

yan İbn Rüşd, bu doğrultuda insani erdemleri temel belirleyici kriterler olarak benimsemiştir. Öyle ki hukuk ve siyaset felsefesine ilişkin etik merkezli hukuk ve siyaset tasavvuruna dair yaklaşımlarını bir çok eserinde ortaya koymuştur. İbn Rüşd, bu erdemler ile toplumsal sağlık arasında doğrudan bir ilişkinin varlığını öngörmüştür. Ona göre toplum sağlığının yerinde olmasının en önemli göstergesi, kendisinin hayatı boyunca icra etmiş olduğu iki meslek olan yargıçlık ve hekimliğe insanların ihtiyaç duymasıdır. Zira ona göre sağlıklı olan erdemli toplumun temel özelliği, o toplumun bu iki sanata ya da ilme ihtiyaç duymamalarıdır. Görüldüğü üzere onun idealize ettiği toplumsal yapının ahlaki ve beşerî erdemler üzerine inşası, bu iki mesleğin

âriziliğini ve dolaylı bir biçimde de gerekliliğini ortaya koymaktadır.

İbn Rüşd, Eflatuncu siyaset kuramını ya da ütopya merkezli devlet tasarımını benimseyerek 'erdemli devlet' ni telemesi ile bir politik aygıt öngörür. Diğer siyasal sistemler ya da yönetim biçimleri ile karşılaştırmalı olarak ele aldığı bu ütopya aygıtın kendi uygarlığı ve tüm insanlık için uygulanabilirliğini öne sürer. Temel etik erdemler üzerine inşa olunan bu siyasal ütopyanın varlık koşullarını ve temel karakteristiklerini Eflatuncu çizgide yorumlayarak ortaya koyan İbn Rüşd, siyaset ile ahlak arasındaki ilişkiyi kuramsallaştırır. Bu kuramsal boyutun yanı sıra tarihsel örneklemelerle de içinde yaşadığı uygarlığa eleştirel bir bakışla yönelir.

## Aristoteles'te Adaletin ve Mutluluğun Ontolojisi Üzerine - I

Hatice Nur ERKIZAN\*

*Gözyaşlarını düşüncelere, düşüncelerini de "iyi" bir yaşama dönüştüren tüm insanlara ama özellikle de tüm kadınlara...*

"Özcü" anlayış (*essentialism*) hemen hemen düşünce tarihinin hiçbir döneminde bu kadar büyük bir saldırı ile karşı karşıya kalmamıştı.<sup>1</sup> Bu saldırılar her ne kadar farklı renklerde ve biçimlerde kendilerini gösterse de hepsinin temelinde relativist varlık ve bilgi anlayışı bulunur. Her şeyin göreceli olduğu; zaman, mekan ve bilen öznenin bağımsız hiçbir doğrunun olmadığı iddiası post-modern söylemde ilk kez terimi de yok sayarak var olanı öznenin mutlak özneliği dolayımında, hatta "özne"yi de *özneliğe* dayanarak ortadan kaldırmıştır. Bugün insanın işlevinden, insanın ne olduğundan söz etmek şöyle dursun, insana ilişkin herhangi bir *tanımlamanın* olanaksızlığı iddiası neredeyse mutlak bir doğru gibi insan hakları, adalet, kültür, kimlik ve benzeri -sosyal bilimler- tartışmalarında kendi egemenliğini kurmuş gibidir. Tüm söylem alanlarında kendine

yer bulan bu yaklaşım *bir araya gelmezleri bir araya getirme* gibi bir işlevi yerine getirmesi bakımından kendine her alandan yandaş bulabilmektedir. Bu; bir şey söylemenin olanaksız olduğunu teorik olarak ileri sürmenin yaşamdaki pan-pragmatist yansımasıdır. Ben, bu anlayışın teorik ve pratik düzlemde kendine karşıt olarak kendini empoze etmesini son derece kaygı verici buluyorum. Bu konuda İoanna Kuçuradi, Betül Çotuksöken ve M.C. Nussbaum gibi günümüz filozoflarının akıntıya karşı duruşları son derece önemli. Onlar; her ne kadar birbirlerinden farklı varlık ve bilgi anlayışlarından hareket ederlerse etsinler-nominalist ve nominalist-olmayan- mutlak relativist anlayışın insanın var oluşunu/var olmasını ortadan kaldıracağı konusundaki kaygıda birleşirler.<sup>2</sup> Ben bu çalışmada ise Nussbaum'u izleyerek relativizmin ve subjektivizmin -

(\*) Doç. Dr., Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi

(1) Özcü düşünceye karşı özellikle günümüzde birçok ağır eleştiriler yöneltilmektedir. Onun cinsiyetçi, ırkçı ve ataerkil düşünce sistemini onayladığı ve böyle olması bakımından da toplumsal olarak güçsüz bulunan gruplara karşı- kadınlar, azınlıklar, yabancılar v.b.- karşı duyarlı olduğu iddia edilmektedir. Ayrıca; özcülüğün tarih bilincinden de yoksun olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu eleştirilerin hepsi ayrı ayrı ele alınmayı ve yanıtlanmayı gerektirir. Ancak; bu çalışmada bütün bunların farkında olunarak özcülüğün insan ve dünya hakkında sorgulanmamış soyut varsayımların toplamı olarak görülmediği belirtilmelidir. Burada savunulan düşünce; insana ve onun temel işlevlerine ilişkin belirli bir tanımlama olmadan sosyal adaletin ve paylaşımın ne etik ve ne de politik bir temele sahip olamayacağıdır. Dolayısıyla; "özcülük" bu bağlamda insanın temel işlevlerine ve gereksinimlerine ilişkin belirlenimi ifade etmesi bakımından tanımlanarak sınırlanır.

(2) Bu konuda adı geçen filozofların konu ile ilgili çalışmalarından bazıları şunlardır:

İoanna Kuçuradi; "Devrim Kavramı ve Atatürk'ün Kültür Devrimi", (Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi- İLKE - Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı) 2006,

## Aristoteles'te Adaletin ve Mutluluğun Ontolojisi Üzerine (1)

esas olarak birincisinin- insanın iyiliği/mutluluğu üzerine geliştirdiği söylemin kendisini tartışmaya açarak Aristotelesçi bir ruh ışığında adaletin ve mutluluğun doğasının ne olduğunu ele almaya çalışacağım.

