirici bir sis yaydığını onları yaşamın değeri konusunda bilgiye çok büyük bir anlam yükleyerek yanılttığını ifade eder (2011a: 105-106). Burada Nietzsche özellikle bilgi ve zekânın insanı sınırlandırıcı etkisi üzerinde durmaktadır ve ona göre kendini en çok sınırlandıran insanlar da yaşam konusunda kendine bilgi ve zekâyı rehber edinen insanlardır. O, yaşam odaklı bir filozof olarak bilgiye değil deneyime değer verir ve bu doğrultuda da nesnel bir hakikatin varlığını kabul etmez.

Bilginin kişide çeşitli yan etkilere de yol açabileceğini belirten Nietzsche, bu yan etkilerin kişilerin karakterine bağlı olarak değişkenlik göstereceğini düşünür. O, bu yan etkilerin daha çok tanımlanmış olandan farklı olan, şimdikine oranla etkilerden daha çok arındırılmış çok daha sade bir yaşamı doğuracak olan bireysel yapılar için geçerli olacağını savunur. Böylece daha yoğun bir arzu tarafından yaratılan eski dürtülerin başlangıçta hâlâ eski alışkanlıkların gücüne sahip olmalarına rağmen, arındırıcı bir bilginin etkisi altında giderek daha güçsüz hale geleceklerini savunur (2015a: 50). Bilginin bu yan etkilerine değinen Nietzsche bilimle ilgili olarak da yaşamış olduğu modern çağda bilimin işleme tarzında bir yanlışlık olduğunu ve bunun yaşamı dışladığını vurgular. Ona göre bilimin aracılığıyla insansal anlamını yitirmiş çarklar ve iş bölümü yüzünden işçilerin kişiliği yozlaşmış ve yaşamın sağlığı bozulmuştur (Nietzsche, 2016:

65). Nietzsche insanı güçsüz kılan her şeye karşı isyan eder. Bu paragrafta da o bilgi ve bilime insanı güçsüz kıldığını düşündüğü için ciddi şekilde eleştiriler getirmektedir.

Görüldüğü üzere bilim ve bilgi ile ilgili olarak Aristoteles ve Nietzsche çok farklı teoriler ortaya koymaktadır. Aristoteles'te bilgi ve bilgelik bir insanın erişebileceği en yüksek seviye hatta tanrısal bir özellik olarak görülürken; Nietzsche'de ise bilgi ve bilgelik yaşamı öteleyen, insanı dinginleştirip onu güçsüz kılan bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşüncelerinin de yine onların ideal insan modelleriyle ilgili olduğunu unutmamız gerekir. Öyle ki Aristoteles için ideal insan bir bilge iken Nietzsche'de gücü ve güçlü olmayı her şeyin merkezine koymuş üst insandır. Bu modeller doğrultusunda onların bilgi ve bilimle ilgili düşüncelerini incelediğimiz takdirde söylediklerini çok daha rahat anlamamız mümkün olmaktadır.

3.2.4. Tanrı Düşünceleri Dolayımında İnsana Bakışları Arasındaki Farklılıklar

Öncelikle şunu belirtmeliyiz ki Aristoteles tanrı inancına sahip bir filozoftur. O, erdemleri incelediği aşamada, tanrılara en yakışacak etkinliğin *teoria* etkinliği olduğunu; çünkü onların eylemlerle ilgili diğer etkinlikler düşünüldüğünde onların hepsinin tanrılar için küçük ve değersiz görüneceğini savunur. Yani onların karakter erdemleriyle ilgili olarak övülmesinin saçma olacağını ifade eder. O, tanrıların çirkin eylemleri olmadığı için bu tür karakter erdemleriyle ilgili olarak övülmelerinin saygısızlık olacağını dile getirir. Bundan dolayı onların etkinliklerinin sürekli bir *teoria* etkinliği olduğunu ileri sürer ve onların kendilerine özgü mutluluğunun bu etkinlikten kaynaklandığını dile getirerek, insanlar için de mutlu olmanın yolunu bu etkinlikte görür (Aristoteles, 2014b: 210: 1178b). Buradan Aristoteles'in tanrı inancına sahip bir düşünür olduğunu anlayabiliriz; ancak paragrafta geçen tanrılar sözcüğü dönemin Antik Yunan kültüründeki politeist tanrı düşüncesine gönderme yapan eleştirel bir tavidir. O kendi sistemi içinde tanrılardan değil, Tanrı'dan söz eder. Burada Aristoteles tanrıların insanlara göre çok üstün nitelikler taşıdıklarını bu nedenle insana özgü eylemlerin tanrılara yansıtılamayacağını, onların kendine özgü eylemlerinin sürekli bir *teoria* etkinliği olduğunu vurgulamak istemektedir. O, bu etkinliğin tanrısal bir etkinlik olduğunu ve insanlar arasında bu etkinlikte ileri seviyeye yükselenlerin tanrısal kişiler olduklarını ve bilge olarak anılmaya layık kişiler olduklarını ileri sürer. Aristoteles'in bu söylediklerinden onun düşünme yetisini her şeyin üstüne koymasındaki ana etkenin bu etkinliği tanrıya özgü bir etkinlik olarak düşünmesi sonucunu çıkarabiliriz. Onun bilgeyi

ideal insan tipi olarak görmesindeki etken de yine onun *teoria* etkinliğinin tanrıya özgü bir etkinlik olması ve bilgenin bu etkinlik sayesinde tanrıya benzemesidir.

