Beytulhikme Int J Phil 16 (2) 2026
Doi: 10.29228/beytulhikme.89991
Research Article: 657-683

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'inde Erdem ve Adalet Arasındaki İlişkisel Yapı Üzerine Bir İnceleme

An Examination of the Relational Structure between Virtue and Justice in Aristotle's Nicomachean Ethics

NURGÜL AKDOĞAN
Ankara Hacı Bayram Veli University

Received: 03.03.2026 | Accepted: 18.06.2026

Abstract: This study aims to analyze the structural and functional relationship between the concepts of virtue (*aretê*) and justice (*dikaiosynê*) through the lens of the *Nicomachean Ethics*, considered the pinnacle of Aristotle's ethical understanding. In the Aristotelian ethical system, the process of attaining *eudaimonia*, the ultimate end (*telos*), depends on establishing a teleological balance between the rational and irrational parts of the soul. The first part of this study examines the hierarchy between the parts of the soul and the corresponding virtues of thought and character through the prism of contemporary debates on practical reason and the craft (*technê*) analogy. The second part reinterprets the doctrine of the 'golden mean' (*mesotes*), the foundational psychological mechanism of character virtues, by fortifying it against David Ross's criticism of 'artificial symmetry' with contemporary arguments of 'situational flexibility', 'internal frictionlessness', and the 'synthesis of values'. The final part scrutinizes the general and specific aspects of justice (distributive and corrective justice) to evaluate why justice serves as the social form and ontological framework for all virtues. It is substantiated that corrective justice is not merely a mechanical calculation or an arithmetic formulation, but rather rests upon the restoration of balance (*to ison*) between the unfair gain of the wrongdoer and the loss of the victim. Finally, the role of equity (*epikeia*) in Aristotle's conception of justice, functioning as a balancer that resolves the tension between the universal structure of the law and the particularities of life, is analyzed through the analogy of the 'architect's ruler from Lesbos'.

Keywords: Aristotle, *Nicomachean Ethics*, eudaimonia, mesotes, phronesis, dikaiosyne.

✉ Nurgül Akdoğan
Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü
06560, Ankara, Türkiye | nurgul.akdogan@hbv.edu.tr

Giriş

İnsan eylemlerinin nihai anlamı, iyi yaşamın imkânı ve adaletin mâhiyeti üzerine yürütülen kadîm tartışmaların merkezinde Aristoteles'in (MÖ. 322) teleolojik etik kuramı yer almaktadır. Çağdaş etik tartışmalarında Aristotelesçi erdem etiğine yönelen ilginin arka planında -Julia Annas'ın *The Morality of Happiness* adlı çalışmasında temellendirdiği üzere-modern ahlâk felsefesinin deontolojik kurallar ile sonuççu hesaplamalar arasında sıkışan kısırlığına bir çare arama gayesi yani terapötik/tedavi edici (*therapeutic*) bir alternatif sunma gayesi bulunmaktadır. Ancak Annas'ın önemle uyardığı üzere Aristotelesçi ahlâk psikolojisine yalnızca modern teorilerin eksikliklerini kapatacak pragmatik bir yara bandı muamelesi yapmak, antik düşünceyi kendi tarihsel ve felsefî zemininden koparma ve metne anakronik bir yapı dayatma riski taşır. Zira Aristotelesçi yaklaşım; eylemlerin anlık ve tikel sonuçlarından ziyade failin yaşamının bütününü, karakter yerleşikliklerini (*hexis*) ve rasyonel gelişimini esas alan kendine özgü bir bütünlüğe sahiptir (Annas, 1993, ss. 4-5). Dolayısıyla bu çalışmada erdem (*aretê*) ve adalet (*dikaiosynê*) arasında kurulan ilişkisel bağ, modern ahlâk teorilerinin faydacı veya kuralcı taleplerini tatmin edecek yapay bir analoji üzerinden değil; Aristotelesçi eudaimonist geleneğin kendi içsel mantığı ve kavramsal bütünlüğü korunarak çözümlenecektir.

Aristoteles'in ahlâk anlayışına dair literatürde; *Magna Moralia* ve *Eudemos'a Etik* gibi eserler, önemli veriler sunsa da *Nikomakhos'a Etik*, etik ile politikayı iç içe geçiren yapısıyla adaletin 'ötekine yönelik' doğasını en sarih şekilde ortaya koyan metindir. Bu nedenle bu çalışmamızda Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserini temel alarak onun bireyin karakter inşasında yerleşik bir durum haline gelen erdem ve adalet üzerine düşüncelerini ele alacağız. Bu makalede *Nikomakhos'a Etik*'i esas almamızın bir diğer nedeni; bu eserin Aristoteles'in esas etiği olarak kabul görmesi ve onun günümüze ulaşan eserlerinden en bilineni olmasıdır (Kenny, 2018, s. 104; Cevizci, 2021, s. 165). Aristoteles, etik sisteminin en olgun meyvesi sayılan *Nikomakhos'a Etik*[1] eserine tüm sanatların, araştırmaların, eylemlerin ve tercihlerin doğasında bulunan teleolojik bir yönelimle bir 'iyi'yi (*agathon*) hedeflediği öner-

[1] Bu eser, İslam ahlâk düşüncesini etkileyen en önemli eser olup Huneyn b. İshak tarafından Yunanca'dan tercüme edilmiştir (Fahri, 2004, ss. 98-99).

mesiyle başlamaktadır (Aristoteles, 2019b, 1094). Zira Aristoteles'in kurduğu bu sistemde iyi, insanın bütün eylemlerinin amacı olan mutluluğa ulaştırma gücüne sahip olan tek şeydir. Bununla birlikte iyi, tarihsel bir rastlantı veya tesadüfi bir kazanım değil; aksine insanın karakteristik etkinliği olan aklın rehberliğinde adım adım şekillenen, erdemle örülü bir yaşam biçimidir (Aristoteles, 2019b, 1096b).

Aristoteles'e göre, her disiplin ve sanatın kendine özgü bir ereği (*telos*) bulunur. Söz gelimi hekimlikte 'sağlık', askerlikte 'başarı', mimaride ise 'inşa' asıl amaçtır. Amaçların bu denli çeşitlenmesi, zorunlu olarak iyilerin de çoğalması sonucunu doğurur. Aristoteles'e göre farklı alanlarda tezahür eden her bir iyinin, iyi olarak nitelendirmesine imkân tanıyan 'neden', tüm iyilerde ortak olduğundan nihai olarak bu iyiler, iyi olmaklık bakımından özdeştirler. Zira Aristoteles'in akıl yürütmesine göre bir şey ile bu şeyi o şey yapan nedenler aynı ise; bu şey ile o şey arasında bir fark bulunmaz (Aristoteles, 2019b, 1097-1097b). Her tikel eylem ve sanatın kendine özgü bir gayesi bulunduğu varsayımından hareketle iyilerin çoğulluğu ilkesi benimseyen Aristoteles, Platon'un (MÖ. 347) aşkın İyi İdeası (Platon, 2013a, 509a-b) kuramına karşı çıkarak iyinin pratik sahada çoğul ve içkin olduğunu savunur (Aristoteles, 2019a, 1182b6 10). Bu çerçevede Aristoteles iyileri genel olarak iki temel kategoride tasnif eder: 1- Herhangi bir dışsal amaca hizmet etmeksizin, doğrudan kendisi için arzulanan ve tözsel bir değer taşıyan mutlak iyiler. 2- Nihai bir gayeye ulaşmak için sağladıkları çeşitli imkânlar veya yararlılıkları bakımından 'iyi' kategorisine dahil edilen dolaylı iyiler (Aristoteles, 2019b, 1098b, 2024, 1217b-1218b). İyi'yi bu şekilde kendi içerisinde biçimsel olarak ikiye ayıran Aristoteles'e göre temel felsefî problematik, eylemde bulunacağımız pratik sahadaki eylemin yöneldiği spesifik iyinin mâhiyetini tayin edebilmektir. Zira 'kendisi olduğu için aranan ve kendisinden dolayı sevilen bir şey' olan bu bilgi, öznenin kendi varoluşsal süreci için gerçek iyiyi ayırt edebilmesinin ontolojik zeminini oluşturur (Aristoteles, 2019b, 1096b).

İyilerin çoğaldığı bir durumda aranmaya ve araştırılmaya en lâyık olan nihai iyinin ne olduğu sorusu Aristoteles'in etik kuramının temelini teşkil eden esas sorudur. Filozofa göre başka bir gayeye hizmet etmeksizin doğrudan kendisi için arzulanan erek, sadece birer araç niteliğindeki amaçlardan aksiyolojik bakımdan daha üstün ve daha değerlidir (Aristoteles, 2019b,

1097a-b). Bu erek; iyiler hiyerarşisinin en üst basamağında yer alan ve kendisinden öte bir amaç barındırmayan 'nihai iyi' (*summum bonum*) *eudaimonia*[2] yani mutluluktur. Mutluluk[3] denilen şeyin ne olduğu ve muhtevası kişiye ve duruma göre değişir. Öyle ki kimileri için zenginlik ve haz mutlulukken; kimileri için mutluluk, bireyin o andaki mahrumiyetine göre değişebilen konjonktürel bir şeydir. Sözgelimi hasta olanlar için sağlık; fakir olanlar için zenginlik, bilgisizler için ise bilgili olmak mutluluktur. Yine aynı şekilde kimileri için insanlar nezdinde şan, şeref ve onur kazanmak mutluluk iken; kimileri için tüm iyi şeylerin ontolojik nedeni olan ve kendisi biz'zât iyi vasfını taşıyan şeyler esas mutluktur (Aristoteles, 2019b, 1095-1097b).

Aristoteles'in ahlâk öğretisinde mutluluk, tüm iradi eylemlerin kendisi uğruna gerçekleştirildiği nihai erektir. Mutluluğun en belirgin vasfı, onun başka bir amaca hizmet etmeyen, doğrudan doğruya kendisi için arzulanan ve kendine yeterli (*autarkes*), hiçbir zaman başka bir şey uğruna tercih edilmeyen bir mâhiyette olmasıdır. Şayet mutluluğa herhangi bir dışsal unsurun ilave edilmesi, onu daha arzu edilir kılsaydı; bu durum *eudaimonia*'nın ontolojik olarak eksik olduğunu gösterirdi. Oysa mutluluk, her türlü eksiklikten münezzeh bir yetkinlik halidir. Bu nedenle insan olarak esas amacımız mutluluktur. Haz, onur, akıl ve muhtelif diğer erdemler, bizatihi kıymetli olmalarına rağmen nihai tahlilde *eudaimonia*'ya ulaştıran araçlar oldukları için tercih edilirler (Aristoteles, 2019b, 1097b).