Yerel değerlerin, kültürlerin korunması konusunda ultra-duyarlılığın relativist bakış açısıyla bütünleşmesinin etik ve politik sonuçlarının düşünsel ağırlığı, zorluğu evrensel olarak kendini duyurmaktadır. Ülkemizde relativistler henüz toplantılardan/akademilerden relativist olmayanları dışarı atma istemlerini uygulamaya geçirmediler ama Helsinki'de relativistler bunu bir toplantıda gerçekleştirmiş bulunuyorlar.<sup>3</sup> Amerikalı bir ekonomist sözü edilen toplantıda Hindistan'daki geleneksel yaşamın korunması gerektiğini belirterek onun Batılı değerler tarafından işgalinin ve kirletilmesinin engellenmesini savunur. Ona göre; Batıda özel ve kamusal yaşam arasındaki kopukluk ve ayrışma Hindistan kültüründe söz konusu değildir. Bu radikal ekonomisti havalı Fransız antropologu destekler ve Batı'nın özcü değerlerini diğer insanlara empoze etmenin mutlak yanlışlığını teyit ederek buna karşı çıkılması gerektiğinin altını çizer. Derida, Foucault ve diğer post-modern filozoflar ötekine saygılı olmayı, öznelere özgür oyunlarına karışılmaması ge-

rektiğini yeterince açık bir biçimde göstermiş bulunmuyorlar mı bize? Bu düşüncelerle donanmış Fransız antropolog ve elbette radikal ekonomist ile paylaştığı relativist anlayışın doğal sonucu olarak su çiçeği aşısının İngilizler tarafından Hintli çocuklara uygulanmasını kültürel açıdan ve yerel geleneklerin silinip gitmesine neden olması bakımından korkunç bulur; çünkü aşı; çocukları söz konusu hastalıktan koruyan Sittala Devi kültünü ortadan kaldırmaktadır. Bu ise; farklılığa saygılı olmamadan, ona tahammül etmeden, edemeden başka bir şey değildir. Şimdi bu noktada sorulması gereken temel soru relativist bakış açısından yaşamak ve ölmek, sağlık ve hastalık, *mutluluk ve mutsuzluk arasında herhangi bir ayrımın yapıp yapılmayacağıdır*. Aristotelesçi kavrayışa göre; hiç kuşkusuz yaşam ölümden, sağlık hastalıktan, mutluluk mutsuzluktan daha iyidir. Buna karşı elbette relativist temelli gösterişli karşı çıkışlar olabilir. Batı'nın her şeyi dualist bir biçimde kavradığı ve eğer bu terk edilirse ölüm ve yaşam arasında bu kadar sert çizgilerin çizilemeyeceği iddia edilebilir. Bu, ancak yaşamı bir oyun olarak kabul etmekle olanaklıdır. Oysa, yoksul ülke insanların, çocuklarının açlıktan, yokluktan ve hastalıklardan ölümlü bir oyun olmadığı gibi Batılı dualist kavrayışa bir karşı çıkma biçimi de de-

ğildir. Yorumun dayanılmaz ağırlığını Aristotelesçiler taşımamakta yeterli politik ve etik bilince sahipler.

Yukarıdaki toplantıya dönelim. Bu toplantıyı Eric Hobsbawm zorlanarak dinlemektedir. Sonunda dayanamaz ve konuşur. Neredeyse tüm salonu kaplayan relativist anlayışın temsilcilerine karşı ağır eleştiriler yönelir ve şunları hatırlatır: İnsanın tarihine bakıldığında geleceğe, geleneksel kültüre dönüş çağrıları çeşitli baskı ve şiddet biçimlerini meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Faşizmin tüm tarihsel görüntülerinin yöneldiği en önemli şey gelenekçilik ve "kültür" olmuştur. Ayrımcılığın hemen hemen tüm biçimleri kendini kültüre ve geleceğe başvurarak meşrulaştırmıştır. Nussbaum'un aktardığına göre Hobsbawm'ın kim olduğunu bilmeyen ve çoğu gelişmekte olan ülkelerden gelen sosyal bilimciler onu konferans salonundan dışarı atmak isterler. Ancak bu durum karşısında utançla dolan ve kendi geçmiş solculuğu ile relativizmi arasında sıkışıp kalan radikal ekonomist Hobsbawm'ın konferans salonundan çıkarılmaması konusunda post-modern sosyal bilimcileri (hermeneutikçi, relativist, gelenekçi, feminist vb.) ikna eder.<sup>4</sup>

Bizzat Nussbaum tarafından düzenlenen başka bir felsefe konferansında ise Hindistanlı bir ekonomist, daha doğrusu ekonomi filozofu, Amartya Sen, kadınların geleneksel yaşam içinde aşağı görüldüklerini, cinsiyet ayrımcılığının yapıldığını ve hatta kadının bazı biyolojik özelliklerinin onu aşağılamanın, küçük görmenin bir aracı olduğunu söyler. Sonra; insanı insan yapan temel işlevlerden

ve yeteneklerden söz ederek seçme özgürlüğünü de temel insan hakkı, insanın temel iyilerinden biri olduğunu savunur. Radikal ekonomist elbette buna itiraz eder ve çağdaş antropolojik çalışmaların Batılı olmayan insanların seçme özgürlüğü ile çok da ilgili ve ona bağlı olmadığını öne sürer. Örneğin Japon erkekleri işten eve geldiklerinde ne yiyeceklerine, ne içeceklerine karar vermeyi arzu etmemektedirler. Onlar tüm bu ve benzeri şeylerin eşleri tarafından yapılmasını tercih ederler. Tartışma birçok boyutta genişletilebilir ama tüm bu karşı çıkışları yapanlar sonuç olarak özcü anlayışı suçlarlar; çünkü o, ötekinin, farklı olanın varlığını tanımamaktadır. Problemin esas nedeni de bu özcü düşünmedir. Benzeri örnekler ve benzeri tartışmalar hiç kuşkusuz kendi ülkemiz için geç de olsa yavaş yavaş entelektüel sahnenin çoğunu işgal etmeye başladı. Nussbaum'un da belirttiği gibi, tuhaf olan şey gelişmekte olan ülkelerde son derece zeki insanların ve kendi kendilerini ilerici, feminist ve ırkçılık-karşıtı görenlerin almış oldukları tavırların gerici, baskıcı ve cinsiyetçi tavır ve söylemler ile birleşmeleridir. Demokrasi ve insan hakları söylemi eşliğinde demokratik olmayan ve insan haklarını önemsemeyen ne çok söylem kurtarılmakta, aklanmakta ve kol-kanat geliştirilmektedir. Onların politik ve radikal özcülük-karşıtlıklarının altında dinsel tabular, ataerkil söylemin pohpohlandığı kültürün öznelere olan "kocalar" ve "karılar", kötü yaşam, cahillik ve ölüm bir yorum ve tercih nesnesi olarak tüm pervazsızlığı ile ortalıkta, orada burada dolaşmaktadır. Oysa, yaşam

s. 1-10 Kuçuradi, "On Science and "Wisdom" ", *Humana*, (Bozkurt Güvenç'e Armağan, Kültür Bakanlığı 1994, s.345-350.