Aristoteles'in erdemleri incelerken ortaya attığı tanrı görüşleri dönemin Atina kültürüyle her ne kadar uyuşsa da, o *Metafizik* adlı eserinde hareket etmeyen hareket ettirici, ilk neden gibi isimlerle andığı başka bir tanrı görüşü daha ortaya koyar (Aristoteles, 2014a: 502; 1072a). Bu tanrının yine onun yukarıdaki tanrılarla örtüşen özelliği sürekli olarak bir düşünsel faaliyet içinde olmasıdır. Burada Aristoteles'in *teoria* etkinliğiyle ön plana çıkan tanrı görüşlerinin insana da yansıdığını çok açıklıkla görebilmekteyiz. Aristoteles, en yüksek erdem olarak bilgeliği belirlerken, insanı mutlu kılacak etkinliği de *teoria* etkinliği olarak düşünür. Yani o tanrıya uygun etkinlik olarak düşündüğü *teoria*'yı en çok gerçekleştiren insanın en yüksek derecede tanrıya yaklaşım en mutlu insan olacağını savunur. Bu bağlamda o bir anlamda insanın yeryüzünde mutlu olmasını olabildiğince bu etkinlikle kendini tanrısal kılmasına bağlamaktadır.

Nietzsche'ye geldiğimizde o yaşadığı dönem açısından Aristoteles'e göre dinsel açıdan oldukça farklılık gösteren bir çağda yaşamıştır. Nietzsche, yaşamış olduğu dönemde başkaldırmış olduğu mevcut düzen kurumları gibi dönemin tanrı anlayışını da kabul etmemiştir. Bu anlamda Nietzsche Aristoteles'in tersine tanrının var olmadığını düşünen bir filozoftur. Her zaman gözlemleyebildiği olaylardan yola çıkarak düşüncelerini geliştirmeyi ilke edinen Nietzsche, bir Hıristiyan olarak da Hıristiyanlığın tanrı modelinin Almanlar üzerindeki etkisini incelemeye çalışır.

Ona göre Hıristiyan tanrı kavramı, yeryüzünde ulaşılabilecek en yozlaşmış tanrı kavramlarından birisidir. O, Hıristiyan tanrı kavramının tanrı modelinin batış sürecinin ulaştığı en dip nokta olduğunu savunur. Tanrının yaşamı aydınlatıp, sonsuza kadar onaylaması gerekirken; yaşamı çelecek denli yozlaştırdığını dile getirir. Onda yaşama, doğaya ve yaşam istencine karşı bir düşmanlık olduğunu; bu dünyayı yadsıyıp öbür dünya hakkındaki her yalanın formülü haline geldiğini ve hiçliğin tapınılacak bir şey haline getirilip hiçlik istencinin kutsallaştırıldığının altını çizer. O, Hıristiyan tanrısının; sıfırdan, kavram ve çelişkiden kurulmuş melez bir soysuzlaşma nesnesi, içinde tüm *decadence* içgüdülerin, ruhun tüm yüreksizlik ve bitkinliğinin kutsandığı çürümüş bir yapı olduğunu vurgular (Nietzsche, 2017b: 24-25). Burada tanrı kavramının özellikle yaşamı dışlayıcı rolü üzerinde durulmaktadır.

Nietzsche, tanrı anlayışının da ona inanıldığı sürece inanan kişiyi rahatsız edip küçük düşüreceğini; yani kendi doğasını tanrıyla kıyaslayan kişinin kendini önemsiz görmeye başlayacağını belirtir (2015a: 122). Ayrıca Nietzsche tanrının insan ürünü olduğunu ve bir insan hatta zavallı bir insan parçası olduğunu belirtir. Yani tanrının öte bir dünyadan değil, kendimizin bir yaratımı olduğunu vurgulamak ister (2018: 55). Burada tanrının insanların yaratımı olduğu ve insanların zamanla kendilerinin ürünü olan bu tanrı kavramıyla kendilerini kıyaslamaya başladıkları dile getirilmektedir. Bu kıyaslama sonucunda insanın kendi meziyetlerini hor görme gibi bir durumun çıktığı belirtilmektedir. Felsefe yapma amacı üst insan ideali olan Nietzsche için bu durum kabul edilebilir değildir. O, bu bağlamda tanrı ve dini insanı güçsüzleştirdiği için zararlı görüp bunlara karşı başkaldırır.