Aristoteles, bu soyut mutluluk tanımını içerik açısından somutlaştırmak adına insanın karakteristik etkinliği (*ergon*) üzerine şöyle bir analiz geliştirir. Ona göre bir varlığın 'iyi' oluşu, o varlığın doğasına özgü işlevi en yetkin şekilde yerine getirmesinde saklıdır (Aristoteles, 2019b, 1106a). İnsan için bu karakteristik etkinlik; bitkilerle ortak olan 'beslenme ve büyüme' ya da hayvanlarla paylaşılan 'duyusal idrâk' düzeyinde bir yaşam sürmek değildir. İnsanın en ayırt edici vasfı, akıl sahibi bir varlık olarak akla uygun (*logos*) bir yaşam sürmesidir. Nitekim insan özünde, doğası gereği

[2] Başka bir dile çevrilmesi oldukça güç olan bu kavram, çoğunlukla mutluluk, kutluluk, dinginlik, refah ve öz memnuniyet ile ifade edilmiştir (Cevizci, 2021, s. 166; MacIntyre, 2001, s. 223).

[3] Aristoteles *Nikomahhos'a Etik* isimli eserinde mutluluğun tam olarak neye tekabül ettiğini açıkça belirtmeyip ilgili eserin farklı yerlerinde bu bizatihi iyi olanı; X. Kitap'ta tefekkür ile, I. Kitap'ta ise kapsayıcı bir şekilde hem tefekkür hem de ahlâkî eylem ile açıklamaktadır. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eserindeki en tartışmalı konulardan biri olan mutluluk kavramını detaylı bir şekilde analizi için bkz. (Heinaman, 1988, ss. 31-53).

'akıllı bir hayvan'dır (Aristoteles, 2019b, 1097b-1098; Arslan, 2018, s. 248). Akıl sahibi ve düşünen bir varlık olarak insanın özüne uygun şekilde hayatını sürdürmesi, onun doğasına uygun etkinliğini gerçekleştirmesine bağlıdır. Nasıl ki bıçağın doğası ve işlevi iyi kesmek, gözün işlevi yani *ergon*u iyi görmek ise insanın insan olmak bakımından *ergon*u da ruhun, aklın rehberliğinde akla uygun erdemli eylemler sergilemesidir. Bu bağlamda insan için nihai gaye olan iyi,[4] insanın işlevinin iyi olmasıdır. İnsanın işlevinin tam anlamıyla iyi olması da insanın ruhun erdemli eylemlerini zaman zaman değil de tüm yaşamı boyunca sürdürmesi ile yakından alakalıdır (Aristoteles, 2019b, 1098a). Nitekim bir etkinlik (*energeia*)[5] olarak erdemin, mutluluk ile neticelenmesi için eyleme dökülmesi şarttır. Aksi halde eyleme dökülmemiş pasif bir yaşamın, uyuyarak geçirilmiş bir yaşamdan farkı yoktur.

1. Mutluluk (*Eudaimonia*) ve Erdem (*Aretê*)

Aristoteles'in iyi, mutluluk ve erdem ekseninde kurguladığı bu teleolojik sistemden şu temel çıkarımlara ulaşılmaktadır: İnsan varoluşunun nihai ereği (*telos*), kendinde iyiye ulaşmaktır ki bu iyi, felsefî literatürde *eudaimoni*a olarak tanımlanır. *Eudaimonia*, doğası gereği kendine yeterli bir mâhiyet arz eden, tüm eylemlerimizin nihai ereği olan ve tüm insanlığın üzerinde ittifak ettiği en yüksek iyidir (Aristoteles, 2019b, 1101b-1102a).

Eylemsel bir varlık olan insanın mutluluğa erişebilmesi, faaliyetlerinin akla dolayısıyla erdeme (*aretê*) uygunluk arz etmesine bağlıdır. Zira erdem, mutluluktur. Ancak bu rasyonel etkinliğin mutlulukla neticelenebilmesi için sadece bir potansiyel olarak kalmaması, bi'l-fiil olarak tezahür etmesi ve tüm yaşam boyunca istikrarla sürdürülmesi gereklidir. Hayvanlar ve çocuklar, eylemlerini gerçekleştirirken davranışlarının erdeme uygun olmasına riayet etmediklerinden mutlu olarak nitelendirilmezler. Oysa insanlar, erdeme uygun eylemleri gerçekleştirerek tanrısal mutluluğa ulaşabilirler (Aristoteles, 2019b, 1099b-1100a-b).

[4] Aristoteles'in insanın esas amacı olarak ortaya koyduğu bu iyi, ruha ait bir iyidir. Aristoteles, iyi olan şeyleri dışsal iyiler, bedene ait iyiler ve ruha ait iyiler olmak üzere üçe ayırmaktadır (Aristoteles, 2019b, 1098b).

[5] Aristoteles, bir *ergon*u gerçekleştirme yolunda olan ancak henüz tam bir olgunluk ve yetkinliğe ulaşamayan şeyler için *energeia* kavramını kullanmaktadır. Bu kavram, henüz gerçekleşmemiş bir amaca doğru yönelen süreç anlamındaki *kinesis* kelimesinden farklıdır. Zira *kinesis*de amaca ulaşıldığında süreç sonra ererken; bir etkinlik olan *energeia*nın son bulması diye bir durum söz konusu değildir (Peters, 2004, s. 102).

İnsanı, tam anlamıyla sahip olunduğunda tanrısal mutluluğa ulaştıran erdemler, asla insanın telosu olan iyiye ulaşmasında hizmet eden dışsal araçlar değildir. Çünkü insansal iyiyi oluşturan şey, en iyi şekilde yaşanarak tamamlanmış bütüncül bir yaşamın kendisidir. Bu bağlamda erdemlerin hayata geçirilmesi söz konusu yaşam biçiminin zorunlu ve temel parçasıdır. Dolayısıyla insansal iyiyi, halihazırda göndermede bulunduğumuz erdemleri işin içine katmaksızın gerektiği gibi karakterize etmek mümkün değildir. Bu nedenle MacIntyre'ın da belirttiği üzere Aristotelesçi çerçevede, erdemlerin pratik hayattaki tezahürü olmaksızın, özneyi nihai amaca ulaştıracak alternatif araçların varlığına dair her türlü iddia, etik sistemin içsel mantığı gereği rasyonel temelden yoksundur (MacIntyre, 1981, ss. 28-29, 2001, ss. 223-224).

Mutluluğun bir imkândan ziyade bir amaç olduğunu düşünen Aristoteles'e göre (Aristoteles, 2019b, 1101b) bu amacın tahakkuk etmesi için erdeme uygun davranışlarda bulunmak zorunlu bir koşuldur. Bunun için de öncelikle erdemin ne olduğunun bilinmesi gerekir. Aristoteles'e göre insan eylemlerine kılavuzluk eden erdem ile ilgili söylenmesi gereken ilk şey, erdemin beden ile değil ruh ile ilişkili bir şey olduğudur. Ruhta aklî (rasyonel) ve akıl dışı (irrasyonel) olmak üzere iki kısım bulunur. Akıl dışı kısım da kendi içinde ikiye ayrılır: İlk kısım; tüm canlılarla ortak olan, irade dışı gerçekleşen beslenme ve büyüme gibi temel biyolojik fonksiyonları yöneten bitkisel kısımdır. Bu kısmın akılla hiçbir irtibatı yoktur. Aklın olduğu kısım da ruhun iki kısma ayrılması gibi kendi içinde ikiye ayrılır: Birincisi gerçekten akla sahip olan kısım, ikincisi ise başkalarının sözlerini, akıl vermelerini dinleyen akıldan pay alan kısımdır. Akıldan pay alan kısım arzu ve iştah yetisidir. Bu yetiler doğası gereği aklî olmasa da akla itaat etme ve onun buyruklarını kabul etme kapasitesine sahip olmak bakımından akıldan pay alan kısımlar olarak nitelendirilirler. Eğer bu yetiler tamamen akıl dışı olsalardı, insanın ahlâkî sorumluluğundan ve eylemlerinin normatif değerinden söz edilemezdi. Öte yandan tamamen aklî olsalardı, insanın bilerek hata yapması veya akıl dışı eğilimler göstermesi gibi durumlar rasyonel olarak açıklanamazdı.[6] Bu bağlamda arzu, akıl ile etkileşime girerek iyi-kötü, doğru-

[6] Aristotelesçi ruh kısımlandırmasının, pratik aklı salt mekanik bir hesap makinesine indirgeyen Humecu ahlâk psikolojisinden farkını ortaya koyan ve bu yaklaşımlara karşı savunan aklın, duyguların kendisini yapılandıran organik bir otorite olduğunu ileri süren kapsamlı bir değerlendirme için bkz. (Broadie, 1991, ss. 61-71).

yanlış gibi durumlar karşısında tercih ve seçim mekanizmasını oluşturan dolayısıyla ahlâkî eylemin özgürlük zeminini hazırlayan bir yetidir (Aristoteles, 2019b, 1102b-1103).

Aristoteles'in ruhun kısımları üzerine yaptığı bu yapısal bölünüm, onun erdem teorisinin de temelini teşkil eder. Aristoteles erdemleri, kaynağını aldıkları ruhsal yetiye göre iki ana başlıkta inceler: Düşünce erdemleri (*dianoetik*) ve karakter[7] (*eudaimonik*) erdemleri. Kaynağını ruhun saf aklî kısmından alan düşünce erdemleri; teorik bilgelik (*sophia*), pratik bilgelik (*phronesis*), entelektüel kavrayış gibi erdemlerdir. Kaynağını ruhun akıl sahibi olmayan ancak akıldan pay alan arzu ve iştah yetisinin bulunduğu kısımdan alan karakter erdemleri ise cömertlik, cesaret, ölçülülük, dostluktur (Aristoteles, 2019b, 1103, 2024, 1220a, 1222). Aristotelesçi etik sistemde bir eylemin 'erdemli' olarak nitelendirilmesi, failin tikel bir durumda sadece doğru olanı yapmasıyla değil; bu doğru eylemi hangi motivasyonel ve psikolojik zemin üzerinden gerçekleştirdiğiyle doğrudan ilişkilidir. J. O. Urmson'ın *Aristotle's Ethics* adlı çalışmasında önemle dikkat çektiği üzere, Aristoteles'te gerçek bir karakter erdemine (*excellence of character*) sahip olmak, rasyonel istekler ile irrasyonel arzular arasındaki içsel bir çatışmayı ve irade gücünü (*strength of will*) gerektirmez. Bilakis bütünüyle içsel bir 'sürtünmesizlik' (*without internal friction*) durumuna dayanır. Urmson, bu psikolojik mekanizmayı açıklamak adına zikredilen eserinde eylemi başlatan itici güçleri rasyonel ve irrasyonel olmak üzere net bir şekilde tasnif eder. Ruhun rasyonel olmayan ancak akla itaat etme kapasitesi taşıyan arzu ve iştah yetisi, doğası ve tanımı gereği daima anlık hazza yönelmek ve acıdan kaçınmak üzere programlanmıştır. Buna karşın yalnızca akıl sahibi varlıklara özgü olan rasyonel istek ise anlık hazların ötesinde aklın tefekkür ve sezgi gücüyle nihai mutluluğu hedeflemektedir (Urmson, 1988, ss. 25-32, 38-41).