Betül Çotuksöken; "Aydınlanma- Romantizm Geriliminde Türkiye", (*Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi- İLK - Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı*) 2006, s. 17-24;

*Felsefe. Özne- Söylem, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2002.*

M.C.Nussbaum; "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning", *Modern Philology*, Vol.90. Supplement (May, 1993), s.46-73.

"Non-relative Virtues: An Aristotelian Approach," *Midwest Studies in Philosophy* 13, 1988, s.32-53.

(3) M.C.Nussbaum; "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning", *Modern Philology*, Vol.90. Supplement (May, 1993), s.47.

(4) *supra* note 3; s.48.

ölüme, özgürlük köleliğe, iyi beslenme açlığa, bilgi cahilliğe üstün değil midir? Yaşamın etik-politiği bunu bize zaman-üstü bir biçimde değil zaman- içinden duyurmuyor mu?

Relativizmin etik ve politik söylemde etkin konuma yükselmesiyle birlikte özcülük akademide kirli ve kaçırılması gereken bir sözcük olarak algılanmaya başladı. Ele alınan konu ile bağlantısı açısından özcülük tanımlanacak olursa; o insanı bütünleyen tözsel özelliklerin bütünlüğü anlamına gelir. Özcülük karşıtları ise, onu tarihten habersiz, farklı olana karşı duyarsız olmakla itham etmektedirler. Bunlar arasında hermeneutikçiler, relativistler, subjektivistler en önde gelirler. Özcülük gerektiği gibi tartışılmaksızın ırkçı, cinsiyetçi, ataerkil düşünmenin temelinde bulunan bir düşünme biçimi olarak tanımlanarak post-modernist söylemlerin tümü tarafından -ki onların temel varsayımı relativizmdir- ileriliklik, sosyal ilerleme, etik duyarlılık ile taban tabana zıt olarak resmedilir. Ben bu çalışmada tüm bu eleştirileri yanıtlamayı düşünmüyorum; ama ele alınan konu bağlamında belli bir insan kavramından, insanın işlevinden ve insanın kendini gerçekleştirmesinden bağımsız insanı ele alan etik ve politik tartışmaların, yukarıda da ifade edildiği gibi, kaygı verici sonuçlarına dikkat çekmeye çalışacağım. Çünkü, insanın gereksinimlerinden ve işlevlerinden bağımsız olarak sosyal adaleti ve sosyal paylaşımı ele almak olanaksızdır. Ayrıca iddia edildiği gibi relativist teori, etik duyarlılık, farklı olana saygı ve ileriliklik ile de bir arada değildir. Çünkü; iki evrensel duygu olan şefkat ve saygı olmadan, bu çok önemli iki ahlaki duygu olmadan bir arada yaşamak olanaksız

olduğu gibi *insanca* bir yaşamı da sürdürmek aynı biçimde olanaksızdır.

Tüm post-modern eleştirilerin özcülüğe yönelttikleri eleştirinin temelinde onun insan dünyasını, evreni belirlenmiş bir biçimde kavradığı düşüncesi bulunur. Buna göre; insan tarihten hatta post-modern hermeneutiğe göre, evren tarihten ve insanın yorumundan bağımsız ele alınamaz. Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, eleştirilerin hem özcü-evrenselciliği ve hem de aydınlanmacı-nominalizmi hedef almasıdır. Oysa her iki anlayıştan birçok düşünür insanı tarih içine yerleştirmenin insanı *bilinmez* kıldığını, insanın tarihine bakıldığında yine de tüm insanları bütünleyen belli bir insan kavramının, ortak insanlık anlayışının olduğunu söylemekte. Düşünelim ki, Sina ayda on milyon kazanıyor, her yıl yurt-içi ve yurt-dışı tatillere çıkıyor, lüks mekanlarda yaşıyor; özetele; bir eli yağda bir eli balda. Şimdi; Sina sahip olduğu bu olanakların hepsini ya da birkaçını yitirirse insan olmaktan çıkacak mı? Hiç kuşkusuz çıkmayacaktır. Buna karşın Sina'nın düşünme, eylemlerini belirleme hakkının ve olanağının ortadan kalktığını veya engellendiğini düşünelim. Elbette; düşünme, seçme, belirleme ve eyleme hakkı ve olanağı olmayan bir insan insan olarak görülemez; bunlardan yoksun bir yaşam da insansal bir yaşam olamaz. Tüm ilineksel özelliklerin tözsel kabul edildiği ve insanın ne olduğunun yavaş yavaş unutulduğu, özellikle de adaletin, doğruluğun ve iyi olanın post-modern söylemlerin relativist baskısı altında yok sayıldığı günümüzde adaletin ve mutluluğun ne kendisinin ve ne de gölgesinin bizimle olamayacağı da açıktır.

### İnsan Yaşamının Kurucu Nitelikleri ve İnsanın İşlevi

Aristotelesçi anlayışta insan yaşamının kurucu nitelikleri tarih-dışı bir kavrayıştan çıkarsanmaz; tam tersine insanın tarih içinde kendini ifade etmesinin tüm biçimlerinden hareketle insan ve yaşamı tanımlanmaya çalışılır. Çünkü insanın ne olduğu sorusu yanıtlanmadan insana uygun yaşamın ne olduğu sorusu yanıtlanamaz. Gerek etik ve gerekse politik tartışmalar insanın ve insansal yaşamın kurucu özelliklerinin ne/neler olduğuna verilen yanıtlar üzerinde yükselir. Bu olmadan sosyal ve politik olanın varlık alanı oluşmaz. Başka bir ifadeyle; sosyal ve politik oluşumlar ve onların sorgulanması ancak ve ancak insanın ne olduğu ve insan yaşamının ne olduğuna ilişkin verilen bir yanıt üzerinden olanaklıdır. İnsanlar insan olma olanaklarını gerçekleştiriyorlar mı gerçekleştiriyorlar mı? Tüm sosyal-politik uygulamaların ve teorilerin temelinde bu antropolojik sorular açık veya gizli bir biçimde yer alır.