Sonuç olarak bu iki filozofun tanrı görüşleri karşılaştırıldığında yine oldukça farklı bakış açıları olan filozoflar karşımıza çıkar. Bir tarafta en yüce niteliklerini ve insanın olabildiğince tanrısallaşması gerektiğini vurgulayan Aristoteles; diğer tarafta ise tanrının varlığını reddeden, tanrı inancının kendi idealindeki insan tipinin ortaya çıkmasının önünde bir engel olarak düşünen Nietzsche vardır. Tanrının sürekli bir *teoria* etkinliği içinde olduğunu düşünen Aristoteles, insanın da mutlu olabilmesi için kendini olabildiğince *teoria* etkinliğiyle meşgul etmesi gerektiğini belirtir. O, insanın bu şekilde tanrısalaşmasını ortaya çıkaracağını, bu etkinlikte en çok bulunan insanın da en mutlu insan olacağını düşünür. Nietzsche ise tanrı düşüncesinin insanın kendisini değersiz görmesine yol açtığını, onun niteliklerinin yanında kendi niteliklerini hor görmeye başladığını düşünür. O, zaten hem dinin hem de tanrının insanı pasifleştirip itaatkâr bir hale getirdiğini belirtir. Bu durum da felsefe yapma amacı üst insanı ortaya çıkarmak olan Nietzsche'nin düşünceleriyle çelişir. Yani Nietzsche için tanrı yaşamı ve insanı hor gören ve dışlanması gereken, insanın kendi yaratımının eseri olan bir hayal niteliği taşır. Tanrıya da oldukça farklı perspektiflerden yaklaşan bu iki filozofun, bu yaklaşımları da yine felsefe yapma amaçlarıyla ilgili olarak şekillenmektedir. Bu doğrultuda yine tanrı-insan ilişkisi açısından Aristoteles'te tanrıyı örnek alıp kendini *teoria*'ya adayın bilge insan, Nietzsche'de ise tanrıya başkaldırıp kendi anlamını yaratan *üst insan* karşımıza çıkmaktadır. Ancak burada her iki filozofun da kendi dönemleri ve mevcut tanrı anlayışlarını göz önünde bulundurduklarını unutmamak gerekir.



SONUÇ

Aristoteles ve Nietzsche çok farklı çağlarda, farklı sosyal, kültürel ve siyasal ortamlarda yaşamış iki büyük düşünürdür. Doğal olarak bu iki düşünürün hayata bakış açıları ve düşünce tarzları da birbirinden oldukça farklıdır. İnsan felsefeleri bağlamında incelediğimiz bu iki filozoftan Aristoteles insanı daha çok etik ve politik bir varlık olarak görüp, bu bağlamlarda inceler. Ancak insana bir varoluş amacı yükler ve bu amacı da mutluluk (*eudaimonia*) olarak adlandırır. Yani mutluluk ona göre insanın yaşarken yaptığı eylemlerinin en üst amacıdır. Daha sonra insanın ne tür eylemlerle mutluluğa ulaşabileceğini incelemeye koyulur. Ona göre kişiyi mutluluğa ulaştıran eylemler erdemli eylemlerdir ve bu nedenle insanların erdemli eylemler yapması gerektiğini vurgular. Daha sonra erdemleri de karakter erdemleri ve düşünce erdemleri diye ikiye ayırarak düşünce erdemlerinden biri olan bilgeliği en yüksek seviye olarak konumlandırır. Öyle ki bilge kişi kendini *teoria* etkinliğine adanmıştır. *Teoria* etkinliği ise tanrıya özgü bir etkinliktir. Bu bağlamda o *teoria* etkinliği içerisindeki bilgiyi yeryüzündeki adeta bir tanrı olarak görüp, bu türden kişilerin en mutlu yaşamı sürdürdüklerini düşünür. Bu belirlemelerden sonra o, insan için en mutlu ikinci yaşamı ise karakter erdemlerine dayanan yaşam olarak belirler. Ancak bu erdemlerin ortaya çıkabilmesi için de kamusal denetimin gerekli olduğunu düşünür. Tüm şehri denetlemenin de ancak yasalarla mümkün olduğunu düşündüğü için de devletin gerekliliğini vurgulayarak etik incelemesini politikaya dayandırmış olur. Yani onda etik ve politika insanın mutlu olabilmesi için işbirliği yapmaktadır. Sonuç olarak Aristoteles'in idealindeki insan kendini *teoria* etkinliğine adanmış olan ve bundan kaynaklı olarak da en mutlu yaşamı süren bilge insandır.

Nietzsche'nin felsefe yapma tarzını etkileyen en önemli etkenlerden birisi ise onun yaşadığı dönem Almanya'sından duymuş olduğu memnuniyetsizliktir. O, *decadence* kavramını kullanarak döneminin kültüründe, ahlâkında, dini inancında, politik kurumlarında ve biliminde bir yozlaşmanın mevcut olduğunu düşünür. Bu yozlaşmanın temel nedeni olarak da Hıristiyan ahlâkını gören Nietzsche, bu ahlâkın yaşamı olumsuzladığını ve bir tanrı düşüncesi yaratarak insanları korkutup itaatkâr hale getirmeyi amaçladığını savunur. Tüm bu yozlaşmanın insanı günün birinde bir sorgulamaya iteceğini ve bu noktada insanların varoluşlarına yükleyeceği anlam konusunda bir karmaşa yaşayacaklarını belirten Nietzsche bu durumu *nihilizm* olarak adlandırır. O,

olumsuz bir durum gibi görünen bu durumun aslında bir fırsat olduğunu, bu varoluş sorgulamasının aynı zamanda bir kırılma noktası olduğunu vurgular. Bu noktada kişi ya kendini tamamen değersiz bir varlık olarak görüp mevcut yozlaşmış kurumların boyunduruğuna teslim olup sürü insanı olmayı seçecek; ya da mevcut yozlaşmaya başkaldırıp özgürleşecek ve kendi varoluşuna kendisi bir anlam yükleyip üst insan seviyesine yükselecektir. Onun perspektifinde üst insan, öte dünya düşüncesi olmayan, yaşamış olduğu dünyayı olumlayan ve güçlü olmayı her şeyin üstünde tutan bir insan tipi olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaten yaşamın kendisini bir güç istenci olarak gören Nietzsche, buna paralel olarak da en güçlü insanın en ideal yaşamı süreceğini düşünür. Sonuç olarak, Nietzsche'nin idealindeki insan, üst insan olarak adlandırdığı kendi varoluş anlamını yaratabilen güçlü bir insan olarak karşımıza çıkmaktadır.