Erdemli bir yaşam ile mutlu bir yaşam arasında vazgeçilmez bir alaka olduğunu düşünen Aristoteles'e göre ruhun rasyonel kısmına tekabül eden düşünce[8] erdemleri bir diğer adıyla entelektüel erdemler, mâhiyeti gereği

[7] Karakter anlamına gelen Yunanca kelime *êthos*'tur. *Pathos*, duygu; *logos* ise akıl, mantık anlamına gelmektedir. Aristoteles'e göre erdemli olmayı öğrenmek için alışkanlık kazanma (*ethismos*) süreci gereklidir (Peters, 2004, ss. 120, 208, 281; Aristoteles, 2019a, 1185b1 39).

[8] Aristoteles düşünce erdemleri için 'akıl erdemleri' ifadesini de kullanmaktadır (Aristoteles, 2019b, 52).

eğitim ve öğretim ile kazanılan ve gelişen erdemlerdir. Bu erdemlerin yetkinliğe ulaşması teorik bir birikim ve entelektüel bir olgunlaşma süreci gerektirdiğinden zamana ve tecrübeye ihtiyaç vardır. Rasyonel olmamakla birlikte doğası gereği rasyonel olanı takip etme yeteneğine sahip olan karakter erdemleri bir diğer adıyla ahlâkî erdemler ise alışkanlıktan (*êthos*) gelen yani alışkanlığa yönelik alıştırmalarla elde edilen ve gelişen erdemlerdir. Bizde doğal olarak (*apriori*) bulunmayan, aksine insanın biyolojik yatkınlığı üzerine eğitim ve alışkanlıkla inşa edilen bu erdemler ne doğuştan hazır verilir ne de doğaya aykırı olarak elde edilirler. Eylem ve etkinliklerle doğrudan alakalı olan karakter erdemleri, aynı ve benzer eylemlerin tekrarlanması sonucunda sabit birer huy (*hexis*) haline gelir (Aristoteles, 2019b, 1103-1103b, 1114a, 2024, 1220a-1220b).

Aristotelesçi gelenekte erdemlerin bu pratik doğasını açıklamak için sıklıkla zanaat (*technē*) analojisine başvurulur. Bu analojiden hareketle çağdaş ahlâk felsefesinde erdemler sıklıkla düşünmeksizin yapılan mekanik birer davranış kalıbı gibi değerlendirilir. Bu değerlendirmeyi yanlış bulan Julia Annas, antik etikteki zanaat analojisinin esasında üst düzeyde bir eleştirel tefekkür barındırdığına işaret eder. Ona göre bir hekimin ya da marangozun salt deneyimle değil, yaptığı işin rasyonel ilkelerine (*logos*) sahip olarak eylemesi gibi erdemli fail de sergilediği tutumun felsefî gerekçelerini açıklayıp temellendirebilen bir rasyonel beceriyi temsil eder. Dolayısıyla erdem akılsız bir rutin değil, fıtri duyguların aklın rehberliğinde pratik edilerek somut birer entelektüel içgörüye dönüştüğü rasyonel bir yetkinliktir (Annas, 1993, ss. 67-71). Buna göre dürüstlüğün tanımını bilmekle kişi dürüst olmaz. Dürüstlük, ruhun akıldan pay alan kısmının yani arzuların düzenli pratikle eğitilmesiyle bir 'karakter' haline gelinerek kazanılır. Bu da insanın, arzularını aklın süzgecinden geçirme kapasitesine dolayısıyla seçim yapma imkânına sahip olduğunu gösterir. Buradaki akıl yürütme ve seçim mekanizması, sıradan bir teknik hesaplamadan ibaret değildir. Nitekim Terence Irwin'in de belirttiği üzere, Aristotelesçi müzakere süreci sadece amaca ulaştıracak dışsal araçları mekanik olarak hesaplayan bir araçsal akla indirgenemez. Irwin, akıl yürütmenin aynı zamanda en yüksek amaç olan mutluluğun kurucu bileşenlerinin neler olduğunu felsefî olarak belirleyen kurucu bir role sahip olduğunu düşünür. Dolayısıyla rasyonel fail, sadece verili arzuları tatmin etmenin yollarını aramaz; aksine aklın otoritesiyle hangi

non-enstrümantal değerlerin (dürüstlük, ölçülülük vb.) bir bütün olarak ahlâkî yaşamı inşa ettiğini bizzat belirler (Irwin, 2020, ss. 41, 44-45). Aristoteles'e göre karakter erdemleri, bireyin haz ve acı karşısındaki tutumuyla doğrudan ilişkilidir. İnsanların farklı durumlar karşısındaki eylemleri ve etkinlikleri sonucunda ortaya çıkan haz ve acılar, huyların ortaya çıkmasına sebep olur. Buna göre erdemli insan, sadece doğru eylemi yapan değil, bu eylemi yaparken doğru oranda haz alan ve yanlış olandan doğru oranda acı duyan kişidir (Aristoteles, 2019b, 1104b, 1105). Dolayısıyla karakter eğitimi, haz ve acı hislerinin aklın denetiminde yeniden yapılandırılması sürecidir.

Aristoteles'e göre akıl sahibi bir varlık olarak insanın düşünme etkinliğinde bulunarak gerçekleştirdiği erdemler, ahlâkî erdemlerden daha üstündür. Çünkü en yüksek mutluluk, doğamızın en iyi parçasının etkinliğidir. İnsanı diğer canlılardan ayıran, onu üstün, tanrısal ve değerli kılan şey; insanın akıllı ve düşünen bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla insan, doğasının en yüksek yetisi olan akıl ile uyumlu bir biçimde yaşayarak hem doğasının en üst sınırına ulaşır hem de gerçek mutluluğa ulaşır (Thilly, 2010, s. 100). İnsan doğasının en üstün ve ayırıcı yetisi olan akla tekabül eden düşünce erdemlerini, karakter erdemlerinden değer bakımından daha üst mertebede konumlandıran Aristoteles, bu derecelendirme ile karakter erdemlerinin önemsiz olduğunu savunmaz.[9] Ona göre karakter erdemlerine uygun olarak yaşanacak yaşam da mutlu bir yaşamdır. Fakat bu mutluluk ikinci dereceden bir mutluluktur. Zira insanın akıl sahibi bir varlık olmasından ötürü akla uygun bir biçimde gerçekleştirilen etkinlikler, insana esas mutluluk verirken; karakter erdemleri, rasyonel olmayan ruhsal kısımların akla itaat etmesini sağlayarak, en yüksek mutluluk için gerekli olan sükûneti ve düzeni inşa eder. Dolayısıyla karakter erdemi olmadan, en yüksek hakikatlerin bireysel ve toplumsal yaşama izdüşümü eksik kalır. Aristoteles'in erdemler arasında gözettiği bu hiyerarşik tutumu, karakter erdemlerini ikincilleştirse de asla değersizleştirmez. Bilakis, insan yalnızca saf bir akıl varlığı değil, aynı zamanda Aristoteles'in ifadesiyle 'siyasal bir hayvan' (*zoon politikon*) (Aristoteles, 2017, 1253a, 2019b, 1097b) olduğu için karakter erdemleri,

[9] Richard Sorabji Aristoteles'in karakter erdemi anlayışının rasyonaliteden kopuk olmadığını, aksine seçim (*prohaeresis*), pratik bilgelik (*phronêsis*) ve ahlâkî eğitim süreçlerinin her birinin derinlemesine entelektüel bileşenler içerdiğini savunarak karakter erdeminin önemini küçümseyen yorumlara karşı güçlü bir akademik meydan okumada bulunur (Sorabji, 1973, ss. 107-129).

bu bütünlüğün zorunlu bir parçasıdır. Dolayısıyla nihai kertede düşünce erdemleri, insanın *telos*unu yani varoluşunun nihai amacını belirlese de karakter erdemleri insânî var oluşun ilk zeminidir. İnsan bu zemin üzerinden *telos*una yönelir.

Aristoteles, erdemleri düşünce ve karakter olarak tasnif ettikten sonra, *eudaimonia*'nın somut zeminini kurabilmek için erdemin ruhun hangi kategorisine ait olduğunu saptamanın zorunlu bir soruşturma olduğunu belirtir. Ruhun fenomenolojik unsurlarını huylar, yetiler ve etkilenimler (duygular) olarak üçe ayıran Aristoteles, erdemin insan ruhunda gerçekleşen etkilenim veya bir duygu olmadığını kesin bir dille ifade eder. Ona göre arzu, öfke, korku, sevgi, nefret ve özlem gibi haz ve acının eşlik ettiği ani ve geçici duygu durumları olan etkilenimler asla erdem ile ifade edilemez. Çünkü bu duygusal haller, kimi zaman irade dışı ortaya çıkarken; erdem, daima kasıtlı ve bilinçli bir yönelim ile ortaya çıkar. Bu noktada insanın erdemi, daha iyi insan olmayı amaçlayan bir tercihte bulunmaktır. İnsanı daha iyi insan kılacak olan şey de öncelikle daha iyi insan olma ile ilgili huylara sahip olmaktır. Bu huylar sayesinde aşırılıklar ile eksiklikler ortasında yer alan eylemlere yönelinir (Aristoteles, 2019b, 1105b-1106a).

