

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı
Sistematiik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı**

**MARTHA NUSSBAUM'DA İYİ YAŞAM VE TALİH
DOKTORA TEZİ**

Bariş MUTLU

DANIŞMAN

Prof. Dr. Solmaz ZELYÜT

İZMİR-2015

**T.C.
EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Felsefe Anabilim Dalı
Sistematiik Felsefe ve Mantık Bilim Dalı**

**MARTHA NUSSBAUM'DA İYİ YAŞAM VE TALİH
DOKTORA TEZİ**

Hazırlayan

Barış MUTLU

Danışman

Prof. Dr. Solmaz ZELYÜT

Jüri Üyesi

Prof. Dr. Taylan ALTUĞ

Jüri Üyesi

Doç. Dr. Hakkı HÜNLER

Jüri Üyesi

Prof. Dr. Kubilay AYSEVENER

Jüri Üyesi

Prof. Dr. Levent AYSEVER

İZMİR-2015

Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne sunduğum **Martha Nussbaum'da İyi Yaşam ve Talih** adlı doktora tezinin tarafımdan bilimsel, ahlak ve normlara uygun bir şekilde hazırlandığını, tezimde yararlandığım kaynakları bibliyografyada ve dipnotlarda gösterdiğimi onurumla doğrularım.

İsim-Soyadı
İmza

Barış MUTLU
B. Mutlu



T.C.EGE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



DOKTORA
TEZ SAVUNMA TUTANAĞI

ÖĞRENCİNİN

Adı Soyadı : Boris MUTLU
Numarası : 92090004707
Anabilim Dalı : FELSEFE
Tez Başlığı (Türkçe) : Martha Nussbaum'da İyi Yaşam ve Talih
Tez Başlığı (İngilizce) : The Good Life and Luck in Martha Nussbaum
Tez Savunma Tarihi : 17.06.2015
Tez Başlığı Değişikliği Varsa Yeni Başlık:

JÜRİ ÜYELERİ

Jüri Başkanı

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Selma Zeynep
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza : [Signature]

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Taylan Altuğ
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza : [Signature]

Jüri Üyesi (Tez İzleme Komitesi Üyesi)

Unvan, Adı, Soyadı : Doç. Dr. Halil Hüner
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza : [Signature]

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Kültür Aysever
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza : [Signature]

Jüri Üyesi

Unvan, Adı, Soyadı : Prof. Dr. Levent Aygüler
Karar : ☒ Başarılı ☐ Başarısız ☐ Düzeltme
İmza : [Signature]

TEZ HAKKINDA JÜRİNİN GENEL GÖRÜŞÜ

(Jüri Başkanı Tarafından Doldurulacaktır)

Tez savunması sonucunda öğrenci tarafından hazırlanan çalışma;

Oybirliğiyle ☒
Oy çokluğuyla ☐

Başarılıdır

Düzeltilmelidir

Başarısızdır

- Bu tutanak üç (3) işgünü içerisinde jüri üyelerinin raporlarıyla beraber Anabilim Dalı Başkanlığı üst yazısıyla Enstitü Müdürlüğüne gönderilmelidir.
- Doktora programlarında düzeltme alan öğrencinin 6 (altı) ay içerisinde yeniden savunmaya girmesi zorunludur.

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ.....	1-19
I. M. NUSSBAUM'UN TRAGEDYA OKUMASINDA İYİ YAŞAM VE TALİH	
I.1. Aiskhūlos'ta Moral Mesuliyet.....	21
I.1.1. Agamemnon'un Suçu.....	21-27
I.1.2. Eteokles'in Suçu.....	27-32
I.2. Sophokles'in <i>Antigone</i> 'sinde Pratik Akıl	32
I.2.1. Kreon Açısından.....	32-40
I.2.2. Antigone Açısından.....	40-43
I.2.3. <i>Antigone</i> 'nin Hegelci Senteze Uzaklığı.....	43-50
I.3. Euripides'in <i>Hekabe</i> 'sinde <i>Nomos</i>	50-51
I.3.1. <i>Nomosun</i> İhaneti.....	51-60
I.3.2. Hekabe'nin İntikamı.....	60-66
II. M. NUSSBAUM'UN PLATON OKUMASINDA İYİ YAŞAM VE TALİH	
II.1. Pratik Akıl Yürütme <i>Tekhnē</i> si Olarak <i>Protagoras</i>	68
II.1.1. <i>Tukhē</i> Karşısındaki Savunmasızlığın Çaresi Olarak <i>Tekhnē</i>	68-72
II.1.2. Protagorasçı <i>Tekhnē</i>	72-75
II.1.3. Sokratik <i>Tekhnē</i>	75-78
II.2. Mükemmelliğin Bakış Açısı Olarak <i>Devlet</i>	78
II.2.1. Duyusal Yaşam.....	78-83
II.2.2. Felsefi Yaşam.....	84-91
II.3 Terapik Bir <i>Erōs</i> Olarak <i>Sempezyum</i>	91-92
II.3.1. Acı Veren/Hasta Eden <i>Erōs</i>	92-100
II.3.2. İyileştiren/Hayat Kurtaran <i>Erōs</i>	101-104
II.4. <i>Phaidros</i> 'ta İyi Yaşam ve <i>Mania</i> İlişkisi	104-105
II.4.1. <i>Maniadan</i> Uzak Bir Yaşam.....	105-109
II.4.2. <i>Mania</i> ile Beslenen Bir Yaşam.....	109-116