Görülüyor ki insan söz konusu olduğunda Aristoteles, insanın amacını mutluluk olarak belirlerken, Nietzsche bu amacı güç olarak belirlemektedir. Bu doğrultuda iki filozofun, ideal insan tipleri düşünüldüğünde bilge insan ve üst insan modelleri karşımıza çıkmaktadır. Aristoteles'in bilge insanı kendini *teoria*'ya adanmış ve bu doğrultuda dünyevi işleri önemsemeyen hakikati temaşa etmeyi amaç edinmiş bir karakter olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu karakter özelliklerinden dolayı zaten Aristoteles, bu tip insanları adeta tanrının yeryüzündeki yansımaları olarak düşünür. Nietzsche'nin üst insanı ise bilge insanın tam tersi şekilde tamamen bu dünyayla ilgilidir ve hakikat gibi bir sorunu yoktur. O, her zaman daha çok güçlü olmak ister ve ahlâki, toplumsal kaygılar taşımaz. Bu bağlamda onun şahsi çıkarlarını ve gücünü her şeyin üstünde tutan bir insan olarak karşımıza çıktığını söylemeliyiz.

Şunu da özellikle belirtmek gerekir ki, Aristoteles'in erdemli insanı özgeci, kendinden çok başka insanların yararını düşünen, vicdanlı bir insan olarak karşımıza çıkarken, Nietzsche'nin üst insanı; bencil, kendi çıkarını her şeyin üstünde tutan, acımanın ve vicdanın hiçbir yararı olmadığını düşünen bir insan tipidir. Bu iki insan tipinden hangisiyle arkadaş olurdunuz diye bir soru soracak olursak; şüphesiz ki tercih edeceğimiz insan tipi Aristoteles'in erdemli insanı olacaktır. Öyle ki hiç kimse bencil, sadece kendi çıkarlarını düşünen biriyle arkadaşlık etmek istemeyecektir. Ancak soru siz bu iki insan tipinden hangisinin karakterinde olmak isterdiniz şeklinde yöneltildiğinde verilen cevaplar çeşitlilik arz edebilecektir. Özellikle bencil olmayıp, özgeci olan, empati yeteneği gelişmiş ve bu tür özelliklerinden dolayı kırılabilirlik yaşamış olan insanlar içten

İçer kendilerini Nietzsche'nin üst insanı karakterinde görmek isteyebilirler. Nietzsche'nin üst insanının bencilliğinin temelinde de aynı şekilde Nietzsche'nin yaşam deneyimlerinin yattığını ve çeşitli kırılmalıklar yaşadığını unutmamak gerekir.

Sorgulamamız gereken bir başka nokta ise Nietzsche'nin acıma ve merhameti yararsız olarak görmesidir. Nietzsche'nin bunu söylerken neyi kast ettiğini anlamak adına bir örnek olaydan yola çıkabiliriz. Kış soğukunda sokaklarda yaşayan bir insan görüp ona acıdığımızı düşünelim. Eğer biz gördüğümüz bu insanı soğuktan koruyacak herhangi bir eylemde bulunmayacaksa bizim ona acımamızın herhangi bir faydası var mıdır? Öyle ki birçok olayda acıma duygusu gösteriyor olmamıza rağmen bu duygumuzu hiçbir şekilde eylemsellik alanına taşımadığımız oluyor. Nietzsche'nin acımanın, merhametin, vicdanın hiçbir yararı yoktur derken kast ettiği şey de budur. Ancak onun gerek acıma, merhamet ve vicdanla ilgili bu söyledikleri gerekse de üst insana giden yolda diğer insanlara karşı her türlü sömürü ve bencil tutumu meşrulaştırıyor olması, onun kimi çevrelerce anti-hümanist bir düşünür olarak nitelendirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Politika konusunda ise iki büyük filozofun da çok dikkat çekici saptamaları söz konusudur. Öncelikle Aristoteles'e göre insan toplumsal bir hayvandır ve politik düşünceleri *yurttaş* kavramı üzerinde temellenir. Ona göre yurttaş yasal, yönetsel ve siyasal görevler alan kişidir. Kadınları, köleleri ve beden gücüne dayanan işlerde çalışanları yurttaş olarak kabul etmeyen Aristoteles, onları siyasal görevlerden de mahrum bırakır. Demek ki insanı her ne kadar toplumsal bir hayvan olarak görse ve devleti de en mükemmel topluluk biçimi olarak konumlandırırsa da her insan bu devlette etkin siyasal roller almaya layık değildir. Nietzsche'ye geldiğimizde ise o devleti insanı ezmek için ortaya çıkmış acımasız bir makinaya benzetir. Yani ona göre devlet, insan için tamamen zararlı bir yapıdır ve onun için en iyi olan şey devletin hiç olmamasıdır. Devletin var olmaması gerektiğini düşünen Nietzsche için doğal olarak yurttaş gibi bir belirlenim de söz konusu değildir. Onun bu belirlenimleriyle anarşist bir tutum sergilediğinin de altını çizmemiz gerekir.