Aristoteles'e göre bir eylemin adil, ölçülü vs. gibi etik niteliklerle nitelendirilmesi için bu eylemi gerçekleştiren insanların öncelikle bu eylemleri hiçbir icbar altında olmadan, bilerek[10] ve isteyerek tercih[11] edip ve bu tercihlerini de içlerinde herhangi bir şüphe duymaksızın yapmaları gerekir. Nitekim icbar altında ve cehaletle gerçekleştirilen eylemler istemeyerek yapılan eylemlerdir (Aristoteles, 2019b, 1113). Aristoteles bu düşünceleriyle, bir eylemi ahlâkî kılan şeyin sadece sonuç ile alakalı olmadığını eylemi ger-

[10] Aristoteles, zorlama ve bilgisizlikten doğan eylemleri 'istem dışı' sayarken, bilmeden yapılan bir eylemin bu sınıfa dahil edilebilmesi için failin hemen ardından pişmanlık ve üzüntü duymasını şart koşar. Bu düşünceleri ile Aristoteles, Sokrates'in 'kimse bilerek kötülük yapma" görüşüne itiraz eder. Zira bir eylemin erdemli ya da erdemsiz olmasını belirleyen şey salt bilgi veya bilgisizlik değil, başlangıcı faile bağlı olan eylemin bilerek ve isteyerek tercih edilmesidir (Aristoteles, 2019b, 1110a-1111b, 1113b, 1145b).

[11] Aristoteles'e göre tercih ve istek, birbirine yakın görünseler de özünde farklı mefhumlardır. Zira rasyonel bir müzakerenin neticesi olan tercih, eylemin karar mekanizmasını belirler. Tercih sonucu doğan her eylem iradi sayılsa da iradi olan her eylem bir tercihin ürünü değildir. Nitekim çocuklar ve hayvanlar da isteyerek eyler fakat tercih yetisinden yoksundurlar. Dolayısıyla akıl yürütmeyi şart koşan tercihin bir tutku, sanı veya yalın bir istek olduğunu söylemek de doğru değildir (Aristoteles, 2019b, 1111b-1113a, 1139b-1139a).

çekleştiren failin irade ve niyetinin de belirleyici olduğuna dikkat çekmektedir. Bu fikirleriyle Aristoteles, Kant'ın (öl. 1804) yüzyıllar sonra geliştireceği ödev etiğine entelektüel bir zemin hazırlamaktadır (Arslan, 2018, s. 254). Kant bahsedilen bu ödev etiğinde; bir eylemin ahlâkî bir statü kazanmasını sağlayan şeyin sadece eylemin dışsal bir kurala yani ödeve uygun olması ile değil aynı zamanda failin bu eylemi özgür irade ile bilerek ve isteyerek gerçekleştirmesine bağlı olduğunu savunmaktadır (Kant, 2001, ss. 17, 65-67, 118).

2. Karakter Erdemlerinin Mekanizması: 'Altın Orta' Öğretisi

Aristotelesçi erdemler taksimi, insan davranışını şekillendiren eylemlerin kaynağının tek başına akıl, arzu ya da duyuma indirgenemeyeceğini gösterir. Bilakis eylem, harekete geçirici bir itki olan arzu ile yön ve nitelik tayin eden rasyonel gücün ortaklaşa inşa ettiği bir yapıdır (Aristoteles, 2019b, 1139a, 2019c, 431b 5-432a 30). Bu ayrım insanın ahlâkî doğasında rasyonel yönelimler ile irrasyonel arzular arasında var olan yapısal gerilim ve çatışmayı açığa çıkarır. Aristoteles'e göre bu gerilim, etkilenim ve eylemlerde aşırılık (*ifrat*) ile eksiklik (*tefrit*) arasındaki 'orta yolu'[12] (*mesotes*) bulmayı amaçlayan karakter erdemleri aracılığıyla aşılır. Ancak bu denge durumu, niceliksel bir matematiksel denklemin çıktısı (örneğin 2 ile 10'un aritmetik ortası olan 6) olmayıp; duruma, kişiye ve zamana göre değişen, tikel şartlarda iyiyi korumayı hedefleyen esnek ve rasyonel bir dengedir (Aristoteles, 2019b, 1106-1108b). Sarah Broadie, Aristoteles öğretisindeki bu orta yol kavramının felsefî düzlemde ikili bir doğaya sahip olduğunu belirterek, karakteri inşa eden 'nedensel orta' (*cause-set*) ile karakterden taşan 'münferit orta' (*effect-set*) arasında hayati bir ayrım yapar. Ona göre çocukluk evresinde erdem, aşırılık ve eksiklik barındırmayan dengeli alıştırmaların tekrarlanmasıyla nedensel bir orta yol olarak inşa edilir. Ancak kişi olgunlaşıp tam erdem düzeyine ulaştığında, karşılaştığı tikel bir duruma verdiği ahlâkî tepkinin 'orta' olması, artık çocukluktaki o doğrusal miktar hesabına dayanmaz. Aksine o tikel durumun nesnel doğruluğunu yakalaması anlamına gelir. Broadie'nin bu tespiti, hem erdemin basit bir matematiksel

[12] Aristoteles'in ahlâk felsefesinde eylemlerde ortada olmayı amaçlama, orta yol ahlâkı veya altın orta (*mesotes*) doktrini olarak adlandırılır. Aristoteles'in bu doktrininin temelini Platon'un *Protagoras* (Platon, 2017, 357A-B), *Devlet* (Platon, 2013a, 618B-619B) ve *Philebos* (Platon, 2013b, 52d, 65D) diyaloglarında geliştirdiği ölçülü davranma ve aşırılıklardan kaçınma fikri oluşturur.

denklemin çıktısı olmadığını hem de erdemin göreli olmadığını ifade eder (Cevizci, 2021, s. 178).

Bunun dışında Aristoteles'in bu orta yol öğretisi bir sıradanlık reçetesi, toplumun değerlerine uymaya yönelik bir nasihat olarak da görülmemelidir (Kenny, 2018, s. 302). Nitekim Aristoteles 'orta'nın ölçü ve içeriğinin kişiden kişiye değişebileceğinin bizzat farkındadır. Ona göre her birey kendisi için orta yani uygun olanı teorik bir formülle değil, deneyim yoluyla keşfeder. Bu deneyim alanında kişi, nelerden haz duyup nelerden acı duyduğunu tespit ederek, kendi doğasının aşırılık ve eksiklikten hangi uca daha meyilli olduğunu saptarsa kendisi için denge durumunu ifade eden ortayı daha rahat bulur. Böylesi zamanlarda en doğru seçimi yapabilmek adına Aristoteles kişiye "bazen eksik olana bazen de fazla olana meyil etmesini" (Aristoteles, 2019b, 1109b) önerir.

Terence Irwin'e göre orta yolu bulma noktasında Aristoteles'in bu önerisi sıradan bir ılımlılık (*moderation*) olarak anlaşılmamalıdır. Çünkü orta yol, her durumda sadece orta yoğunlukta hissetmek demek değildir. Aksine büyük bir haksızlık karşısında kişinin aşırı derecede öfkelenmesi de rasyonel sınırları aşmadığı müddetçe orta yolun bir tezahürüdür. Dolayısıyla Irwin için erdemli bir orta yol, durumu rasyonel olmayan duyguların bütünüyle bastırılması anlamına gelmez. Bu duyguların, akla göre ayarlanarak ahlâkî olanla uyumlu hale getirilmesi ve kişinin bütüncül karakter yapısına kurucu birer değer olarak eklemlenmesidir (Irwin, 2020, ss. 41-42). Bu çerçevede Aristoteles'e göre eylemler ve etkilenimler, şu beş temel koordinatın eşzamanlı olarak sağlanmasına bağlı olarak 'orta' ve dolayısıyla 'erdemli bir eylem' olarak nitelendirilir: Doğru zamanda, doğru oranda, doğru nesnelere/insanlara karşı, doğru amaç ve doğru şekilde uygulandığında orta olmaklık yakalanmış olunur (Aristoteles, 2019b, 1106). Tam da bu noktada, rasyonel bir denge durumu olan bu ortanın tikel şartlarda nasıl keşfedileceği sorusu ortaya çıkar. Filozof bu felsefî aporiayı, aklın tikel ve değişken olana yönelen pratik kısmının erdemi olarak konumlandırdığı *phronesis*[13]

[13] *Phronesis*, Antik Yunan geleneğinde aristokratik bir övgü terimidir. Özel anlamda borcunun ne olduğunu bilen ve borcuna sahip çıktığı için övülen insanı nitelemek için kullanılan bu kavram, daha genel olarak ise, tek tek durumlarda nasıl yargıda bulunulacağını bilen kişiye işaret eder (MacIntyre, 2001, s. 231).

kavramını devreye sokarak çözümler.[14] Aristoteles'e göre, entelektüel bir erdem olan *phronesis* olmadan tam anlamıyla erdemli olmak mümkün değildir. Çünkü karakter erdemleri vasıtasıyla doğru ve iyi olan bir şey istense bile; bu iyi şeyi nasıl ve ne ölçüde elde edeceğimizi belirleyen rehber *phronesis*tir. Bu nedenle *phronesis* olmadan gerçekleştirilen eylemler kusurlu ve eksiktir (Aristoteles, 2019b, 1144b-11145).

Aristoteles yorumcularından *David* Ross p*hronesis*'i salt amaca ulaştıracak doğru aracı belirleyen pratik bilgelik olarak tanımlarken; J. O. Urmson ve T. Irwin bu tanımlamayı Aristoteles'in felsefî ihtiyaçlarını karşılamada tamamen yetersiz bularak *phronesis*in salt doğru bir araç bulma sürecinden çok daha fazlasını ifade ettiğini savunurlar. Buna göre *phronesis*, failin eylemlerini ve duygulanımlarını tikel durumun karmaşık değişkenlerine -yani doğru zamanda, doğru nesneye, doğru insana, doğru gerekçeyle ve doğru tarzda olup olmadığına- göre fark eden bir değerlendirme becerisidir (Irwin, 2020, ss. 40-41; Urmson, 1988, ss. 83-85).