III. M. NUSSBAUM’UN ARİSTOTELES OKUMASINDA İYİ YAŞAM VE TALİH

III.1.İyi Yaşamın Kırılgan Bir Zemini: <i>Phainomena</i>	118
III.1.1. Etiğin Sınırı Olarak <i>Phainomena</i> ve Sınırı Aşma.....	118-127
III.1.2. <i>Phainomena</i> nın Sınırında Hakikatsiz Kalma.....	127-132
III.2.Aristoteles’te ‘Hayvan’ Olarak Rasyonel İnsan.....	132
III.2.1. Hayvanlığımızı Hatırlatan Bir Yeti: <i>Oreksis</i>	132-141
III.2.2. <i>Oreksis-Hekousios</i> İlişkisinde Mesuliyet.....	141-147
III.3. Vazgeçilmez Bir Fazilet: Pratik Bilgelik.....	147
III.3.1. <i>Tekhnē</i> ve <i>Epistēmē</i> Karşısında Pratik Bilgelik.....	147-150
III.3.2. Pratik Bilgeliğin Kurallar ile <i>Zayıf</i> Bağı.....	150-157
III.3.3. Pratik Bilgeliğin Tecrübe İle <i>Kökensel</i> Bağı.....	157-162
III.4. Aristoteles’te İyi Yaşam ve Talih İlişkisi.....	162-163
III.4.1. İki Aşırının Ortası Olarak Aristoteles	163-172
III.4.2. Priamos ve Talihin Gücü.....	172-180
III.5. Aristoteles’te İyi Yaşam ve Dışsal İyiler (<i>Ta Ektos Agatha</i>).....	181
III.5.1. <i>Kapsayıcı</i> İyi Yaşam Okuması.....	181-189
III.5.2. İyi Yaşam ve Politik Yaşam.....	189-195
III.5.3. İyi Yaşam ve <i>Philia</i>	195-214

IV. M. NUSSBAUM’UN TALİH KARŞISINDAKİ POLİTİK TAVRI

IV.1. Politik Yaşam Yolunda Duygular.....	216-217
IV.1.1. Trajik Duygular.....	217-229
IV.1.2. Trajik Bir Duygu Olarak Merhamet.....	229-240
IV.1.3. Hayvanlarla Ortak Mirasımız Olarak Merhamet.....	240-248
IV.1.4. Merhamet Önündeki Engeller: Narsisizm, Acizlik ve Tiksinti.....	248-262
IV.2. Duygular Yoluyla Politik Yaşam.....	262-263
IV.2.1. Politik Bir Duygu Olarak Merhamet.....	263-276
IV.2.2. Politik Duyguların Tesisinde Politik İlkeler ve Kurumlar.....	276-289
IV.2.3. Politik Duyguların Tesisinde Vatanseverlik (<i>Patriotism</i>).....	289-304

IV.2.4. Politik Duyguların Tesisinde Tragedya ve Komedyâ Festivalleri.....	304-316
SONUÇ.....	317-325
KAYNAKÇA.....	326-334
ÖZGEÇMİŞ.....	335-336
ÖZET.....	337
ABSTRACT.....	338

Giriş

Kendine-yeterlilik (*self-sufficiency*) için Grekçe kelime *autarkeia*dır, anlam olarak birinin kendine (*autos/oneself*) yeter (*arkein/sufficient*) olması demektir. Bu, Grek felsefesindeki en önemli ideallerden biridir; ve arkaik ve klasik şehirlerin geleneksel yaşamında derin köklere sahiptir. Kendine-yeterlilik önceleri politik bir idealdi; fakat sonrasında bireysel yaşama, tanrısal olana ve bir bütün olarak *kozmosa* uygulanmaya yetecek kadar mühimdi (*momentous*).¹