İnsan yaşamına ilişkin kavrayış hiç kuşkusuz ne metafizik ne tarih-dışı ne dinsel ve ne de geleneksel bir kavrayışa dayanmak zorundadır. O hem her bir birey için geçerli ve hem de tüm insanlar için evrensel olmayı amaçlayabilir. Bu temel üzerinde biçimlenen insan anlayışı kültürlerin ve dinlerin sınırlarını aşma olanağına sahiptir. Böyle bir kavrayışın üzerinde yükseldiği temel ilke, düşünce şudur: İnsan ne kadar farklı zaman ve mekanda yaşamış olursa olsun diğer insanı/ insanları başka bir varlık olarak değil de in-

san olarak tanır/bilir ki bu bilme biçimi insansal yaşama biçimi ile doğrudan bağlantılıdır. Ortak insanlık düşüncesi bu bağlamda ne tarih-dışı ve ne de metafizikseeldir. O tüm kültürlerde şu ya da bu biçimde az veya çok olarak bulunabilir ki bu *evrensel denilebilecek serpilmişlik* ortak insanlık duygusu bakımından iyimserliğin yeterli nedeni olabilir. Böylesi bir yönelme yalnızca içinde bulunduğumuz alışkanlık, yaşam tarzı, gelenek ve kültürün evrenselleştirilmesi değil fakat tüm insanlara yönelmesi açısından evrensel, kültürler- aşırı bir insan anlayışının olanağını verebilir. Hiç kuşkusuz bu, insanın işlevi ve insan yaşamının temel niteliklerine ilişkin belirlemenin açık uçlu olmadığı anlamına gelmez. Aristoteles insanı tamamlanmış, olup bitmiş bir varlık olarak görmez; çünkü insan olanaklar ve gereksinimler tarafından karakterize olur. İnsansal etkinlik olanaklılığı kesin koşul olarak talep eder.

Herhangi bir insan yaşamının temel öğelerine ilişkin genelleme yukarıda da belirtildiği gibi açık uçlu bir var olma olanaklılığına ilişkindir ki bunlar: 1) Ölümlülük 2) Bedensellik 3) Bilişsel kapasite 4) Çocukluk dönemi 5) Pratik akıl 6) Diğer insanlarla karşılıklı bağlılık.<sup>5</sup>

Yukarıda ifade edilen insanın yeteneklerine ilişkin belirleme hiç kuşkusuz insana ve onun yeteneklerine ilişkin mutlak bir sıralamayı dile getirmez. İnsanın potansiyellerinin ne/neler olduğu hakkındaki değerlendirme temel olanı dikkate alır ki onlar olmadan insanın insan olmasından söz edile-

(5) *supra* note 3; s.55-57. Aynı zamanda bir diğer önemli çalışması için: M.C.Nussbaum; "Non - relative Virtues: An Aristotelian Approach", *Midwest Studies in Philosophy* 13 (1988), s. 32-53.

mez. Yani, onlar olmadan insan için iyi yaşamın ne olduğu tanımlamaz. Sınırlılıklar söz konusu olduğunda durum farklılaşır; çünkü insan yaşamı sınırlılıklara karşı mücadele ve direnmeden oluşur. İnsan yaşamını karakterize eden onun bu yanındır. Açlıktan kurtulma, güzel yemek yeme, arzu, hoşlanma hep bu sınırlılıklarda yaşamır. Ne açlığın, ne hoşlanmanın olmadığı bir yaşam insan yaşamı değildir. Ölümlü olmasına karşın ölümsüzlük istemi insanın kendi sınırlılığına karşın gösterdiği direncin ve mücadelenin bir diğer önemli örneğini oluşturur. İnsan sevdiklerinin ölümünü asla kabul etmez.

Burada önemli olan, insanın insan olarak işlevini yerine getirebilmesinin sınırı ki bu sınırın gerisinde insan yaşamından söz etmek anlamını yitirir. Buna bağlı olarak ikinci önemli nokta; insanın insan olarak işlevini yerine getirme olanağının yokluğu ki bu da iyi bir insan yaşamından söz etmeyi olanaksız kılar. Başka bir ifadeyle, birincisi; insanın ontolojik yanına ilişkin bir sınırlama diğeri ise sosyo-politik bir sınırlamadır. Elbette sonuncusu politik yapılanma bakımından son derece önemlidir; çünkü politik yapılanmanın amacı insanların yalnızca hayatta kalmalarını temel kaygı olarak görmek değildir. Eğer bir ülkede politik yapılanma çabası insanın salt fiziksel var olmasını, varlığını sürdürmesi ile sınırlanmışsa o politik yapılanma politik değil zoolojiktir. Burada elbette dikkatli olunması gerekmektedir; çünkü yaşamdan iyi yaşama geçebilme insanın kendi seçim gücüne ve kendisini nasıl tanımladığına da bağlıdır.

Politik yapılanma insanın işlevini bu bakımdan ele almak durumundadır. Çünkü insanın temel işlevlerinden ve

yeteneklerinden bağımsız sosyal-politika oluşturmak olanaksızdır. Yasaların ve sosyal politikaların kendisi böyle bir insan anlayışını göz önünde bulundurmam durumundadır. Aristotelesçi anlayış, insanı yetenekleri ve gereksinimleri bakımından şu temel belirlemeler ışığında kavrar:

1) İnsanın insanca bir yaşam sürdürme olanağı. Yaşamın güvence altına alınması. Bütünleyici bir yaşamı sürdürebilme; yaşamın yaşanmaya değer olması

2) Sağlıklı olma, uygun beslenme ve barınma, cinsel yaşamını sürdürebilme, hareket özgürlüğü

3) Gereksiz acılara ve sıkıntılara maruz kalmama; yaşamdan hoşnut olma, tat alma.

4) Bilişsel ve algısal yeteneklerini kullanabilme; hayal edebilme, isteme düşünebilme.

5) Doğa ve diğer insanlarla bağlar kurabilme; duygusalığını yaşama olanağı yani sevme, bağlar kurabilme, şiir yazabilme.

6) İyi bir yaşama ilişkin düşünceler geliştirebilme, eleştirebilme ve insanın kendi yaşamını biçimleyebilmesi.

7) Başkaları için yaşama ve başkalarıyla birlikte yaşayabilme; diğer insanlar için kaygılanma; sosyal birlikler kurabilme.

8) Var olanlar ile bağ kurabilme, hayvanlar, bitkiler ve genel olarak doğa ile.

9) Gülebilme, özgür zamana sahip olma ve yaşamdan sevinç duyabilme.

10) İnsanın kendi yaşamını yaşayabilmesi, başkalarının yaşamını değil. Dikte edilen bir yaşam değil, kişinin

kendi yaşamının mimarı olduğu bir yaşam.<sup>6</sup>

Aristotelesçi bakış açısından bunlardan herhangi birinin yokluğu insansal yaşamın özünü zedeler. Onların yokluğu/yoksunluğu insanı insan olmaktan, insan yaşamını da insan yaşamı olmaktan çıkarır. Dolayısıyla; yukarıda sayılan nitelikler sosyal politikaları değerlendirme bakımından merkezi bir öneme sahiptirler; çünkü ancak onların ışığında sosyal politikalar anlam kazanabilirler. Fakat bu on kategori içinde ikisi merkezi bir işleve sahiptir: pratik akıl ve karşılıklı bağlılık ki her ikisinin de temelinde insansal duyarlılık ve kaygı bulunur. Bu insan yaşamının vazgeçilmez yanındır. Tüm canlılar beslenir, belli duyularını kullanır, hareket eder vb. Ancak yalnızca insan tüm bunları gerçekleştirirken kendisini de kurar ve onları kendisi kılar. Ve insan kendi insansal var oluşunu gerçekleştirirken bunu başkaları ile birlikte ve başkaları için yapar. Ama şu da doğrudur ki, insan yalnızca kendine dayanarak var olamadığı gibi yalnızca başkaları ile de var olmaz. Karşılıklı ilgi ve duyarlılıktır insanı var eden.