Aristoteles'te orta olmaklığın sınırlarını ve yönünü tayin edenin *phronesis* olduğunu belirttikten sonra, tikel karakter erdemlerinin (cesaret, ölçülülük ve cömertlik) bu kurucu mekanizmayla nasıl inşa edildiğine bakmak gerekir. Sözgelimi cesaret; korku (*cübn*) ve cüret (*tehevvür*) arasındaki statik bir orta nokta değil; *phronesis* rehberliğinde neyden, ne ölçüde korkulacağını veya neye katlanılacağını 'güzel olan' uğruna rasyonel biçimde tayin etme becerisidir. Gerçek cesaret, tehlikeye düşüncesizce veya anlık bir intikam güdüsüyle atılmak değil; aklın öngördüğü amaç uğruna gerekirse fiziksel acı ve zorlayıcı durumları dahi göze alarak bilinçli bir tercihte bulunmaktır (Aristoteles, 2019b, 1115b-1117a-b). Tıpkı cesarette olduğu gibi, ölçülülük ve cömertlik erdemleri de salt mekanik bir alışkanlığın değil; duyguların ve eylemlerin *phronesis* aracılığıyla rasyonel bir dengeye kavuşturulmasının somut tezahürleridir. Bedensel hazlar ve acılar karşısında iradeyi tesis eden ölçülülük (Aristoteles, 2019b, 1107b) veya maddi değerlerin tahsisinde savurganlık ve cimrilikten kaçınmayı sağlayan cömertlik; (Aristoteles, 2019b, 1107b-1108b) doğaları gereği basit bir matematiksel miktar hesabı değildir. Aksine tüm bu erdemler, failin *phronesis* rehberliğinde tehlike,

[14] Aristoteles etiğinde *phronesis*in oynadığı bu merkezî rolü ve terimin 'genel ilkeleri tikel durumlara uygulayabilme becerisi' olarak kazandığı işlevsel boyutu inceleyen kapsamlı çalışmalar için bkz. (Çötok, 2011; Altuner & Özkan, 2024, ss. 5, 20-21).

haz veya zenginlik karşısında doğru zamanda, doğru kişiye ve doğru amaca yönelerek, ahlâkî olanı bilerek ve isteyerek tercih etmesiyle varlık kazanırlar (Aristoteles, 2019b, 1119a-1120b). Öte yandan Aristoteles, *phronesis* tarafından tayin edilen bu 'ortada olma' halinin istisnasız her eylem için geçerli olmadığını da önemle vurgular. Nitekim hırsızlık, zina, cinayet gibi doğası gereği kötü kabul edilen fiillerin veya bizzat bir yetkinlik olan 'adalet' erdeminin ölçülü bir orta halinden söz edilemez (Aristoteles, 2019b, 1107a).

İngiliz Aristoteles bilgini David Ross'a göre Aristoteles'in cesaretin karşısına gözü karalık yani cüreti koyması entelektüel bir kusurdur. Çünkü cesaretin zıddı korkaklık olmasına rağmen; cüretin zıddı ihtiyatlı davranmaktır. Ona göre Aristoteles kendi orta öğretisini desteklemek için cesaretin korkaklıkla ilişkisine yapay bir simetri oluşturmak amacıyla cesaretin karşısına gözü karalığı yerleştirmiştir (Ross, 2017, s. 320). Ross bununla birlikte Aristoteles'in erdem ve erdemsizlikler ile ilgili üçlü şemasının[15] erdemin doğasını basitleştirdiğini söyleyerek Aristoteles'in her erdemin iki uç arasında yer aldığı yönündeki iddiasını da reddeder. Ross'a göre erdemler, Aristoteles'in iddia ettiğinin aksine diyalektik bir ikilik arz eder. Her erdemin karşısında yalnızca o erdemin zıddı olan tek bir erdemsizlik bulunur. David Ross'un Aristotelesçi üçlü şemaya yönelttiği eleştirisi, çağdaş Aristoteles yorumcuları arasında önemli bir tartışma alanı açmıştır. W. F. R. Hardie, *Aristotle's Ethical Theory* adlı çalışmasında Ross'un bu indirgemeci yaklaşımını sert bir şekilde eleştirerek, filozofun ahlâkî erdem ile irade gücü arasında kurduğu o hayati ayrımı bütünüyle göz ardı ettiğini savunur. Hardie'nin belirttiği üzere Ross'un eleştirisi, her ikisi de dışsal eylem düzeyinde içgüdülerin kontrol edilmesinde tezahür eden iki farklı karakter durumunu tek bir potada eriterek birbirine karıştırmaktadır. Oysa Aristoteles'in etik sisteminde iradesi güçlü insan, rasyonel kurala aykırı hareket etmese de iç dünyasında halen kötü ve uyumsuz arzular barındıran; yani aklın sesini dinlemek için içsel bir efor ve sürtünme yaşayan kişidir. Buna karşın gerçek anlamda erdemli insan, arzuları ile aklın kuralı arasında kusursuz bir fıtrî uyum inşa etmiş, hiçbir içsel direniş yaşamayan ahlâkî bir duruşu temsil eder. Hardie, tam da bu iki ahlâkî iyilik sınıfını (erdem ve irade gücü) bir-

[15] Aristoteles herhangi bir duygu veya eylem hakkında ifrat, tefrit ve orta yol şeklinde üçlü bir şema çizmektedir.

birinden ayırt edebilmek için, altın orta öğretisinin onayladığı üzere 'duyguların belirli bir yoğunluğa ve durumsal koordinatlara sahip olmasının' felsefî bir zorunluluk olduğunu vurgular. Nitekim Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in Üçüncü Kitabında cesaret erdemini incelerken, konuyu Ross'un iddia ettiği gibi tek bir ikiliğe değil, korku ve güven duygularının ayrı ayrı aşırılık ve eksikliklerini içeren dörtlü bir erdemsizlik yelpazesine dayandırır. Dolayısıyla Hardie'ye göre Ross, Aristotelesçi *mesotes* öğretisinin niteliksel boyutunu kavrayamamıştır (Hardie, 1968, ss. 136-141).

J. O. Urmson ise Ross'un bu eleştirisini, Aristotelesçi etiğin durumsal ve duygusal derinliğini ıskalaması sebebiyle eleştirmektedir. Urmson, altın ortanın okuyucuyu yanıltan 'çok fazla' ve 'çok az' gibi niceliksel kısaltmaların aksine statik veya aritmetik bir orta nokta olmadığını ifade eder. Aristoteles için karakter erdemi, duyguları doğru zamanda, doğru nesnelere referansla, doğru insanlara karşı, doğru gerekçeyle ve doğru tarzda hissetme ve sergileme yönündeki yerleşik bir huydur. Urmson'a göre Ross'un ikili şeması erdemin duygu (*pathê*) boyutunu ıskalamaktadır. Oysa insan doğasındaki öfke, korku ve haz gibi duygular hem aşırılığa hem de eksikliğe müsaittir. Korku duygusunun aşırılığı korkaklığa yol açarken, aklın rehberliğinden yoksun bir korku eksikliği de 'cüret' gibi gerçek bir karakter kusurunu doğurmaktadır (Aristoteles, 2019a, 1186a9). Dolayısıyla Urmson'a göre de Aristotelesçi üçlü şema, yapay bir simetri arayışı değil, insan psikolojisindeki karmaşık duygu ve arzu yönetimini açıklayan rasyonel ve kapsayıcı bir modeldir (Urmson, 1988, ss. 32-33).

Julia Annas, pratik bilgelik ile karakterin kusursuz uyumunu temsil eden 'orta' (*mesotes*) öğretisinin, salt niceliksel bir miktar hesabı ya da basit bir matematiksel denklem olduğu yanılgısını *The Morality of Happiness* adlı çalışmasında kavramsal olarak çürütür. Annas'ın analizine göre, *Nikomakhos'a Etik*'in Üçüncü Kitabı'nda erdemi henüz inşa etme aşamasında olan fail, kuralları takip edip hesaplamalar yaparken pratik aklı bir 'problem çözme mekanizması' gibi işletir. Ancak Altıncı Kitap'ta tasvir edilen tam anlamıyla erdemli kişi düzeyine ulaşıldığında, bu mekanik hesaplama bütünüyle ortadan kalkar. Erdemli insan, tikel bir ahlâkî durumda ne yapması gerektiğini dışsal kurallara müracaat ederek değil; tıpkı bir geometrik nesneyi kavrar gibi doğrudan algısal bir içgörüyle anında idrak eder (Annas,

1993, ss. 90-91). Bu çerçevede Aristotelesçi altın orta, basit, iki uçlu doğrusal bir miktar hesabı değildir. Aksine Nicolai Hartmann'ın da işaret ettiği üzere altın orta; iki farklı değer boyutunu tek bir potada eriten, basit bir üç boyutlu şemayla ifade edilemeyecek kadar çok boyutluluk barındıran karmaşık bir 'değerler sentezi'dir (Hartmann, 1963, ss. 408, 415).

3. Bir Karakter Erdemi Olarak Adalet

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* eserinin beşinci kitabını münhasıran adalet[16] (*dikaiosynê*) erdemine ayırarak, bu kavramı yalnızca ahlâkî bir yetkinlik olarak değil, tüm erdemlerin ontolojik çatısı olarak konumlandırmaktadır. Aristoteles'e göre diğer tüm erdemleri kendinde toplayan ve insanlar arası ilişkileri düzenleyen adalet, kendisine ulaşılması amaçlanan en üstün erdemdir. Ona göre adaletin diğer karakter erdemlerinden ayrılan en temel niteliği, onun başkasına yönelik olması ve sosyal düzenin kurucu ilkesi olarak tam erdem vasfını taşımasıdır (Aristoteles, 2019b, 1129b-1130).

Aristoteles'in adalet erdemini kavramsallaştırırken karşılaştığı en temel teorik güçlük, bu kavramın altın orta öğretisiyle kurduğu yapısal gerilimdir. Filozof, adaletin diğer karakter erdemlerindeki geleneksel şemaya uymadığını bizzat kabul eder (Aristoteles, 2019b, 1133b-1134a). Zira diğer erdemler failin içsel duygularının ifrat ve tefritinin rasyonel kontrolüne dayanırken; Sarah Broadie'nin vurguladığı üzere, 'doğru miktarda adalet hissetmek' şeklinde bağımsız ve öznel bir duygu yelpazesi bulunmaz (Broadie, 1991, ss. 111-112). *Politika*'daki paralel tartışmaların (Aristoteles, 2017, 1295a35) da desteklediği üzere, diğer erdemler içsel duygu durumunun kontrolüyle; adalet ise eylemin dışsal, nesnel ve ölçülebilir nicelikleriyle ilgilidir. Bu nedenle adalet iki uç erdemsizliğin tam ortasında konumlanmaz; nesnel bir orantıya tekabül ederken, adaletsizlik doğrudan haksız kazanç ve haksız kayıp uçlarını temsil eder. Öte yandan kişinin gönüllü olarak hakkından azını talep etmesi bir ahlâkî noksanlık barındırsa da hukukî ve teknik anlamda 'adaletsizlik' sayılamaz. Zira Aristoteles, bireyin kendi kendisine karşı adaletsizlik yapamayacağını kesin bir dille ifade eder (Annas, 1993, ss. 312-313; Hardie, 1968, ss. 182-183).

[16] Antik Yunan'da adalet kavramının kökeninde yer alan *dike*, en eski devirlerde bir hak ihlalinin müeyyidesi anlamını taşırken, *polis* düzeniyle birlikte kozmik ve toplumsal nizamın sınırlarını tayin eden hukuki ve soyut bir karakter erdemi olan *dikaiosyne* mefhumuna evrilmesi ve adalet kavramının mitolojik arka planı hakkında bkz. (Ökten, 2004, ss. 146-147).