Denizde süratli gemilere ve karada ihtiyatı işlemez kılan ani cenklere ve birliklere rehberlik eden sensin [*tukhē* b.m.]. Adamların ümitlerine gelince, onların ümitleri sıklıkla yükselir; öte yandan ise diğer zamanlarda, beyhude yalanlar boyunca sefer ederken aşağı düşer. Henüz hiçbir insan yaklaşan bir eylemle ilgili olarak tanrılardan kesin bir işarete ulaşamadı; tanrıların gelecek olaylarla ilgili planları beklentiden saklı bir yerde bulunur. Birçok şey kişilerin yargılamalarına karşıt bir şekilde vuku bulur, zaman zaman hoşnutluklarına karşıt; fakat sonrasında, elem verici fırtınalarla yüzleşen bazıları, kısa bir zaman içerisinde acılarını büyük iyi ile yer değiştirir (Pindaros, *Olympian Odes*, 12. 3-12).²

Martha Nussbaum'un özellikle *The Fragility of Goodness*³ ve diğer eserleriyle birlikte “insan için iyi” ya da “iyi yaşam” sorununun *eudaimonia*⁴ ve *tukhē*⁵ ile ilişkisini

¹ Desmond, W. (2008), *Cynics*, California: University of California Press, s. 172.

² Akt. Desmond, W. (2008), *Cynics*, s. 167.

³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. [Bundan sonra *The Fragility of Goodness* olarak kısaltılacaktır.]

⁴ Kimileri tarafından refah (*well-being*) kimileri tarafından serpilip büyüme/saadet (*flourishing*), mutluluk (*happiness*), iyi yaşam (*living well/eu zēn*), iyi yapıp etme (*doing well/eu prattein*), tam olma (*fullfillment*) olarak çevrilen ya da Nussbaum'un yaptığı gibi yer yer çevrilmeden bırakılan *eudaimonianın* sözcük anlamı ise iyi bir *daimona*, (*eu/well-daimon/divinity/spirit*) sahip olmak, uğurluluk, iyi-talihlilik, bahtlı-açıklık, kutluluk, mutluluktur. Örneğin Ksenokrates'e göre “Sağlam/sıhhatli bir ruha sahip olan kişi *eudaimondur*, çünkü ruh her bir insanın *daimonudur*” (*Top.* 112a37 vd.). Herakleitos da şunu söyler: “İnsanın *daimonu* onu karakteridir” (22B119D-K). Platon için, *daimon* noustur, *demiourgosun* doğrudan yaratımıdır ve her birimizde bu *daimon* vardır, hakiki *eudaimonia* da *daimon* olan *nous* peşinde olmaktır (Pla. *Tim.* 90). Aristoteles için ise *daimon*, tindir, tanrısal bir şeydir; tüm insanlar bedensel varoluşları boyunca kendilerine eşlik eden, bir tür dümenici olan *daimonlara* sahiptir. Fiil olarak *eudaimoneo*'nun anlamı müreffeh, varlıklı, hali-vakti yerinde olma, tuzu kuru ve bolluk içinde olmadır. Sıfat olarak *eudaimōn* ise iyi ve uğurlu tıne, cine veya kadere sahip olan talihli, bahtlı açık olandır. Bkz. Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (çev. ve haz. H. Hünler), İstanbul: Paradigma Yay., s. 60-63, 121-122. Clark, S. R. L. (1975), *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, s. 2-3. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 6. Pakaluk, M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 48. Kraut, R. (1991), *Aristotle on Human Good*, Princeton: Princeton University Press, s. 3, 1. dipnot. Broadie, S. (2006), “Aristotle and Contemporary Ethics”, *Blackwell Guide To Aristotle's Nicomachean Ethics*, (ed. by R. Kraut), Oxford: Blackwell Pub., s. 342-344.

⁵ Kimilerinin şans (*chance*), kimilerinin baht (*fortune*), kimilerinin ise talih (*luck*) olarak çevirdiği *tukhē*, H. Hünler'in karşılıklarını çoğaltarak dilimize kazandırdığı Peters'in sözlüğünde şu şekilde verilmiştir: “şans, raslantı [“Bir kimsenin tanrılardan aldığı şey, baht, uğur, şans, Lat. *fortuna*; gen. şans, kısmet, talih, kader, iyi ya da kötü talih, iyi talih, açık baht, uğur ve kötü talih, kara baht, uğursuzluk; rastlantı, tesâdüf;