Özellikle ekonomik alanda neo-liberalizmin yeniden etkin olması ve bu anlayışın sosyal-politik alana taşınması insanı ve insanlığı sayısız yüzleşmelerden bir yenisine daha çağırılmaktadır. Sosyal-politik alan yeni bir kavrayışın varlığına olan gereksinimi duyurmaktadır. Öyle görünüyor ki; böyle bir kavrayış olmadan ne adaletin ve ne de sosyal adaletin hiçbir anlamı olmayacaktır. Birkaç yıl önce İngiltere'de Kamu Yönetimi alanında doktora yapan

bir arkadaşım yaşamın niteliği (*quality of life*) terimini kullandığı için doktora sınavında adeta düşünsel linçe uğramıştı. Yaşamın niteliği nedir? Yaşamın niteliği olur mu? Yaşamın niteliğinden ne anlaşılabilir? Tüm bu ve benzeri sorular sanki bilimsel bir çalışmanın sınırlarını aşan sorular olarak algılanmıştı. Ve de *yaşamın niteliği* deyiminin rasyonellik ve meşruluk kazanması için Nussbaum'u beklemek gerekti. Nussbaum'a göre; bir ülkenin insanların insan olmak bakımından kendilerini gerçekleştirme olanaklarını bilmeden biz bir ülkenin gelişimini değerlendiremeyiz.<sup>7</sup> Bu ise; insana ve insan için iyi olanın ne olduğuna ilişkin belli bir kavrayışı gerektirir. Çünkü buna sahip olmadan yoksulların, belli bir cinsiyete sahip olanların, toplum dışına itilenlerin, ayrımcılığa uğrayanların adaletsizlik ile karşı karşıya olup olmadıklarını bilemeyiz. Böyle bir anlayışa sahip olmadan onlara ilişkin hiçbir şey söyleyemeyiz aslında.

Gelişen ve gelişmekte olan ülkelerde yaşamın kalitesini ölçmeye yönelik *kaba kriterler* oldukça yaygındır. Bu anlayış kaynakların adil bir biçimde paylaşımına ilişkin hiçbir veriyi dikkate almaz. Çocuk ölümleri, eğitim olanağı, siyasal özgürlük, ayrımcılık vb. konular önemli değildir; çünkü bu ekonomik bakışın temelinde kişi başına düşen paranın miktarı ile yaşama kalitesi aynı şey olarak düşünülür. Para var olanlarında var olmayanlarında tek doğrulayıcı ölçü olarak alınır. Sonra; yaşam kalitesini yarar bağlamında ele alan anlayış da son derece sorunludur. İnsanlara mütlü olup olmadıkları-

<sup>6)</sup> *supra note 3*; s.58-59.

<sup>7)</sup> *supra note 3*; s.65-67.

nı sorarak bir yerlere varma çabası oldukça yanıltıcı olabilir. Çünkü arzular, dilekler ve tercihler oldukça öznel ve anket sonuçlarına mutlak güven ya tuhaf bir saflığın ya da pragmatizmin avuntusu olabilir. Çünkü; zenginlik ve lüks içinde yaşamaya alışan birine ortalama bir yaşam acı verici gelebilir; sonra, yoksulluk içinde yaşayan birinin beklentisi yüksek olamaz. *Koşullar hayal gücünü de sınırlar çoğu zaman*. Dolayısıyla; pragmatist yaklaşım iyi yaşamın kriterini belirlemede oldukça sorunludur. Hindistan'da boşanmış çiftlerin sağlık durumları hakkında yapılan bir araştırma bu bakımdan çok önemli bir örnek oluşturur. Boşanmış erkekler sağlıkları konusunda çok şikayetçi iken, boşanmış kadınlar, tam tersine, sağlık durumlarından oldukça memnun olduklarını belirtirler. Ancak ilginçtir ki; yapılan sağlık taraması sonucunda kadınların sağlık durumlarının erkeklerinkinden çok daha kötü olduğu ortaya çıkar. Burada hiçbir anketin ortaya çıkarmayacağı bir gerçek söz konusudur: kadınların iyi beslenmesinin toplumda hiçbir biçimde temel bir kaygı olmaması ve de bizzat kadınların bu hastalıklı durumlarının ikinci bir doğa gibi kendilerine yapışmasıydı. Sosyal-politik bilincin gelişmesini/yükselmesini izleyen bir çalışmada sonra çalışma tekrarlandığında kadınlar sağlık durumlarına ilişkin şikayetlerini ve hoşnutsuzluklarını öncekinden farklı olarak açık bir biçimde ifade ediyorlar. Çünkü; kadınlar binlerce yıldan bu yana geleneğin ve toplumun baskısı altında ne duygusallıklarını ve ne de akılsallıklarını yaşayabildiler. O nedenle ki; yaşadıkları yaşam hiçbir zaman onlara ait olmadı. Gözyaşları yakın, hayalleri hep uzak

oldu. Ve şimdi; Aristotelesçi bakış açısından sağlık taramasına ilişkin ikinci olaya bakıldığında, kadınların kendilerine ilişkin bir olayı dile getirmeleri bakımından bir ilerlemedir; çünkü kadınların istemleri insanca yaşama arzusu ile bağlantılı hale gelmiştir. Onlar yeşeren bir yaşamın ne olduğuna, olabileceğine ilişkin daha doğru bir kavrayışa ulaşmayla; yaşamlarında neyin/neyin eksik olduğunun da farkına varıyorlar. *Çünkü bilginin, duygunun ve özgürlüğün yokluğunda verilen yanıtlar suskun yanıtlardır*.