Aristoteles'e göre haksızlık yapmak ile haksızlığa uğramanın ortasında bulunan adaletin (Aristoteles, 2024, 1134) varlığından söz etmek için şu üç şeyin varlığı zorunludur: 1- Birden fazla insanın var olması 2- Eylemlerin istenerek ya da tercih edilerek gerçekleştirilmesi 3- Gerçekleştirilen eylemin bir karşılığının bulunduğuna inanılması (Aristoteles, 2024, 1138). Aristoteles'e göre erdem ile adalet özde yani ontolojik olarak aynı olsa da pratik tezahürü bakımından farklılaşırlar. Erdem, bireyin karakterinde yerleşik bir 'huy' veya 'yatkınlık' iken; adalet, bu huyun toplumsal düzlemde, öteki ile kurulan ilişkide ete kemiğe bürünmüş halidir (Aristoteles, 2019b, 1129a-b, 2024, 1130).

Aristoteles'in erdem ile adalet arasında kurduğu bu teorik bağı göz önünde bulundurarak şu soruyu sormak mümkündür: Adil bir eylem, yalnızca kamusal düzlemde ve ötekiyle kurulan ilişkide tecelli eden nesnel-ilişkisel sonuçla mı değer kazanır, yoksa bireyin içsel karakter yerleşikliğiyle mi? Sarah Broadie bu noktada oldukça özgün bir argüman ileri sürer: Dışarıdan bakıldığında bir borcun ödenmesi ya da bir hakkın teslim edilmesi durumunda, fail bu eylemi tesadüfen, isteksizce veya yalnızca bir dışsal kural zoruyla yerine getirmiş olsa bile, yapılan iş teknik ve yasal düzeyde 'adil'dir. Fakat Broadie'ye göre, bir eylem eğer adalet erdeminden taşmıyorsa, o eylem felsefî olarak en üst düzeyde 'iyi' mertebesine ulaşamamış demektir. Çünkü Aristotelesçi sistemde adalet, kuralların mekanik bir sonucu olarak dışsal çıktıyı üretmek değil; kişinin, tikel durumun doğrusunu içsel olarak gönüllü bir şekilde onaylayarak eylemesidir (Broadie, 1991, ss. 83-85). Dolayısıyla adalet-erdem ilişkisi, dışsal bir fayda tahsisinden ziyade failin ahlâkî bütünlüğünün eylemde tecelli etmesidir.

Adaletin failin iç dünyasındaki bu kurucu rolünü ve ahlâkî bütünlüğünü ortaya koyduktan sonra Aristoteles, kavramın toplumsal yani pratik sahadaki tezahürlerini daha iyi belirginleştirmek için onun zıddı olan 'adaletsiz' (*adikia*) kavramını üç temel sapma üzerinden analiz eder. Buna göre adaletsizlik; 1- Yasaya aykırılık yani toplumsal norm ve yasaların dışına çıkma halidir. 2- Eşitsizlik yani hak edilenden fazlasını talep etme eğilimidir. 3- Açgözlü ve çıkarcı yani iyiler söz konusu olduğunda kendisi için daha fazlasını, kötüler söz konusu olduğunda ise daha azını isteme eğilimidir. Bu üç anlam üzerinden adaletsizliğin ne anlama geldiğini açıklayan Aristoteles, her bir anlamın karşılık geldiği mefhumun muhalifini adalet olarak açıklar.

Bu durumda yasaya uyan, eşitliği dikkate alan ve çıkarcı olmayan kimseler adaletli kimselerdir (Aristoteles, 2019b, 1129a-b, 2024, 1130b). Aristoteles'e göre nasıl ki adaletsizlik kendi içerisinde farklı türlere ayrılıyorsa aynı şekilde adalet de kendi içerisinde farklı türlere ayrılır. Bu doğrultuda Aristoteles öncelikle kavram karmaşasını önlemek adına adaleti iki ana kategoriye ayırır: Genel (tümel) adalet ve özel (tikel) adalet (Aristoteles, 2019b, 1130b). Aristoteles'in adaleti bu şekilde sınıflandırması, Annas'a göre ona yöneltilen, adaleti sadece bireysel bir karakterin erdemi olarak ele alıp kurumsal yönünü ihmal ettiği yönündeki modern suçlamaların haklı olmadığını göstermektedir. Nitekim Aristoteles modern kuramcıların aksine adaleti ne sadece bireysel karaktere indirger ne de onu tamamen kurumsal mekanizmaların gölgesinde bırakır. Filozof, adaleti bir karakter erdemi olarak kuramsallaştırırken aynı zamanda dağıtıcı ve düzeltici adalet başlıkları altında doğrudan doğruya kurumsal uygulamaları, paylaşım ilkelerini ve mülkiyet ilişkilerini ciddi bir analize tabi tutar (Annas, 1993, ss. 312-315).

3.1. Genel Adalet

Aristoteles'in etik sisteminde genel adalet, bireysel bir huy olmanın ötesinde toplumsal düzenin temelini, yasaya uygunluk ile özdeşleştirir. Ona göre yasaların asıl amacı; kötülükleri engelleyerek ve herkesin ortak çıkarını koruyarak bireyleri erdemli bir yaşam sürmeye yönlendirmektir. Bu nedenle yasaya boyun eğerek ona uygun davranmak, tam erdemi yani adaletin bizatihi kendisini sergilemeyi ifade eder. Aristoteles'e göre yasanın kapsayıcı gücü, insan yaşamının tüm veçhelerini denetlemelidir. Çünkü yasalar, bireyi cesaret, cömertlik, ölçülülük, gibi farklı erdemlerin ereklerini yerine getirmeye sevk ederek, toplumsal hayatı ahlâkî bir eğitim sahasına dönüştürür. Dolayısıyla erdeme uygun biçimde ihdas edilmiş bir yasa, neyin adil ve doğru olduğunu açıklayan bir ilke olduğu için ontolojik olarak adaleti temsil eder (Aristoteles, 2019b, 1129b, 1138a). Bu noktada Aristoteles, Sofistlerin yasayı adaletten ayıran veya onu salt bir toplumsal sözleşme olarak gören rölativist yaklaşımlarına da karşı çıkar. Ona göre politik toplumda tüm yurttaşların mutluluğunu tesis eden ve koruyan bir yasanın, adaletin özünden sapması mümkün değildir (Aristoteles, 2019b, 1129b; Arslan, 2018, s. 264). Zira adalet, yasanın hem kaynağı hem de nihai hedefidir.

3.2. Özel Adalet

Genel adaleti öz bir şekilde açıklayan Aristoteles, esas dikkatini özel

adalet konusuna yoğunlaştırır. Özel adalet; başkasının hakkına tecavüz etmeme ve her hak sahibine hakkaniyetli davranarak hak ettiğini eşit bir biçimde verme ilkesine dayanır. Filozof bu tür adaleti kendi içerisinde ikiye ayırarak inceler: 1- Dağıtıcı (*dianemetikon*) adalet: Hak, onur, servet ve şan gibi kamusal kaynakların yurttaşlar arasında hakkaniyetli bir şekilde paylaştırılmasıdır. Aristoteles burada adaleti, mutlak bir eşitlik yani herkese eşit miktarda pay vermek olarak değil, bir oran meselesi olarak görür. Ona göre dağıtımda gözetilmesi gereken temel ölçüt hak sahiplerinin 'liyakatidir'(*axia*). Nitekim adaletsizlik yalnızca eşitlere, eşit olmayan şekilde davranıldığında değil; eşit olmayanlara, eşit davranıldığında da ortaya çıkar. Bu nedenle Aristoteles bu süreci matematiksel olarak geometrik orantı ile açıklar (Aristoteles, 2019b, 1129a). Aristoteles'in dağıtıcı adalet anlayışında esas aldığı bu geometrik orantılamayı şu şekilde somut bir örnek üzerinden açıklayabiliriz. Sözgelimi A ve B kişileri bir işi ortak bir şekilde yapmışlardır. Ancak neticelenen bu işte A kişisi, B kişisinden iki kat daha fazla çalışıp emek vermiştir. Aristoteles'e göre böyle bir durumda her iki şahsa eşit bir şekilde çalışmalarının karşılığını vermek asla adil değildir. Bunun yerine adaletin tahakkuk etmesi için daha fazla iş yükü yüklenen A kişisine B kişisinden daha fazla karşılık vermek gerekir.

2-Düzeltici (*diorthotikon*) adalet ise insanlar arası alışverişlerde, sözleşmelerde veya suç durumlarında ortaya çıkan zarar ve haksızlığı gidermeyi amaçlayan adalettir. Bu tür adalette dağıtıcı adaletin aksine kişilerin liyakatine bakılmaz. Tüm bireylerin mutlak olarak eşit kabul edildiği bu düzlemde, haksız kazanç ya da zarar nedeniyle bozulan dengenin yeniden kurulması esas alınarak işlenen haksızlığın ve verilen zararın tazmin edilmesi amaçlanır (Aristoteles, 2019b, 1131a-1132a, 2024, 1132-1333). Buna göre şayet A kişisi, B kişisi aleyhine haksız bir kazanç elde etmişse, düzeltici adaleti uygulayan merci, tarafları hukuk önünde eşit kabul ederek bozulan adil durumu eski haline getirmek zorundadır.

Aristoteles'in adalet taksimatında merkezi bir yer tutan dağıtıcı ve düzeltici adalet kavramlarını; dayandıkları temel ölçütler, işlevsel amaçlar ve metodolojik yaklaşımlar bakımından analitik bir mukayeseye tabi tuttuğumuzda karşımıza şu sistematik tablo çıkmaktadır:

Adalet Türü	Uygulanan Orantı	Temel Ölçüt	Amacı
Dağıtıcı Adalet	Geometrik Orantı (A/B=C/D)	Liyakat/Değer	Dağıtımda mutlak bir eşitlik gözetilmez; paylar kişilerin liyakatine eşitlik ve hakkaniyet esasına göre belirlenir.
Düzeltici Adalet	Dengeyi Yeniden Kurma (A-B = B-C)	Mutlak Eşitlik	Bireyler arası ilişkilerde ortaya çıkan zarar ve haksızlık gibi fiilleri tazmin ederek bozulan dengeyi yeniden sağlamaktır.