ele almak bu çalışmanın esas hedefidir. Çağdaş filozofların iyi yaşam sorunuyla ilgili olarak başlangıca, kökene, ilk kaynağa, yani Grek felsefesine döndüklerini görmekteyiz. M. Nussbaum'un da dâhil edildiği, G. E. M. Anscombe, P. Foot, I. Murdoch, B. Williams, A. MacIntyre, J. McDowell ve M. A. Slote gibi 'erdem etikçisi' olarak adlandırılan filozoflar, Grek felsefesinin kimi bakımlardan modern felsefeden daha yol gösterici olabileceğini düşünmektedirler. Erdem etiği (*virtue ethics*) geleneği içerisinde yer alan bu filozoflar, ağırlıklı olarak erdem ve karakter üzerinde durmakta, modern etikte hâkim olan, ödevleri ya da kuralları vurgulayan deontolojist teorilere de eylemin sonuçlarını vurgulayan utiliteryan teorilere de karşı pozisyon almaktadırlar.⁶ Çünkü erdem etikçilerine göre modern moral felsefe, şu hususlarda yetersiz kalmaktadır: Motivasyonlar, ahlaki karakter, ahlaki eğitim, ahlaki bilgelik ya da feraset (*discernment*), dostluk ve aile ilişkileri, mutluluğun derin kavranışı, moral yaşamımızda duyguların rolü ve hayatımızı nasıl yaşamamız gerektiği. Açıkçası modern moral felsefenin bu gibi konulara eğilmemesi neticesinde Anscombe, 1958'de "Modern Moral Philosophy" adı altında yayımladığı, manifesto niteliğindeki makalesiyle tüm modern moral felsefeye meydan okumuştur. Kendisi eylem (*action*), niyet (*intention*), haz (*pleasure*) gibi nosyonlar uygun bir şekilde ele alınıncaya kadar modern moral felsefenin bir kenara

Yunan târihinin geç dönemlerinde **Tûkhê**, Lat. Fortuna gibi, **Tûkhê Sôteira** veya **Sôter** {Koruyucu, Kollayıcı, Esirgeyici veya Kurtarıcı **Tûkhê** adıyla tanrılaştırıldı; *fl. **tûnkhánô**: vurmak, özl. okla vurmak; *gen.* vurmak, çarpmak, isâbet etmek, rastlamak, denk gelmek: bu.» *kişiler hk.* şans eseri karşılaşmak, tesâdüf etmek, rastlaşmak, tesâdüfen karşısına çıkmak; *şeyler hk.* buluşmak, kavuşmak, denk gelmek, erişmek, ulaşmak, varmak, kazanmak, edinmek, bir şey elde etmek; bir şeye rastlamak, uğramak, marûz kalmak; hedefi vurmak, bulmak, tutmak, tutturmak, ereğine veya amacına ulaşmak; isâbetli olmak, turnayı gözünden vurmak; *gen.* talihli veya kısmetli olmak; olmak, olup bitmek, bir yerde olmak; şeyler hk. vukua gelmek, meydana çıkmak, tesâdüfen olmak; *olaylar ya da yapıp etmeler hk.* payına veya kısmetine düşmek; iyi çıkmak, hayra çıkmak, iyi bir sonuca varmak, başarmak (L.&S.); karş. **sûmbebêkós**, **anánkê**; Lat. *Casus*, *fors*, *accidentia*; Osm. *tesâdüf* – *en.*]. Metafizik bir terim olan *tûkhê*, ilineksel neden (*sûmbebêkós*) genel başlığı altına girer ve ilineksel neden, niyetlenilmemiş [maksad güdülmemiş ve amaçlanmamış] bir etkiye veya sonuca sâhip bir nedendir. Aristoteles bu tür ilineksel nedenleri (ki bunlar etkin veya fâil nedenlerdir, *Phûs. akr.* 11, 198a), düşünülüp taşınmış hiçbir maksadın güdülmediği nedenler, yanî *autómaton* (kendiliğindenlik) ve belli bir ölçüde akılsal seçime [maksad b.m.] (*proairesis*) dayalı nedenler, yanî *tûkhê* olmak üzere ikiye ayırır (*Phûs. akr.* 11, 197a-198a). *Tûkhê*'nin nedensel bir ilke olarak oynadığı rol, en güçlü çekiciliğini, şansın amaçsız işleyen bir tür kör fiziksel zorunlulukla (*anánkê*) eşitlendiği Atomcularda bulur (bkz. D. L. 1x, 45; Aristoteles, *Phûs. akr.* 11, 196A24). Platon, zamanının yürürlükteki fizik teorilerine çıkışırken şansın ve fiziksel zorunluluğun bu özdeşleştirilmesini oldukça açık kılar (*Nom.* x, 889c). Aristoteles'in *tûkhê* konusundaki nihaî görüşü, *tûkhê*'yi mâddi *anánkê*'den ayırmak ve fakat onu erekli (*télos*) işleyen iki nedenden, yanî hem *nous*'tan hem de *phûsis*'ten aşağı saymaktır (*Phûs. akr.* 11, 198a)." Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 386-387.