Acaba relativistler bu ve benzeri durumlarda ne diyebilirler, ne söyleyebilirler? Onlara göre, tüm eleştiriler, hele de bazı relativistler için özellikle Aristotelesçiler, emperyalizmin *logosa* bürünmüş açıklamasından başka bir şey vermemektedirler. Çünkü; relativistler tercihleri eleştiriden korumaya özel bir özen gösterirler; sanki geleneğin acımasız, baskıcı ve yıkıcı görüntülerinden, sonuçlarından habersizlermiş gibi. Fakat; relativistler, normatif yargıları da bir yana bırakmazlar; çünkü geleneksel olarak kabul edilmiş normları iyi olarak benimserler ve hatta onları romantikleştirirler; romantik bir haleye büründürürler. Günümüzün önde gelen değerli felsefecilerinden Betül Çotuksöken'in *Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye* adlı makalesi bu ve benzeri dipsiz/derinlikli düşüncelere ve felsefesiz felsefelerle önemli uyarılar içermekle birlikte evrensel bir kaygıyı da açık ve derin bir biçimde dile getirir. Ortak insanlık idealinin kayboluşu ve insanların/ülkelerin kendi üzerlerine kapanmaları sonucu yalnızca şiddet yoluyla iletişime geçme olanağının ve olasılığının kendini göstermesi ki bunun ırkçılık, ayırmacılık ve

sonunda da aklın paranteze alınması ile sonuçlanması kaçınılmazdır.<sup>8</sup> O nedenle; Aydınlanma-Romantizm gerilimini ele alan bu çalışma düşünsel dipsizliği nominalist bir bakış açısından analiz etmesi bakımından ayrıca çok önemli ve de yol göstericidir. Çotuksöken sözü edilen çalışmada farklı olana saygı, farklı yaşam biçimlerine karşı hoşgörü için aydınlanmacı tutumun önemine doğrudan göndermede bulunurken relativizmin romantizmle buluşmasının tehlikeli sonuçlarına karşı uyanık olmaya çağırır. Hem Çotuksöken ve hem de Nussbaum farklı felsefi gelenekten gelmelerine karşın bir konuda birleşir görünürler: yaşamın kendisi günümüzün baskıcı- moda görüşleri dışında da kavranabilir. Bu bağlamda bir diğer önemli yanıt, daha öncede ifade edildiği gibi, çağımızın önde gelen ekonomi felsefecilerinden biri olan Amartya Sen'e aittir. Ona göre; bir ülkenin gelişmesi insanın yetenekleri ve kendisini gerçekleştirmesi ile bağlantılı olarak ele alınmalıdır. Sen'e göre; yaşama kalitesi yarar, kaynaklar ve servetten farklı olarak belirlenmelidir.<sup>9</sup> Buna en iyi örnek Finlandiya ve İsviçre'deki sosyal bilimcilerin çalışmalarıdır; çünkü onlar; gelişmeyi salt para üzerinden değil, insan yaşamının niteliği üzerinden ölçmeye/değerlendirmeye yönelirler. Böyle bir değerlendirme ise hiç kuşkusuz insana ve insansal yaşama ilişkin belirli bir kavrayışı gerektirir. İnsana ve yaşama dair hiçbir şeyin söylenemeyeceğini öne sürenler kendi kendileriyle tutarlı kalmak için susma-

lılar, Aristoteles'in çok önceden ifade ettiği gibi.

Şimdi de bu çalışmanın başında ifade edilen ve tartışmaya açılan anti-özcü eleştirilere dönerek Aristotelesçi anlayışın söz konusu olaylara yaklaşımının ne olduğu/olabileceği üzerinde durmak istiyorum. Bir Aristotelesçi, kişinin kendi hayal-gücünü, duygularını ve dinsel inançlarını ifade etmesine karşımaz; ama bir Aristotelesçi Sittala Devi kültü yok olacak diye de çocuklara aşı yapmaktan geri durmaz. Aristotelesçi, aşı programını uygular ve insanların tanrıları ile ilişkilerini sürdürüp sürdürmemelerini veya nasıl sürdüreceklerini kendilerine bırakır. Ama Nussbaum'un çok haklı ve güzel bir biçimde ifade ettiği gibi, eğer insanlar hastalığın ortadan kalkmasından sonra tanrılarından vazgeçerlerse bu durumda da Aristotelesçi oturup gözyaşı dökmez.

#### Adaletin Ontolojisinden Mutluluğun Ontolojisine

Günümüzde kendini ilerici, feminist, solcu, diyalogcu, yorumcu, subjektivist görenler ve özetle; anti-özcü ligde birleşenler nasıl bir ahlak ve adalet duygusuna sahipler? Onlar, sosyal-politik alanda ne tür bir alternatif ya da alternatifler üretebilirler?

Nussbaum insan için iki temel duygunun vazgeçilmez bir öneme sahip olduğunun altını çizerek onların ancak ve ancak belirli bir insan anlayışının benimsenmesiyle anlamlı ve olanaklı olacağını iddia eder. Bu iki temel duygu şefkat, acıma ve merhamet (*compassion; eleos*) ve saygıdır (*respect*). *Eleos*;

(8) Betül Çotuksöken; "Aydınlanma-Romantizm Geriliminde Türkiye", (Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi-İLKE - Atatürk'ün Doğumunun 125. Yılı ve Cumhuriyetimizin 83. Yılı Özel Sayısı) 2006, s.24.

(9) Amartya Sen; "Equality of What?" (in: *Choice, Welfare, and Measurement*), Oxford, 1982.

acı çeken insana karşı yürekten, içten duyulan acı, merhamet ve şefkat anlamlarına gelir. *Eleos* üç duygusal-düşünsel öğeyi içerir ki bunlar: I) bir kişinin duyduğu acı ve sıkıntının önemsiz olmadığı II) acı çeken kişinin bilinçli olarak bu acının nedeni olmaması III) kişinin karşısındaki kişi ile talih ve talihsizlik açısından aynı olasılıklara ve olanaklılığa yani kırılabilirliğe sahip olduğuna inanması. Özetle; *eleos* insanın insan olması bakımından diğerleri ile aynı kırılabilirliğe, aynı sınırlılıklara ve her şeyden önemlisi aynı doğaya sahip olduğuna ilişkin bir *duymayı*, bilmeyi ve anlamayı ifade eder. Şimdi; diğerinin kendisinden farklı olduğunu düşünen biri hem ortak bir insanlık anlayışına sahip olmayacaktır ve hem de acı çekmeye karşı/ acı çekenlere karşı ilgisiz, duygusuz, duyarsız ve tepkisiz olacaktır. Tarih ve edebiyat bu gerilimin sayısız örnekleriyle doludur. Ortak insan doğası, onun tanınması ve bu temelde gelişen *eleos* bireysel ve sosyal ahlakın temelidir. Rousseau'nun *Emile* adlı yapıtında bize gösterdiği şey, insanın; ortak insan duygusunu yaşayarak, duyarak öğrenmesi ile iyi ve adaletli bir birey olabileceğidir. Çünkü; *eleos* ortak insanlığı tanımayı ve paylaşmayı gerektirir. Acıma/merhamet/şefkat olmadan birimizin diğerine karşı acımasız, sert, yaralayıcı ve yok edici olması için hiçbir neden yoktur. Bu akıl ve yaşam arasındaki bağın da olanağına ve birlikteliğine ilişkindir.<sup>10</sup> Yoksa; aklın önermelerini yaşama bağıntılayacak ne var? Acıma duygusu sınıf, ırk ve cinsiyeti aşar. Ahlaksal açıdan bu farklılıklar ilinekseldir ve ahlak ile hiçbir ilgisi yoktur. Ortak insan anlayışı

ve yazgısı bize hep şunu gösterir: talihsizlikler benim de olabilir.