Görüldüğü üzere dağıtıcı adalette geometrik orantıyı (A:B=C:D), düzeltici adalette (A-B= B-C) formülüyle dengeyi yeniden kurmayı esas alan Aristoteles, adaleti basit bir 'kısasa kısas' veya 'misliyle karşılık verme' ilkesine indirgeyen Pythagorasçı yaklaşımı reddeder.[17] Ona göre Pythagorasçıların ahlâkî değerleri sayılarla özdeşleştiren katı tutumu, adaletin karmaşık yapısını açıklamada yetersizdir. Zira bir eylemin adilliği değerlendirilirken eylemin kim tarafından, kime karşı, hangi niyetle ve iradi olarak yapılıp yapılmadığı hayati önem taşır (Aristoteles, 2019b, 1132b, 2024, 1132b, 2019a, 1194a6 29). Buna karşın düzeltici adalet mekanizması işletilirken tarafların toplumsal statüleri, ahlâkî karakterleri ve liyakatleri bütünüyle paranteze alınarak yalnızca 'zararın ayırt edici niteliğine' odaklanılır. W. F. R. Hardie, bu aritmetik eşitlemenin salt mekanik bir misilleme mantığıyla yorumlanamayacağını vurgular. *Magna Moralia*'daki paralel tartışmaların da desteklediği üzere, adil bir yargısal düzeltme, failin eylemi 'ilk başlatan' taraf olduğu gerçeğini ve mağdurun uğradığı manevi kayıpları da hesaba katar. Dolayısıyla düzeltici adalet, basit bir sayısal denklemin ötesinde, failin haksız kazancı ile mağdurun haksız kaybı arasındaki bozulan dengenin (*to ison*) yeniden kurulmasıdır (Hardie, 1968, ss. 192-193; Topakkaya, 2009, s. 632).

Anlaşıldığı üzere Aristoteles adaleti yalnızca bir 'orta yol' (*mesotes*) olarak değil, bireyin toplumsal düzlemde sergilediği iradi bir yetkinlik ve doğası gereği 'ötekine yönelik' bir erdem olarak ele alır (Aristoteles, 2019b,

[17] Ruhun, sayıların bir *harmonia*sı olduğuna inanan Pythagorasçılar, bu kozmolojik kabullerinin bir uzantısı olarak adalet gibi ahlâkî erdemleri sayılarla özdeşleştirmişlerdir (Aristoteles, 2019a, 1182a 10; Guthrie, 2011, s. 323).

1134a). Bu bağlamda Aristotelesçi adalet taksimatında merkezi ve en üstün mertebe politik adalet (*political justice*) kavramına aittir. Aristoteles'in kavramsallaştırmasında adalet, soyut bir insanlık idealine değil; ancak kendi kendine yetmeyi amaçlayan, hukuk önünde özgür ve eşit konumlanan insanların kurduğu 'polis' (kent-devleti) ortaklığına içkindir. Aristoteles, siyasal topluluğun dışındaki insanlara karşı ahlâkî ödevlerimizi bütünüyle reddetmese de adalet kuramını polisin sınırlarına ve ortak faydanın tesis edilmesine göre şekillendirmiştir. Dolayısıyla adalet, ortak bir yaşamı adil bir şekilde paylaşan doğal bir siyasal aidiyet ilişkisidir (Annas, 1993, ss. 314-315). Aristoteles'e göre politik adalet ancak özgür ve eşit bireyler arasında mümkün olduğundan; efendi-köle veya ebeveyn-çocuk gibi taraflardan birinin tâbi, diğerinin hâkim konumda olduğu hiyerarşik ilişkilerde tam anlamıyla bu adaletten söz edilemez (Aristoteles, 2019b, 1134a).

Bu durum tikel adaletin en az 'iki ayrı ve bağımsız tarafı' gerektiren nesnel ve ilişkisel doğasından kaynaklanır. Dolayısıyla adalet, failin kendi arzularını kontrol ettiği öznel bir orta yol olmanın ötesinde, her zaman ötekine yönelik dışsal bir paylaştırma eylemidir. Bu ilişkisel zemin, bizi kuralların teorik sınırlarından, onları somut olaylara uygulayan yargıçların pratik yetkinliklerine götürür. Bu bağlamda karakter erdemleri ile tikel adalet arasındaki kurucu bağ, en net şekilde adalet dağıtıcı bir merci olan yargıcın ahlâk psikolojisinde gözlemlenebilir. Hardie'nin de işaret ettiği üzere haksız hüküm veren bir yargıç her zaman maddi açgözlülükle hareket etmez; intikam arzusu veya övgü toplama gayesi gibi ahlâkî kusurların da kurbanı olabilir. Dahası yargıç, hiçbir kötü niyet taşımaksızın sadece tikel durumları rasyonel olarak tartamamaktan kaynaklanan bir basiretsizlik neticesinde de haksızlığa sebebiyet verebilir. Bu durum tikel adaletin pürüzsüz icrasının sadece bir karakter yerleşikliği gerektirmediğini; onun, pratik bilgelik ve doğru hüküm gibi düşünce erdemleriyle ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu kanıtlar (Hardie, 1968, ss. 187-188, 202; Annas, 1993, ss. 76-77). Urmson'ın da ifade ettiği üzere Aristoteles'in adaleti bu şekilde ele alış biçimi, detaylarında kendi döneminin ve yaşadığı coğrafyanın siyasi kurumlarının bir yansımasıdır (Urmson, 1988, s. 74).

4. Eylemin Ahlâkîliği: İrade, Bilgi ve Sorumluluk

Aristoteles, eylemin neticesi ile failin ahlâkî durumu arasına keskin bir çizgi çeker. Nitekim bir eylemin adil ya da adaletsiz olarak nitelendirilmesi,

onun iradi ve bilinçli bir tercihle icra edilmesine bağlıdır Buna göre failin tikel durumun tüm değişkenlerini bilerek ve özgür iradesiyle gerçekleştirdiği eylemler iradi sayılırken; zorlama veya bilgisizlik altında haksız bir çıktı üreten fail, teknik anlamda 'adaletsiz' olarak tavsif edilemez (Aristoteles, 2019b, 1135a-b). Bu doğrultuda Aristoteles, ortaya çıkan zararlı fiilleri failin bilgi ve niyet düzeyine göre derecelendirir: Bilgi eksikliğinden doğan ve öngörülemeyen zararlar affedilebilir nitelikteyken; kasıt içermeyen ancak öngörülebilir olan hatalar faili adaletsiz değil talihsiz kılar; en üst basamakta yer alan ve tikel durumu enine boyuna düşünerek bilinçli olarak zarar vermeyi amaçlayan eylemler ise faili doğrudan erdemsiz ve adaletsiz olarak damgalar (Aristoteles, 2019b, 1135b, 2019a, 1195a 15, 2024, 1135b-1136).

Bu ahlâk psikolojisi zemininde Aristoteles, her haksızlığın bir adaletsizlik doğurmayacağını savunur; örneğin failin kamusal iyiden payına düşenden fazlasını alması bir eşitsizlik yaratırken mutlak bir 'adaletsizlik' olarak nitelendirilemez. Benzer şekilde eylem kontrolünün mağdurda olmaması ilkesi gereği hiç kimse iradi olarak haksızlığa uğrayamaz. Nitekim kendine hâkim olamayan bireylerin, kendi kendilerine zarar vermeleri teknik anlamda bir adaletsizlik suçu oluşturmaz (Aristoteles, 2019b, 1136b). Aristoteles, efendisinin emriyle hareket eden köle örneğinde olduğu gibi haksızlık yapmak ile yalnızca haksız davranışta bulunmak arasında da kesin bir ayrıma giderek bir eylemin haksızlık yapmak olarak nitelendirilebilmesi için kasıtlı bir iradeye dayanması gerektiğini belirtir (Aristoteles, 2019b, 1137a, 2024, 1134-1334b). Toplumsal adaletten söz etmek için yasanın zorunlu ve gerekli olduğunu savunan Aristoteles'e göre herkesin ortak iyiliğini korumayı hedefleyen yasalara uygun olan adaletli ve aynı zamanda haklı, yasalara uygun olmayan ise adaletsizdir. Ancak toplumsal düzeni tesis eden yasalar, her ne kadar bireylerin 'fazlasını isteme' güdüsünü dizginleyerek ortak çıkarı korusalar da yasalar, doğası gereği genel ve tümel ifadeler olduğundan hayatın tikel olaylarını her zaman kapsayamazlar (Aristoteles, 2019b, 1129a-b, 1134a). Hardie'nin önemle işaret ettiği üzere, yasanın katı ve genel lafzının tikel durumları kapsayamaması ne yasanın ne de yasa koyucunun bir kusurudur. Bu durum bizzat işin doğasının ürettiği yapısal bir aporiadır. Bu bakımdan hakkaniyet (*epikeia*), yasal adaletin bir ikamesi değil, yasanın kaçınılmaz genelliğinden ve katılığından doğan boşlukları ve pürüzleri gideren, onun ruhunu tahkim eden üstün bir doğruluk biçimidir

(Aristoteles, 2019b, 1137b-1138a). Bu doğrultuda hakkaniyetli insan, yasanın katı hukuk kurallarının ötesine geçerek ve aklın rehberliğinde gerçek adalete uygun olanı seçerek onu içselleştiren kimsedir. Dolayısıyla Aristotelesçi adalet, yalnızca geometrik veya aritmetik formüllerle sınırlandırılmış kuru bir mevzuat takibi değil; hakkaniyet bilinciyle donanmış, tikel durumların hakkını veren esnek ve iradi bir entelektüel yetkinliktir (Hardie, 1968, s. 209; Broadie, 1991, ss. 59-61).

Aristoteles, adaletin bir formu olan hakkaniyetin bu esnek yapısını somutlaştırmak adına Lesbos adasındaki taş ustalarının kavisli duvarlar inşa ederken kullandıkları kurşun cetvel analojisine başvurur. Buna göre Lesbos adasındaki taş ustaları, düz olmayan, kavisli ve girintili çıkıntılı duvarlar inşa ederken sert, demir cetveller kullanmazlardı. Bunun yerine, taşın şekline göre bükülebilen, kurşundan yapılmış esnek cetveller kullanırlardı (Aristoteles, 2019b, 1138). Katı demir cetvel genel yasayı, taşın şekline göre bükülebilen kurşun cetvel ise hakkaniyeti[18] temsil eder; genel ve katı kuralların yer aldığı yasa tikel olayların girintilerine uydurulmaya çalışılırsa adaletin doğası bozulur. Bunun için yasada bulunmayan somut ve tikel olaylar için hakkaniyetli bir insan veya hâkim tarafından uygun bir yasa oluşturulması gerekir. Böylelikle hem yasanın katı lafzına takılıp kalınmaz hem de adalet gerçekleştirilir. Anton-Hermann Chroust, bu analojiyi daha ileri bir teorik düzleme taşıyarak literatürdeki yaygın bir yanılgıyı şu şekilde düzeltir. Chroust'a göre *epikeia,* pozitif ahlâkî ve hukuki normların üstünde yer alan ya da onları askıya alan soyut bir 'doğal hukuk adaleti' olarak yorumlanamaz. Hakkaniyet mevcut normların otoritesini sarsmayı değil, tümel lafzın karmaşık tikel durumlar karşısında ürettiği boşlukları adaletin kendi içsel mantığıyla tahkim etmeyi amaçlar (Chroust, 1942, ss. 123-126).