⁶ Bkz. Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press, s. 4-8. Crisp, R. (1997), *Virtue Ethics*, (ed. by R. Crisp & M. Slote), Oxford: Oxford University Press, s. 5-21. Athanassaulis, N. (2005), *Morality, Moral Luck and Responsibility: Fortune Web*, London: Palgrave Macmillan, s. 135-137.

konulabileceğini ve bunun yerine “erdem” (*virtue*) konsepsiyonu ile ilerlenebileceğini belirtmiştir.⁷ Anscombe’ın bu çağrısına birçok filozof hak vermiştir. Nitekim erdem etikçileri için tragedyalarda, Platon, Aristoteles ve Aquinas’ta modernlere göre çok daha güçlü ve daha derin bir kavrayış bulmak mümkündür. Hurthouse’ın belirttiği gibi kadimlerin güçlü kavrayışları kimi deontolojistleri ya da utiliteryanları da etkisine almıştır. Örneğin bir utiliteryan olan P. Singer *How are We to live? (Nasıl Yaşayacağız?)* diye bir eser yazmış, B. Herman ve Rawls’ın gözde öğrencilerinden C. M. Korsgaard ise Kant’ı Aristoteles’e yaklaştırmıştır.⁸

Kadimlerin modern moraliteyi krize götürecek ve talihin etkisini hatırlatacak bu derin kavrayışlarından biri, son dönemlerde erdem etikçilerinin, feministlerin, ilgi etiği ile uğraşanların dikkat çektiği “bağımlılık” (*dependency*) meselesidir. MacIntyre son eseri *Dependent Rational Animals*’ta, yine Nussbaum son eseri *Political Emotions*’ta bu meseleyi ele almış, hayvanlarla ortaklığımıza temas etmiş, bizim hayvanlar içerisinde en aciz, savunmasız canlılar olduğumuzu, bu savunmasızlıklarımız ile farklı dönemlerimizde, farklı derinliklerde bağımlılıklar içerisine girdiğimizi belirtmiştir. MacIntyre’ın *Dependent Rational Animals*’ta dikkat çektiği gibi, (modern) moral felsefe kimi küçük değiniler dışında insanların savunmasızlıklarını/incinebilirliklerini (*vulnerabilities*), dertlerini/kederlerini (*afflictions*), erken yaşlarda ve yaşlılıkta diğerlerine olan bağımlılığımızı, insanî sınırlılığımızı, diğerlerine ihtiyaç duymamızı çoğunlukla es geçmiştir. (Modern) moral felsefenin sayfaları arasında hastalar, yaralılar,

⁷ Bkz. Crisp, R. (1997), *Virtue Ethics*, s. 7-8.

⁸ Bkz. Hurthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, s. 4-6. Açıkçası bu melezleşme, net sınırlar içerisinde etiği birbiriyle rekabet eder bir durumdan çıkaracak etkileşimler, Nussbaum’da da görülecektir. Kendisi ‘erdem etiği’ (*virtue ethics*) nitelemesine uzunca bir itiraz yazısı yazmış, Kant’ın erdemleri görmezden gelmediğini belirtmiştir. Nussbaum Kant’ın erdemlere verdiği yeri şu filozoflar ile takip edebileceğimize dikkat çeker: Sherman, N. (1997), *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge: Cambridge University Press. Herman, B. (1993), *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge, MA: Harvard University Press. O’Neill, O. (1989), *Constructions of Reason: Explorations of Kant’s Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press. Korsgaard, C. M. (1996), *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press. Nussbaum’a göre Henry Sidgwick gibi İngiliz Utiliteryanları ve J. Bentham gibi erken dönem Utiliteryanlarında da bu geçerlidir, yani onlar da Kant gibi erdemleri görmezlikten gelmezler. Örneğin Mill, Grek *eudaimonizmi* ile Utiliteryanizmin harmanlandığı kompleks bir teoriye sahiptir. Dolayısıyla Nussbaum etik tartışmasında, politik değerlendirmelerinde Grekleri ne kadar daha güçlü bulsa da salt Grek etiğinin sınırları içerisinde kalmaz, cevap aradığı sorularla ilgili olarak diğer etik teorilere de gider, onları da değerli bulur. Bkz. Nussbaum, M. C. (1999), “Virtue Ethics: A Misleading Category?” *The Journal of Ethics*, Vol. 3, No. 3, s. 164-167 ve 3. dipnot. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. xxiv-xxviii.

engelliler, ayrı bir türmüşçesine ele alınmış; rasyonel, sağlıklı, sorunsuz moral failin himmetine muhtaç kimseler olarak “biz” dışında kalmıştır.⁹ Özellikle otomomi, özgür irade ve tutkularından uzak duran bir rasyonalite ile hareket etmeye çalışan modern moral moralite, ilgili dışlamanın üstesinden gelmemizi zorlaştırmıştır.