Politika ve yurttaş konularında bir hayli farklılaşan bu iki büyük filozof, insanı kategorize etme konusunda da yine farklı bakış açıları sergilemektedirler. Öncelikle Aristoteles'te insan karakter erdemleri ve düşünce erdemleri kategorileri doğrultusunda sınıflara ayrılmıştır. Bu kategorilerden düşünce erdemlerinin de karakter erdemlerine

göre üstünlüğü söz konusudur. Ona göre en ideal yaşam, kendini *theoria* etkinliğine adanmış bilgenin yaşamıdır. Yani onda filozofun yaşamı en mutlu yaşamdır. İkinci sırada ideal yaşamı ise karakter erdemlerine dayanan yaşam olarak tasvir eder. Hazza dayanan yaşam ve politik yaşamı ise ideal olmayan yaşamlar olarak belirler. Nietzsche ise her ne kadar insanı yırtıcı hayvan, sürü insanı, özgür insan ve üst insan olmak üzere dört kategoriye ayırmış olsa da onun insanlar konusunda temel ayrımı sürü insan-üst insan ayrımında temellenir. Bu bağlamda o Aristoteles gibi aşırı bir kategorizasyon içerisine girip ayrıntılı açıklamalarda bulunmaz.

Vardığımız bir başka önemli sonuç ise iki büyük filozofun ideal insan tipleri yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi karakter olarak her ne kadar birbirinden oldukça farklı özellikler taşıyor olsa da; bu filozofların ideal insanları diğer insanlara göre bir aşkınlığı ifade etmeleri noktasında benzeşirler. Öyle ki iki filozof da ideal insan tiplerinin ortaya çıkması durumunda diğer insanların onları önder olarak kabul etmeleri gerektiğini vurgular. Ayrıca iki filozof da ideal insan tiplerinin eşine az rastlanır insanlar olduğunu düşünür. Bu doğrultuda Nietzsche'den asırlar önce yaşamış olan Aristoteles'in kendi ideal insan tipinin ortaya çıkma ihtimali ve ortaya çıkması durumunda nelerin olması gerektiğiyle ilgili söylemleriyle Nietzsche'ye öncülük ettiğini de söylememiz mümkündür.

Vardığımız diğer bir önemli sonuç ise kadın hakları anlamında birbirine zıtlık arz eden dönemlerde yaşamış olan bu iki büyük filozofun kadınlarla ilgili düşüncelerindeki benzerliklerdir. Aristoteles antik dönemde yaşamış bir filozof olarak Antik Atina'nın kadına bakış açısını bire bir yansıtmaktadır. Öyle ki Antik Atina'da kadın yurttaş olarak sayılmamakta, gerek siyasal gerekse de toplumsal hayatta etkin bir konumda bulunmamaktadır. Döneminin sosyal kültürel ortamını benimsemiş olan Aristoteles de kadınları yurttaş olarak kabul etmeyip onların toplumsal ve sosyal haklardan mahrum olmasını haklı görmüştür. Nietzsche'nin yaşadığı dönem olan 19. yy ise kadın haklarının gün geçtikçe öne çıktığı ve feminizm hareketlerinin hız kazandığı bir dönemdir. Böyle bir dönemde yaşamış olmasına rağmen Nietzsche kadınlarla ilgili yaşadığı dönemle uyumlayan düşünceler dile getirmiştir. Öyle ki onun eserlerinden kadını erkeğe itaat etmesi gereken bir araç olarak gördüğünü çıkarmamız mümkündür. Bunda şüphesiz onun kişisel deneyimlerinin etkisini de yadsımamak gerekir. Bu doğrultuda Aristoteles ve

Nietzsche'nin farklı argümanlardan yola çıkarak kadınlarla ilgili benzer sonuçlara vardıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Çok farklı insan felsefeleri ortaya koyan bu iki büyük düşünürün ideal insan tiplerine bakıldığında çok farklı iki modelin ortaya çıktığı da net bir şekilde görülmektedir. Onların böyle modeller ortaya atmaları hiç şüphesiz yaşamlarından bağımsız değildir. Aristoteles'in yaşamış olduğu Antik Yunan'da felsefe kıymetli bir bilgi dalıydı. Bu doğrultuda Antik Yunan'da insanların düşünmeye vakit ayırabilmeleri için boş zamanlara ihtiyaçları vardı. Yurttaşların işlerini köleler yaparken, onlar boş zamanlarını düşünerek, akıl yürütmeler yaparak geçiriyorlardı. Yani Aristoteles için köle aslında ideal insan modelinin ortaya çıkması için bir araç işlevi görmektedir. Ahlâka ve erdemlere, fazlasıyla önem veren bir düşünür için bir insanın başka bir insanın amacı uğruna araçsallaştırılması da oldukça çarpıcıdır. Ancak bu durumu Aristoteles'in felsefesi doğrultusunda değil dönemin Antik Yunan toplumsal-kültürel hayatıyla değerlendirmek gerekmektedir. Böyle bir toplumsal-kültürel iklimde yaşamış olan Aristoteles ve döneminin toplumsal-kültürel kabullerini benimsemiş bir düşünürü köleliği meşru görmesi ve ideal insan modelinin de bilge insan olması şaşılacak bir şey olmasa gerek. Nietzsche'ye geldiğimizde ise o, yaşamış olduğu çağla barışık olan bir kişilik değildir. Her kurumda bir yozlaşmanın olduğunu düşünmektedir. Bunun yanında kendisi de karakter olarak hassas ve kırılğan bir yapıdadır. Hem yaşadığı çağdaki sosyal, dini, kültürel ve politik ortamdan memnuniyetsizliği hem de kişisel deneyimlerinin onun üzerinde yarattığı hayal kırıklığı onu hiçbir değere bağlı olmayan, tamamen şahsi güç odaklı üst insan adını verdiği bir insan modeli yaratmaya itmiştir. Aristoteles, nasıl köleyi kendi ideal insan modelini ortaya çıkarma noktasında bir araç olarak gördüyse; Nietzsche de üst insanın ortaya çıkabilmesi için ideal insan modelinin diğer tüm insanları araçsallaştırmasını meşru görmektedir. Bu anlamda iki büyük düşünürün ideal insan modellerinin ortaya çıkabilmesi için kimi insanları bu amaca götüren yolda bir araç olarak kullanmayı meşru görmeleri oldukça dikkat çekicidir. İşte bu tutumları da onların anti-hümanist düşünürler olarak eleştirilmesine neden olabilmektedir.