Kökleri uzak geçmişte olan ve bugün de varlığını sürdüren anlayışa göre merhamet olmadan da diğeri ile bağıntımız olabilir. Buna göre, önemli olan acıma değil, saygıdır. Stoacılar, Spinoza ve Kant bu geleneğin en önemli temsilcileridir. Ancak onlar için de ortak insanlık kavramı merkezi bir öneme sahiptir. Saygı ne ilineksel ne de keyfi bir biçimde ortak insanlık kavramının içeriğini oluşturur. Diğerine saygının temelinde tüm insanların aynı doğaya, kapasitelere sahip olduğu düşüncesi bulunur. Kant için saygının temeli insanlıktır; *insan her nerede olursa olsun bir araç olarak değil bir amaç olarak düşünülmalıdır*. Bu kavrayış zamanı ve mekanı aşar. Ve bu kavrayış olmadan diğerine etik bir temelde yaklaşmanın hiçbir ahlaki-duygusal nedeni ve temeli yoktur.

Bu noktada sorulması gereken asıl soru şudur: relativizmin ve subjektivizmin ahlak duygusu nedir ve neye dayanır? İnsanlar için kaygılanmanın, daha geniş bir bağlamda ifade edilecek olursa, var olan için kaygı duymanın temelinde ne olabilir? Eğer yaşam ve ölüm, hastalık ve sağlık, savaş ve barış, iyi ve kötü arasında bir farklılık yok ise ve kişiden kişiye değişiyorsa yaşama ilişkin herhangi bir anlamlı, kalıcı önerme kurmanın olanağı var mıdır? Sonra; her insanın acı ve sevinç konusunda aynı şeyi duyduğunu iddia etmek olanaklı mıdır?

Relativistler kendi anlayışlarını pseudo-acıma üzerinden kurar gibi görürler; azınlıkların, dışlanmışların, ayrımcılığa uğrayanların yanlarında

olduklarını söylerler. Fakat bu, onların teorilerinin izin vermesinden değil bilinçsiz olarak da olsa ortak insanlık anlayışına ilişkin sahip oldukları ahlaksal duyarlılık nedeniyledir. Nussbaum subjektivistleri ve relativistleri kastederek onların yaşama derinliğine nüfuz etmekten yoksun olduklarını; kadın olmanın gerektirdiği fiziksel özelliklerden dolayı çalışamayacaklarının kendilerine anlatılmasının ne demek olduğunu bilmediklerini, yaşamı tehdit edici hastalıklardan kurtulmak için bir tanrıçaya dua etmenin ne demek olduğunu düşünemediklerini belirtir.<sup>11</sup> Nussbaum relativizmin ve subjektivizmin gerçek ahlaki duygudan yoksunluğuna ilişkin eleştirisini sertleştirerek sürdürür ve onların azınlıklar, dışlanmışlar ve ayrımcılığa uğrayanlara karşı duygularını *turist duygusallığı* olarak tanımlar. *Turist duygusallığı* ise merak, heyecan, şaşkınlık ve eğlendirici ilgiyi içerir. Çünkü; diğerinin acısını paylaşma ve kabul etme ancak ve ancak ortak insanlık duygusunu ve *insan olmayı* paylaştığımız sürece olanaklıdır. Ve ancak bu tanımadan sonra *yabancınnın acısı* ilgi ve heyecan konusu olmaktan çıkıp acı ve kaygıya, merak; eylemde bulunmaya, *eğlendirici ilgi*; sevgiye dönüşebilir.

Nussbaum edebiyat, felsefe, tarih ve özellikle de sosyal bilimler üzerine olan tartışmalarda egemen olan relativizm ve- elbette subjektivizm- ve onu savunulara ilişkin çağdaş bir masal anlatır bize. Masal şöyle başlar:

*Edebiyat ve teorinin sonsuz geniş alanında Textualite denilen bir gezegen varmış. Bu gezegende yaşayanlar*

*pek insana benzerlermiş bir farklı ki onlar çok iri ve tek bir göze sahiplermiş. Onların masalına göre, kendileri dünyadan göç etmişler. Bu göç edişin amacı ataerkil otoriteden ve dualist düşünmeden kaçmak, farklılığın, gücün ve arzunun serbest oyunu ile eğlenmekmiş. Textualite gezegeninde birçok ulus varmış, kimisi zengin, kimisi fakirmiş ama ulusların kendi içlerinde de büyük eşitsizlikler varmış. Bu durumun insanların sağlıkları, eğitim düzeyleri, başka bir ifadeyle, yaşam kaliteleri üzerinde olumsuz etkileri varmış. Ancak Textualite gezegeninde yaşayanlar bunları eşitsizlik olarak görmüyorlarmış. Onlar yalnızca teoride değil, günlük yaşamlarında da Dünyalı düşünme biçimlerini bir tarafa bırakmışlar. Çünkü, Dünyalılar kendilerinin acıları ile komşularının acıları arasında bağ kurarlarmış. Diğer insanların talihsizlikleri ve sevinçleri ile birlikte yaşarlarmış. Çünkü, onlar ortak insan değerlerine ve insanın kendi varlığını gerçekleştirmesine inanırlarmış. Ama Textualite gezegeninde yaşayan insanlara yabancılar gerçekten yabancı görünürmüş. Diğeri ile ortak hiçbir yaşama öğesine sahip değillermiş. Zaman zaman Textualiteli kişiler bir araya gelir konuşurlarmış ki bu da zaten grup normunu oluştururmuş. Diğer zamanlarda da herkes kendi yararının, kendi iyisinin ve kendi çıkarının peşinden koşarmış. Onlar için herkes birbirinin cehennemi imiş.<sup>12</sup>*

Nussbaum içinde yaşadığımız dünyanın teorik durumunun mitosunu böyle kurar ve sorar: Textualite gezegeninde yaşayanlar aç, yoksul ve tacize uğ-

(10) *supra* note 3; s.70-71.

(11) *supra* note 3; s.72.