MacIntyre’ın moraliteyle ilgili vurguladığı ve Grek etiği ile aşma yolları göstereceği bu dışlayıcı tutum, “kapsamlı bir adalet teorisi” peşinde koşan J. Rawls’ta da görülebilir.¹⁰ MacIntyre’ın kendisine gönderimde bulunduğu E. F. Kittay, bu dışlamayı açıkça ortaya koymuştur. Engelli bir çocuk annesi olan feminist Kittay, Rawls’ın insanî bağımlılığı adalet koşulunun bir parçası olarak düşünmediğine, ünlü “ilksel iyiler” (“*primary goods*”) listesini engellileri kucaklayacak bir şekilde ele almadığına dikkat çekmiştir.¹¹ Rawls, politik ilkelerin seçiminde tümüyle işbirliği yapan yurttaşların ihtiyaçlarını gözönüne alırken, işbirliği yapan yurttaş konsepsiyonu içerisinde fiziksel ve mental engellilere yer vermemekte, onları dışlayarak ilerlemektedir.¹² Oysa Kittay her daim bakıma, ilgiye, şefkate ihtiyaç duyan engelli bir çocuğa sahip biri olarak, yani engellilerin zorluklarını doğrudan deneyimleyen biri olarak şunu görür: Bağımlılık açık bir şekilde insanî koşulların özelliklerinden biridir. Bu nedenle Kittay, bağımlılığı reddetmenin bir sosyal adalet teorisinin ilkelerinin etkili olması önünde doğrudan bir engel oluşturacağını iddia ederek şunu söyler:¹³

⁹ Bkz. MacIntyre, A. (1996), *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtue*, Illinois: Open Court, s. 1-2. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Boston: The Belknap Press of Harvard University Press, s. 168 v.d. [Bundan sonra *Political Emotions* olarak kısaltılacaktır.]

¹⁰ MacIntyre’ı liberteryen Rawls ile diyaloga sokan, MacIntyre’ın felsefesine dair etkileyici, güçlü ve duygudaş bir okuma için bkz. Hünler, S. Z. (1997), *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara: Vadi Yay. [Bundan sonra *İki Adalet Arasında* olarak kısaltılacaktır.]

¹¹ Bkz. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice: The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, England: Ashgate, s. 42-43. [Bundan sonra *Capabilities and Social Justice* olarak kısaltılacaktır.] Rawls’ın teorisi ve ilksel iyilerine dair bir okuma için bkz. Hünler, S. Z. (1997), *İki Adalet Arasında*.

¹² Bkz. Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality and Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press, s. 109-110, 141. [Bundan sonra *Frontiers of Justice* olarak kısaltılacaktır.]

¹³ Bkz. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 42-43. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2006), *Frontiers of Justice*, s. 96-97. Kittay’ın Rawls ile ilgili makalesi şudur: Kittay, E. F. (2003), “Human Dependency and Rawlsian Equality”, *John Rawls: Vol.3*, (ed. by C. Kukathas), London: Routledge, s. 167-211. (Nussbaum bağımlılık meselesini *Frontiers of Justice*’de Kittay’a destek çıkacak ve Rawls’ı kurtaracak şekilde ele alır. Örneğin Rawls’ın ilksel iyilerini, engellilere, hayvanlara vs. kadar genişletmeye çalışır.).

Bana göre liberal politik teoriler ve, özellikle, Rawls'ın teorisi, bağımlılık sorununu merkezi olarak ele almadıklarından ötürü eksik/kusurludur (*flawed*). Hepimiz çocukluğumuzda bağımlıyız; birçoğumuz hastalıktan dolayı uzun süren (bazen bir ömür süren) periyodlar süresince bağımlıyız. Bu yüzden de bağımlılık sosyal varlıklar olarak hepimiz için yaşamlarımızda bir sorundur. Çoğu kadınlar – geleneksel rolleri, bağımlılığın kaçınılmaz talepleri nedeniyle – bazı erkekler, temel olarak marjinal sınıflardan olanlar, kendilerini bağımlılarla ilgilenme mesuliyeti içerisinde buluyorlar. Bu ödevleri üstlenenler çok sık bir şekilde kendilerinin bağımlılar şeklinde lekelenmiş/damgalanmış (*stigmatised*) olduklarını anlıyorlar. Hal böyle olunca, eşitler toplumunda eşitler olarak işlev göremiyorlar.¹⁴

Feminist Kittay'ın işaret ettiği bu eşitsizlik, Nussbaum'un doğrudan çözüm bulmak isteyeceği bir mesele olacaktır. Nussbaum aileye ve dostlara sahip olmayı, kültürel ve politik bağılılıkları, duygusal bağılılıkları, yaşam ömrünü, barınma, beslenme, imgelem ve duyguları, çevreyi, diğer türleri göz önüne alacak, doğal eğilimlerimize ve kapasitelerimize dikkatle eşitlik problemini konu edinecektir.¹⁵ Çünkü modern moralitenin özellikle üzerinde yükselmeye çalıştığı, dışsal olumsuzluktan azade ve talihe bağışık 'otonomi', 'özgür irade', "niyet", "insanlık" gibi içerikten yoksun kavramlar ve maksimler, bağımlılıklarımız içerisinde vuku bulacak, trajedi ile sonuçlanabilecek moral çatışmalar karşısında, örneğin ailevi yükümlülükler ile başka yükümlülükler arasındaki çatışmalar karşısında sessizliğe gömülebilir, çılgınlığımızı duyamayabilir, bize rehberlik edemeyebilir.¹⁶ Modern moral felsefe, atası *autos* olan *selfi*;¹⁷ olumsal, dışsal koşullardan azade, özgür, otonom, salt irade (*will*) merkezli bir

¹⁴ Akt. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 42.