Son olarak iki filozoftan Nietzsche insanı sınırlandırdığını düşündüğü her şeye itiraz etmektedir. Bu bağlamda o; devletin varlığı ile dini ve ahlâki öğretileri insan için zararlı görür. Buradan onun toplumsal hayatta kuralların egemen olmasına karşı olan bir düşünür olduğunu çıkarmamız mümkündür. Nitekim o, ideal insana giden yolda güç elde

etmek uğruna her türlü sömürüyü de meşru görmüştü. Şimdi Nietzsche'nin düşündüğü gibi bir toplumda yaşadığımızı hayal edelim. Toplumsal hayatta ne ahlâkın ne dinin, ne de devletin koyduğu kurallar var. Tamamen bir kuralsızlık egemen ve her insan güç elde etmek uğruna geri kalan insanlar üzerinde egemenlik kurmaya çalışıyor. Böyle bir toplumda hiçbir insanın can ve mal güvenliğinin olmayacağı ve hiçbir şekilde mutluluğun egemen olmayacağı açıktır. Yani ortaya çıkan toplum tamamen kaosu egemen olduğu bir çatışma toplumuna dönüşebilecektir. Aristoteles ise insan için mutluluğun erdemli bir hayattan geçtiğini ve erdemli hayatın da ancak bir devlet yönetiminde, devletin koyduğu ahlâki yasalara uymakla gerçekleşmesinin mümkün olduğunu vurgular. Yani insanları doğru eylemlere yönlendiren yasaların olmasının gerekliliğinin altını önemle çizer. Biz de güvenli ve istikrarlı bir toplumsal hayatın ortaya çıkabilmesi için yasaların egemen olması gerektiğini düşündüğümüz için Aristoteles'in belirlemiş olduğu toplumsal koşulların bulunması gerektiğini anlamlı buluyoruz. Bu anlamda Nietzsche'nin ortaya koyduğu toplumsal hayat her ne kadar olumlu unsurlar taşısa da bizim perspektifimizden toplumsal düzen açısından kaçınılması gereken bir tasarı niteliği taşımaktadır. Sonuç olarak oldukça farklı çağlarda yaşamış olmalarına rağmen günümüze büyük etkileri olan bu iki büyük filozofun toplumsal fikirlerinin arka planlarını bilmemiz bizlerin insana bakışını derinleştirecek ve güçlendirecektir.

KAYNAKÇA

- Adugit, Y. H, “Aristoteles: Erdemin Varlık Nedeni Olarak Özgürlük”, Felsefe Tartışmaları Dergisi, 2006, (36), ss.9-30.
- Ağaoğlu, M., “İnsan ve Değeri Açısından Bir Arada Olmanın Zorunluluğu” , Özne Dergisi, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.213-224.
- Aristoteles, (2013a), Atinalıların Devleti, çev. Ari Çokona, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, (2013b), Gökyüzü Üzerine, çev. Saffet Babür, (1.Baskı), Bigesu Yayınları, Ankara
- Aristoteles, (2014a), Metafizik, çev. Ahmet Arslan, (5. Baskı), Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- Aristoteles, (2014b), Nikomakhos’a Etik, çev. Saffet Babür, (4. Baskı), Bilgesu Yayınları, Ankara.
- Aristoteles, (2014c), Politika, çev. Mete Tunçay, (17. Baskı), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Aristoteles, (2015a), Eudemos’a Etik, çev. Saffet Babür, (1. Baskı), Bilgesu Yayınları, Ankara.
- Aristoteles, (2015b), Retorik, çev. Mehmet H. Doğan, (13. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Aristoteles, (2016), Magna Moralia, çev. Y.Gurur Sev, (1.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Aristoteles, (2018), Ruh Üzerine, çev. Ömer Aygün, Y. Gurur Sev, (1.Baskı), Pinhan Yayıncılık, İstanbul.
- Aristoteles, (2014d), Fizik, çev. Saffet Babür, (5. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Aydoğan, E., “Badio’nun Nietzsche’si: Bir Olay Düşünürü Olarak Radikal Edim Filozofu”, Özne Dergisi, Güz 2019,Nietzsche Özel Sayısı, ss.417-428.
- Babuççu, A. , H. , “Nietzsche Düşüncesinde Hayatın Olumlanması ve Değerlerin Yeniden Değerlendirilmesi”, Özne Dergisi, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss. 225-240.