(12) *supra* note 3; s.72-73.

ramış birini gördüğünde<sup>13</sup>acı hissederler mi? Onlar açlığın, yoksulluğun ve sömürünün ne demek olduğunu bilirler mi? Hissedemezler, bilemezler, çünkü aralarında parçalanmışlık var; ortak insanlık duygusu yok. Bütün bunlar onlar için Dünyalılardan kalan eski moda bir düşüncedir. Çünkü biz, diğerinin açıklıktan veya tacizden veya hastalıktan dolayı acı çektiğini nasıl bilebiliriz? Herkesin yaşama biçimi farklı olabilir ve biz de buna saygı duymalıyız. Farklılık ve ötekine saygı gösterme bizim en temel kaygımızdır. Dolayısıyla; farklılık oyununun en sadık aktörleri olarak onlar bu tartışmalardan uzak durur ve bu konumdakilere bakmadan saygı adına dönüp giderler.

Textualite insanları nasıl hükümet programları oluşturacaklar? Hastalıkları, cahilliği ve sömürü biçimlerini nasıl ortadan kaldıracaklar? Tarım politikalarını neye göre belirleyecekler? Sonra, niçin ve neden bunu yapacaklar? Onlar yaşama ilişkin herhangi bir yargı veremezler; bu onları hiç ilgilendirmez; çünkü ilgilenmeme ilgilerinin biçimidir. Belki de yoksulluk, acı ve hastalıkla pençelediğini gördüğümüz insanlar yaşama biçimlerinden hoşnuturlar. Bir diğer önemli soru da şudur: Textualiteliler birbirlerini severler mi? Yoksa insanın diğer insanı sevmesi öz-cü Aristotelesçilerin bir düşüncesi olup onu da zaten Dünya'da bırakmamışlar mıydı kendileri?

İyi ki, Textualite gezegeninde yaşamıyoruz. Ama radikal subjektivizm ve relativizm ekonomiden edebiyata ve özellikle de felsefeyi içten içe sarmaya başlamış görünmektedir. Kuçuradi'nin "kültüroloji" (*culturology*) veya "kültür kültü"nden söz etmesi bu noktada son derece önemli görünmektedir. Kültürün kendini kutsal ilan etmesi – halihazırda etmediyse veya ilan edilmediyse- oldukça yakındır. Çünkü bu, her türlü değer arayışının *tinsel* - gerçekte *dinsel* - olanda temellendirilmeye çalışılmasının bir sonucudur. Burada değer/ değerlerin felsefi bilgisinin gerçekte hiçbir işlevi yoktur.<sup>13</sup> Değer üzerine olan tartışmanın felsefe dışına çıkartılmasının teorik olanağını ise mutlak relativizm verir. Ve böylece; kültürel olana saygı, yaşama biçimlerinin farklılığını meşrulaştırma ile birleşir ki onların çoğu baskıcı, ataerkil, ayırımcı ve sınırlayıcı yapıdadır. Bu ise; insan olma bilincimize, duygumuza ve deneyimlerimize aykırıdır. Farklılıklarımızı tözsel kılıp ortaklıklarımızı unutma çağrısını teoriden pratiğe geçirebiliriz. Yaşam bizim için bir oyun, güç oyunu, iktidar oyunu, farklılıkların oyunu olabilir. Ve tüm bunlar teoriden çıkıp gerçeğin kendisi de olabilir. İşte o zaman ve o zaman, insan olma adına paylaşacağımız hiçbir ortak şey kalmayacaktır!

## Aristoteles ve Doğal Haklar Üzerine Bir Çalışma

Esra ÇAĞRI

Bildirinin başlığından hareketle öncelikle üzerinde duracağımız konu günümüzün önemli Aristotelianlardan biri olan Fred Miller'in Aristoteles'te 'doğal haklar' kavramının bulunduğu ve bu kavramın onun politika üzerine olan eserlerinde merkezi bir role sahip olduğuna dair görüşleridir.<sup>1</sup> Ancak buna karşı öne sürülen görüşler de belli bir ağırlığa sahiptir. Örneğin Kraut, Aristoteles'te doğal haklar kavramından bahsedebileceğimizi ama bu kavramın onun politika üzerine olan eserlerinde merkezi bir rolde olamayacağını düşünmektedir.<sup>2</sup> Schofield ise böyle bir kavramın Aristoteles'in görüşlerinde belli bir yer kapladığını söylemenin mümkün ama olası olmadığını söylemektedir.<sup>3</sup> Bu nedenle de Miller'in görüşlerini belirtmenin yanında onun bu görüşlerine karşı öne sürülen eleştiriler üzerinde de durulması gerekmektedir. Öyleyse; karşımızda iki soru bulunmaktadır:

1. Aristoteles'te doğal hak kavramı ya da özel olarak hak kavramı bulunmakta mıdır?
2. Eğer böyle bir kavram varsa merkezi bir role sahip midir?

İlk soruya ilişkin olarak, doğal hak kavramı içine tam olarak nelerin girdiğini bütünsel bir biçimde belirlemek olanaksız olduğundan verilen yanıtlar doyurucu olmamaktadır. Ama Miller'in Aristoteles'in böyle bir kavram kullandığına dair varsayımından hareketle ve bu varsayımı desteklemek için temele aldığı Aristoteles'in politika üzerine olan kitaplarında öne sürdüğü görüşlerinin de yardımıyla bu kavramın tanımı ve neleri kapsadığı üzerinde durulacaktır. İkinci soruya gelindiğinde ise; Aristoteles'in böyle bir kavramı kullanmakla birlikte onun yapıtlarında doğal hak kavramının önemli ve merkezi bir role sahip olup olmadığı konusu ele alınıp tartışılacaktır.

Doğal hakların Aristoteles'te bulunduğu dair bir iddia öncelikle onda bir hak kavramının bulunduğu kabulünü gerektirir. Bir hakkın nasıl tanımlanabileceğine ve bir hak sahibinin kim olabileceğine dair tam anlamıyla bir anlaşma bulunmamaktadır. Değişik görüş açılımlarına sahip insanlar hakkın ve hak sahibinin tanımının ne olduğuna dair farklı görüşler öne sürmektedirler. Çoğu zaman, bireyler kendi kararlarını verebildikleri ve diğerlerine zarar ver-

(13) "On Science and 'Wisdom'", *Humana*, (Bozkurt Güvenç'e Armağan, Kültür Bakanlığı) 1994, especially see: s.346-347.

(\*) *Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Araştırma Görevlisi.*

(1) Miller, F. D. (1995), *Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics*, Clarendon Press, Oxford.

(2) Kraut, R. (June 1996), "Are There any Natural Rights in Aristotle", *Review of Metaphysics*, vol.49, syf.757.

(3) Schofield, M. (1999), *Saving The City: PhilosopherKings and Other Classical Paradigms*, Routledge, syf. 143.