Sonuç

Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* eseri ekseninde gerçekleştirilen bu çalışma, filozofun etik sisteminde erdem ve adalet kavramlarının birbirini tamamlayan ontolojik ve pratik bir bütünlük arz ettiğini ortaya koymaktadır. Aristotelesçi sistemde insan varoluşunun nihai ereği olan mutluluk (*eudaimonia*), dışsal veya rastlantısal bir durum değil; ruhun en üstün yetisi olan

[18] Hakkaniyet olarak ifade ettiğimiz bu kavram gerek *Nikomakhos'a Etik* gerekse de *Eudemos'a Etik* çevirilerinde 'doğruluk' olarak geçmektedir (Aristoteles, 2019b, 1137b-1138, 2024, 1138).

aklın rehberliğinde, erdemli eylemlerin istikrarlı bir şekilde hayata geçirilmesidir. Bireyin iç dünyasında akıl ile arzu arasında kurulan rasyonel dengeyi temsil eden karakter erdemleri, *phronesis* aracılığıyla eğitilerek tam bir içsel uyuma kavuşur. J. O. Urmson ve W. F. R. Hardie'nin de vurguladığı üzere, karakter erdemlerini niteleyen 'altın orta' (*mesotes*) öğretisi David Ross'un iddia ettiği gibi niceliksel bir miktar hesabı veya yapay bir simetri arayışı değildir. Duyguların ve eylemlerin tikel duruma, doğru zamana, doğru nesneye ve doğru kişiye göre ayarlanmasını sağlayan esnek ve durumsal bir hakkaniyet dengesidir. Bu dengenin sınırlarını ve yönünü tayin eden ise, aklın tikel ve değişebilir olana yönelen pratik kısmının erdemi, yani *phronesis*tir.

Adalet ise bu bütüncül sistemde, 'ötekine yönelik' olma vasfıyla tüm erdemlerin ontolojik çatısını ve toplumsal formunu oluşturur. Sarah Broadie'nin belirttiği üzere adalet, kuralların mekanik bir sonucu olarak dışsal bir çıktı üretmek değil; failin ahlâkî bütünlüğünün eylemde doğrudan tecelli etmesidir. Bu bakımdan adalet, erdemin sadece bir türü değil, onun toplumsal alandaki en yetkin ve tam formudur. Kendi içinde genel ve özel (dağıtıcı ve düzeltici) adalet olarak ikiye ayrılan bu erdemin kurumsal boyutu, yasallık ve eşitlik ilkeleri üzerinden yükselir. Özel adaletin alt dalları olan dağıtıcı adalette liyakat esaslı geometrik orantı; düzeltici adalette ise bozulan dengeyi tesis etme esastır. Ancak düzeltici adalet, katı bir kısas mantığına indirgenemez; yasa burada tarafların statülerini paranteze alarak hususen haksız kazanç ve kayıp arasındaki dengenin yeniden tesisine (*to ison*) odaklanır.

Aristoteles'in adalet kuramının zirvesini teşkil eden hakkaniyet (*epikeia*) kavramı ise, erdem ve adalet arasındaki bu dinamik ilişkinin en insânî tezahürüdür. Yasanın katı ve tümel yapısının tikel hayatın karmaşıklığı karşısında yetersiz kaldığı anlarda hakkaniyet, 'Lesboslu mimar cetveli' gibi tikel durumun şekline göre bükülerek yasal adaletin katı lafzından doğan boşlukları ve pürüzleri giderir. Nihai tahlilde Aristoteles için karakter erdemleri adil eylemin içsel motivasyonel zeminini ve ahlâkî bütünlüğünü hazırlarken; adalet, erdemin kuvveden fiile çıktığı en yüksek sosyal mertebedir. Erdemli bir yaşam, adaletin rehberliğinde sadece bireysel bir mükemmelliği değil, aynı zamanda siyasal bir hayvan (*zoon politikon*) olan insanın ortak iyide buluştuğu mutlu bir toplumsal düzeni hedeflemektedir.

Kaynaklar

Altuner, İ., & Özkan, F. (2024). Human Nature and Virtue in Plato and Aristotle. *Entelekya Logico-Metaphysical Review*, 8(2), 1-22.

Annas, J. (1993). *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.

Aristoteles. (2017). *Politika* (F. Akderin, Çev.; 3. bs). Say Yayınları.

Aristoteles. (2019a). *Magna Moralia* (Y. G. Sev, Çev.; 2. bs). Pinhan Yayıncılık.

Aristoteles. (2019b). *Nikomakhos'a Etik* (F. Akderin, Çev.; 4. bs). Say Yayınları.

Aristoteles. (2019c). *Ruh Üzerine* (S. Babür & L. L. Basut, Çev.). BilgeSu Yayıncılık.

Aristoteles. (2024). *Eudemos'a Etik* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.

Arslan, A. (2018). *İlkçağ Felsefe Tarihi 3 Aristoteles* (7. bs, C. 5). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Broadie, S. (1991). *Ethics with Aristotle*. Oxford University Press.

Cevizci, A. (2021). *Etik Ahlak Felsefesi* (4. bs). Say Yayınları.

Chroust, A.-H. (1942). Aristotle's Conception of Equity (Epikeia). *Notre Dame Law Review*, *18*(2), 119-128.

Çötok, T. (2011). *Aristoteles Ahlakının Kurucu Erdemi Olarak Phronesis* [Doktora Tezi]. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Fahri, M. (2004). *İslâm Ahlâk Teorileri* (M. İskenderoğlu & A. Arkan, Çev.). Litera Yayıncılık.

Guthrie, W. K. C. (2011). *Yunan Felsefesi Tarihi-I Sokrates Öncesi İlk Filozoflar ve Pythagorasçılar* (E. Akça, Çev.). Kabalcı Yayınevi.

Hardie, W. F. R. (1968). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford University Press.

Hartmann, N. (1963). *Ethics* (3. bs). Jarrold and Sons Limited.

Heinaman, R. (1988). Eudaimonia and Self-Sufficiency in the "Nicomachean Ethic". *Phronesis*, *33*(1), 31-53.

Immanuel Kant. (2001). *Pratik Usun Eleştirisi* (İ. Z. Eyuboğlu, Çev.; 5. bs). Say Yayınları.

Irwin, T. (2020). *Ethics Through History*. Oxford University Press.

Kenny, A. (2018). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi Antik Felsefe* (S. Uslu, Çev.; 2. bs, C. 1). Küre Yayınları.

MacIntyre, A. (1981). The Nature of the Virtues. *The Hastings Center Report*, *11*(2),

27-34.

MacIntyre, A. (2001). *Erdem Peşinde Ahlâk Teorisi Üzerine Bir Çalışma* (M. Özcan, Çev.). AyrıntıYayınları.

Ökten, K. H. (2004). Nikomakhos'a Etik Beşinci Kitapta "Adalet" ve "Adaletsizlik" Kavramları. *Hukuk Felsefesi ve Sosyoloji Arkivi 13. Kitap*, 144-149.

Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (H. Hünler, Çev.). Paradigma Yayıncılık.

Platon. (2013a). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.; 24. bs). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Platon. (2013b). *Philebos* (F. Akderin, Çev.). Say Yayınları.

Platon. (2017). Protagoras ya da Sofistler Üstüne (T. Gökçöl, Çev.). İçinde *Diyaloglar* (14. bs). Remzi Kitabevi.

Ross, W. D. (2017). *Aristoteles* (A. Arslan, Çev.; 3. bs). Kabalcı Yayıncılık.

Sorabji, R. (1973). Aristotle on the Role of Intellect in Virtue. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *74*, 107-129.

Thilly, F. (2010). *Bir Felsefe Tarihi* (N. Küçük & Y. Çevik, Çev.; 2. bs). İdea Yayınevi.

Topakkaya, A. (2009). Aristoteles'te Adalet Kavramı Der Begriff der Gerechtigkeit bei Aristoteles. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *2*(6), 628-633.

Urmson, J. O. (1988). *Aristotle's Ethics*. Basil Blackwell.

Öz: Bu çalışma, Aristoteles'in etik anlayışının zirvesi kabul edilen *Nikomakhos'a Etik* eseri üzerinden erdem (*aretê*) ve adalet (*dikaiosynê*) kavramları arasındaki yapısal ve işlevsel ilişkiyi analiz etmeyi amaçlamaktadır. Aristotelesçi etik sistemde nihai erek (*telos*) olan *eudaimonia*ya ulaşma süreci, ruhun rasyonel ve irrasyonel kısımları arasındaki teleolojik dengenin tesis edilmesine bağlıdır. Çalışmanın ilk bölümünde; ruhun kısımları ile bu kısımlara tekabül eden düşünce ve karakter erdemleri arasındaki hiyerarşi, çağdaş Aristoteles yorumculuğundaki pratik akıl ve zanaat tartışmaları süzgecinden geçirilerek ele alınacaktır. İkinci bölümde, karakter erdemlerinin temel psikolojik mekanizması olan 'altın orta' (*mesotes*) öğretisi; David Ross'un 'yapay simetri' eleştirisine karşı çağdaş literatürdeki 'durumsal

esneklik', 'içsel sürtünmesizlik' ve 'değerler sentezi' argümanlarıyla tahkim edilerek yeniden yorumlanacaktır. Son bölümde ise adaletin genel ve özel görünümleri (dağıtıcı ve düzeltici adalet) mercek altına alınarak, adaletin neden tüm erdemlerin toplumsal formu ve ontolojik çatısı olduğu değerlendirilecektir. Düzeltici adaletin bireyin haksız kazancı ile mağdurun kaybı arasındaki dengenin yeniden tesisine (*to ison*) dayandığı Broadie ve Hardie'nin yorumlarıyla temellendirilecektir. Son olarak, yasanın tümel yapısı ile hayatın tikel olayları arasındaki gerilimi çözen bir dengeleyici olarak hakkaniyet (*epikeia*) kavramının Aristoteles'in adalet anlayışındaki yeri, 'Lesboslu mimar cetveli' analojisi üzerinden tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, mutluluk, altın orta, pratik bilgelik, adalet.