- Baykal, E., “Nietzsche’yi Bulmak ve Sonra Ondan Kurtulmak”, *Özne Dergisi*, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.397-416.
- Bernstein, R., J. , “Nietzsche or Aristotle? Reflections on Alasdair MacIntyre’s After Virtue”, Penn State University Press, Spring 1984, 67(1), pp. 6-29.
- Bett, R. , “Nietzsche, the Greeks, and Happiness (with special Reference to Aristotle and Epicurus)”, University of Arkansas Press, Fall 2005,33(2) pp. 45-70.
- Brun, J., (2008), *Aristoteles ve Lise*, çev. İsmail Yerguz, (1. Baskı), Dost Yayınevi, Ankara.
- Çankaya, A., “Aristoteles’te Mükemmel Yaşamın Neliği”, *Özne Dergisi*, Kasım 2016, Aristoteles Özel Sayısı, ss.207-218.
- Çankaya, A., “Kadınların Doğası Hakkında: Platon ve Aristoteles”, *Özne Dergisi*, Bahar 2013, Feminizm ve Felsefe Özel Sayısı, ss.85-96.
- Çevikbaş, S., “Nietzsche’nin Hakikat Anlayışı”, *Özne Dergisi*, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.35-54.
- Çıplak, E., “Carl Gustav Jung’un Nietzsche’nin Zerdüşt’ü Üzerine Seminerler Başlıklı Yapıtının Eleştirisi”, *Özne Dergisi*, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss. 369-382.
- Çüçen, A., (2015), *Varoluş Filozofları*, (1. Baskı), Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Derrida J., (2008), *Nietzschelerin Şöleni*, çev. Ali Utku, Mukader Erkan, (1.Basım), Otonom Yayıncılık, İstanbul.
- Dolinko, A., “Wisdom: Plato, Aristoteles and Nietzsche”, All College Writing Contest, (1984), ss.5-14.
- Durak, B., K.,”Tanrısal Bir Kehanet, Nedensiz Bir Hareket ve Yunan Stili Cinayet: Nietzsche Felsefesinin Arkhe-olojisi”, *Özne Dergisi*, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.563-594.
- Durak, N., (2009), *Aristoteles ve Farabi’de Etik*, (2.Baskı), Fakülte Kitabevi, İstanbul.
- Erdem, H., S., (2007), *Nietzsche Perspektivizm, Anlam ve Yorum*, Bilge Adamlar, Van.

- Erkızan, H., N., “Erkek-Merkezcilikten (Androcentrism) İnsan Merkezciliğe Yolculuk (Antropocentrism): Antik Felsefe ve Cinsiyet Üzerine (Pre Sokratikler)”, *Özne Dergisi*, Bahar 2013, (18), ss.11-18.
- Erkızan, H., N., “Çağdaş Aristotelesçi Düşüncede İnsan: Nussbaum’un Özcü (Essentialist) İnsan Anlayışı Üzerine Bir İnceleme”, *Özne Dergisi*, Kasım 2016, *Aristoteles Özel Sayısı*, ss.173-206.
- Erkızan, H., N., (2012), *Aristoteles Yazıları- Etik ve Politika Üzerine*, (1. Baskı), Sentez Yayıncılık, İstanbul.
- Erkızan, H., N., “Aristoteles’te Entelecheia ve Energia Terimlerine İlişkin Bazı Tartışmalar-2”, *Felsefe Tartışmaları Dergisi*, 2002, (29), ss.51-56.
- Gardner, S., (2004), *Aristotle Contra Nietzsche: A Study of Megalopsuchia*, (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi), Concordia Üniversitesi Felsefe Bölümü, Montreal, Quebec, (Kanada).
- Gündoğan, A., O., “Trajik İnsan: Apollon- Dionysos Karşıtlığı ve Denge Sorunu”, *Özne Dergisi*, Güz 2019, *Nietzsche Özel Sayısı*, ss.27-34.
- Gürbüz, C., ”Nietzsche’nin Metafizik Eleştirisi ve Moral Dışı Değerlendirme Bakışı”, *Özne Dergisi*, Güz 2019, *Nietzsche Özel Sayısı*, ss. 615-632.
- Kalaycı, N., “Felsefe Tarihinde “Kamusal Alan”, *Felsefe Tartışmaları Dergisi*, 2008, (41), ss.1-29.
- Ketenci, T., Topuz, M. , “Nietzsche’nin Özgür İstenç Eleştirisinin Dayanakları”, *Özne Dergisi*, Güz 2019, *Nietzsche Özel Sayısı*, ss.327-346.
- Kılıç Y., “Nietzsche’de Decadence Fenomeni” , *Özne Dergisi*, Güz 2019, *Nietzsche Özel Sayısı*, ss. 67-84.
- Kuhn, E., “Toward an Anti-Hümanism of life: The Modernism of Nietzsche, Hulme and Yeats”, *Journal of Modern Literature*, 2011, 34(4), 1-20.
- Maggini G., “Nietzsche through Aristotle? Ontology, Hermeneutics, and the end of Metaphysics” , *Ariadni Girit Üniversitesi Felsefe Okulu Dergisi*, 2008 (14), pp. 221-244.