¹⁵ İleride alt başlıklardan birinde kısaca ele alacağımız Nussbaum'un kapasiteler yaklaşımına dair duygudaş bir okuma için bkz. Erkızan, H. N. B. (2012), *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, İstanbul: Sentez Yay.

¹⁶ Bu noktada faydalandığımız, modern moralitenin talih ile ilgili obsesif tutumuna dair etkileyici eleştiriler için bkz. Williams, B. (1982), *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 21 v.d. Ayrıca, Kant'ın etiği olumsuzluklar ve empirik olandan uzakta numenal alanda tesis etmesine dair eleştirel bir okuma için bkz. Hünler, H. (1998), *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefi Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma yay, özellikle s. 237 v.d.

¹⁷ Bkz. Miller, F. D. Jr. (2009), "Homer's Challenge to Philosophical Psychology", *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, (ed. by W. Wians) içinde, New York: State University of New York Press, s. 30 v.d. Miller'dan yardımla söylersek, bizim *autos*a nasıl bakacağımız, *autosu* nasıl okuyacağımız Greklerle ilgili vizyonumuzu da belirler. Örneğin bu vizyon onları gelişmemiş, bizi ise gelişmiş ya da onları gelişmiş bizi ise zayıf gösteren bir vizyon olabilir. Grek felsefesine, Kantçı ve modern moral felsefe etkisiyle bakanlar, örneğin B. Snell için Grekler; modern rasyonalist bilinç, kişisel kimlik (*personal identity*), otonomi konsepsiyonlarına sahip değildir, mental ve tinsel edimlerde dışsal güçler sürekli olarak iş görür. Dolayısıyla Snell ve müttetikleri ilerlemeci (*progressive*) bir okuma ile Grekleri biz modernlere göre gelişmemiş gösterebilmektedir. Ancak Miller'ın belirttiği gibi bu hâkim yorum son yıllarda ciddi şekilde kritik edilmektedir. Örneğin H. L. Jones, Snell ve E. R. Doods'un Greklerin irrasyonel özelliklerini vurgulamada çok öteye gittiğini, onların Homerös'un dünyasını kendinde primitifmiş ve insanî karakterlerini karar verme ve mental bağımsızlığın tüm gücünden yoksun bırakıyormuş gibi ele aldıklarını belirtmiştir. B. Knox ise Grekleri geri kalmış görmeyecek şekilde, Homerös'un birlikli (*unified*), bireysel kişilik (*personality*) konsepsiyonunu öneren kimi pasajlarına dikkat çekmiştir. B. Williams ise Homerik dünyanın bizden farklı olmasına rağmen kompleks bir ağ içerisinde iş gördüğünü düşünmüş; hatta Homerik

kendine-yeterlilik ile ele almasından ötürü, gündelik hayat akışımız içerisindeki çatışmalarımızı, bağımlılıklarımızı, insanî varoluşun kaçınılmaz kimi boyutlarını yakalayamayabilir.

Kozmopolit bir modernist olan Nussbaum dahi modern moralitenin eksikliklerinden ötürü Greklere başvurmadan kendini alamaz. O, modern moraliteyi krize götüren şeyler üzerine düşünürken *tukhē*nin gücü üzerine işaret ederek çıkış yolu bulmaya çalışır. Günümüz parçalanmışlığı içerisinde araçsal aklın, geleneksel konfor paketlerinin ekip büyüttüğü rekabetçi, narsistik, bencil, kötücül duygular karşısında çözüm önerilerini Greklerin derin sularında yüzerek arar. Çünkü Grekler yaşamın derinliklerine gidecek, yaşamı ‘kompleks bir ağ’ içerisinde, ‘coşkuyla akan bir akıntı’ içerisinde ele almamıza izin verecek genel bir soruyla, “Nasıl yaşanmalı?” (“How should one live?”) sorusuyla ilerlerler.¹⁸ Grekler, moral olan ve olmayan gibi ayrımlarla hareket eden modernlerin uzak durduğu, ayrımlara izin vermeyen soruyla yaşamın iyisini, *eudaimoniyi*, mesuliyeti soruştururlar.¹⁹