- Mengü, M., "Batı Medeniyeti Tarihinin Bir Alegorisi Olarak Dört İnsan Tipi Üzerinden Okunması: Friedrich Nietzsche Düşüncesinde Sürü İnsanı, Son İnsan, Hür İnsan ve Üst İnsan", *Özne Dergisi*, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.707-736.
- Mulgan, R., "Aristoteles, Aristotelesçi Bir Sosyal Demokrat Mıydı?", (çev. Aylin Çankaya), *Özne Dergisi*, Kasım 2016, Aristoteles Özel Sayısı, ss.281-306.
- Mutlu, B., "Aristoteles'te Polis'in Doğası Gereği (Esti Phusei) Var Olması Ne Anlama Gelir", *Özne Dergisi*, Kasım 2016, Aristoteles Özel Sayısı, ss.265-279.
- Nagel, T., "Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri", (çev. Hatice Nur Erkızan), *Özne Dergisi*, Kasım 2016, Aristoteles Özel Sayısı, ss.219-228.
- Nietzsche, F.,(2012a), *Öğretim Kurumlarımızın Geleceği Üzerine*, çev. Gürsel Aytaç, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2011a), *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, çev. Gürsel Aytaç, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2012b), *Richard Wagner Bayreuth'ta*, çev. Mehmet Osman Toklu, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2020), *David Strauss İtirafçı ve Yazar*, (2. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2011b), *Şen Bilim Şiirler*, çev. Ahmet İnam, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2010), *Putların Alacakaranlığı*, çev. Mustafa Tüzel, (1. Baskı), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2011c), *Eğitimci Olarak Schopenhauer*, çev. Cemal Atila, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2011d), *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans*, çev. Mahmure Kahraman, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2013), *Gezgin İle Gölgesi*, çev. Murat Batmankaya, (2. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.

- Nietzsche, F., (2015a), İnsanca Pek İnsanca 1. Kitap, çev. Cemal Atila, (6. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2015b), İyinin ve Kötünün Ötesinde, çev. Ahmet İnam, (8. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2015c), Tarihin Yaşam İçin Yararı ve Yararsızlığı Üzerine, çev. Nejat Bozkurt, (11. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F.,(2016), Ecce Homo, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, (7. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2017a), Ahlakın Soykütüğü Üstüne, çev. Ahmet İnam, (8. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2017b), Deccal, çev. Ayça Kaya, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2017c), Güç İstenci, çev. Nilüfer Epçeli, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2017d), İnsanca Pek İnsanca 2. Kitap, çev. Nilüfer Epçeli, (3.Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2017e), Şen Bilim Ana Metin, çev. Ahmet İnam, (4. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2017f), Tan Kızılığ, çev. Özden Saatçi, (6. Baskı), Say Yayınları, İstanbul.
- Nietzsche, F., (2018), Böyle Buyurdu Zerdüş, çev. Murat Batmankaya, (8. Baskı), Say Yayınlar, İstanbul.
- Nutku, U., “Nietzsche’de Nihilizm Problemi” , Özne Dergisi, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.17-26.
- Ökten, K. H., “Aristoteles’in “Seçimi”: Prohairesis”, Cogito, 2003, (34), ss. 85-99.
- Pearson,K., A., ”İnsan Yükünün Üstesinden Gelmek: Nietzsche, Deleuze ve Yaşam Olanakları”, (çev. Sadık Erol Er), Özne Dergisi, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.447-462.

- Ross, W.D., (2011), Aristoteles, çev. Ahmet Arslan, (1. Baskı), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- Safronov D., “Nietzsche On Slavery: Exploring the Meaning and Relevance of Nietzsche’s Perspective”, International Political Anthropology Journal, 2019, (12) 2, pp. 29-51.
- Smith, D., “Kadınların Doğası Üzerine”, (çev. Aylin Çankaya), Özne Dergisi, Bahar 2013,(18), ss.85-96.
- Thomas, D., ”Foucault’un Nietzsche’sinden Yararlanmak: Nietzsche, Soykütük, Otobiyografi”, (çev. M. Can Kibritoğlu), Özne Dergisi, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.429-446.
- Timuçin, A., “Devlet ve Ahlak” , Felsefelogos Dergisi, 1997, (1), ss.33-38.
- Toku, N., “Aristoteles’in Siyaset Felsefesi” , Özne Dergisi, Kasım 2016, Aristoteles Özel Sayısı, ss.229-246.
- Wisser, R., “Friedrich Nietzsche: Üstün İnsan Görünürde Mi?”, Felsefe Arikivi Dergisi, 1990, (27), ss.75-97.
- Woodward, A., “Nihilizm ve Vaattimo’nun Nietzsche’sinde Postmodern”, (çev. Sadık Erol Er), Özne Dergisi, Güz 2019, Nietzsche Özel Sayısı, ss.477-490.
- Yanık, B., “Aristoteles’in Vatandaşlık Kavramı ve Ortak Çıkar Meselesi”, Cogito Dergisi, Yaz 2014, (77), ss.318-351.
- Yurtsever, A., “Aristoteles Felsefesinde Devletin ve Politik Yaşamın Anlamı”, Özne Dergisi, Kasım 2016, Aristoteles Özel Sayısı, ss.247-264.