Özellikle Grek tragedyaları pratik çatışmaların derinliklerine inerek, diğer bir deyişle yüzeyde kalmayarak, mesul biri olarak ölmenin ne denli zor olduğunu bize fark ettirir. Kahramanları yer yer hiçbir suçlamadan kaçamayacakları bir durumla yüz yüze bırakır; iyi karakterli birinin hiç beklemediği düşüşlerle yüzleşebileceği durumları, kendi kontrolünde olmayan güçler nedeniyle bir daha *eudaimōn* yaşam süremeyeceği kimi halleri gösterir. Örneğin ele alacağımız Agamemnon, Kreon, Antigone yaşadıkları çatışmalar içerisinde hiç kimsenin istemeyeceği şeylerle karşılaşacaklardır. Nitekim Aristoteles’e göre, yurdunu, tahtını, eşini, statüsünü ve her şeyini kaybeden Kral Priamos *eudaimōn* olma imkanını kaybetmiştir. Yaşamda karşılaştığımız kimi kayıplar içerisinde

dünyanın etik yaşamla ilişkisini modernlere göre daha yetkin, güçlü bulmuştur. R. Gaskin ise daha da ileri giderek, Homerik karar-vermenin bütünüyle öz-bilinçli (*self-conscious*), otonom bir etkinlik olarak karşımıza çıktığını iddia etmiştir. Bkz. Miller, F. D. Jr. (2009), “Homer’s Challenge to Philosophical Psychology”, s. 44-46. Nussbaum, M. C. (2009), “Bernard Williams: Tragedies, hope, justice” *Reading Bernard Williams* (ed. by D. Calcutt), New York, Canada: Routledge, s. 214-215. Ayrıca, Greklerin ve modernlerin farklı *self* konsepsiyonlarına dair önemli tespitler için bkz. Hünler, S. Z. (1997), *İki Adalet Arasında*, s. 170 v.d.

¹⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (1990), *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press, s. 170, 173. Aynı zamanda bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 5. Ayrıca bu soruyla ilgili şu ana kadar görebildiğimiz en etkili ve güçlü okuma için bkz. Williams, B. (2006), *Ethics and The Limits of the Philosophy*, Abingdon: Routledge, s. 1-20.

¹⁹ Grekler’de mesuliyet ile ilgili bir tartışma için bkz. Hünler, S. Z. (2004), “Sorumluluğun Ecdadı”, *Felsefe Tartışmaları*, Sayı 33. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.

birinin *eudaimōn* bir yaşam sürmesi, kayıplarını telafi edip hayatını sürdürmesi bazen mümkün olabilse de bazı badireler hiçbir zaman buna izin vermeyebilir. Nussbaum'un belirttiği üzere bir kaptanın gemisiyle ulaştırmaya söz verdiği kargoyu fırtına nedeniyle gemiden denize atmak zorunda kalması telafi edilebilecek bir kayıptır. Ama birinin Agamemnon'a benzer bir şekilde sefer için kızını feda etmesi telafi edilemez bir kayıptır. Kaptan makul insanlar tarafından yerilmese, suçlanmasa dahi Agamemnon yerilecek, suçlanacaktır.²⁰ Dolayısıyla yaşamın türlü savunmasızlıkları ve kırılğanlıkları karşısında mesut, mesuliyet sahibi biri olarak ölmenin hiç de kolay olmadığını bilen Pindaros artık kendisinden şu duayı esirgemeyecektir: "Övülmeyi hak eden öven ve yerilmeyi hak eden yeren biri olarak ölmek"[to die as who praised what deserves praise and sowed blame for wrong-doers.].²¹ Pindaros kadar bizler için de yaşam yolculuğumuzu huzur içinde, mesut, mesuliyet sahibi biri olarak sürdürmek ve sonlandırmak hiç de kolay bir iş (*ergon*) değildir. Aksine bu iş belki de en zor, bizi biz yapan uğraşlardan biri olarak karşımıza çıkar.

Açıkçası mesuliyet sahibi biri olarak ölmenin kolay olmaması biraz da insanî faziletlerin dışsal iyilerle ilgili güçlü bağlarından kaynaklanır. Nussbaum'un Pindaros'a giderek alıntıladığı şu dizeler bu duruma işaret eder: "Lakin insanî üstünlük/fazilet (*excellence*), adil ve bilge adamlar arasında berrak (*liquid*) gökyüzüne doğru yükselen, yeşil çiğ (*green dew*) ile beslenen sarmaşık bir ağaç gibi büyür." ("But human excellence grows like a vine tree, fed by the green dew, raised up, among men wise and just, to the liquid sky") (Pindaros, *Nemean* 8.2-4).²² Yani faziletler bir bitki gibi narin ve savunmasız olabilecekleri bir ortamda büyürler. Örneğin sarmaşık ağacının iyi bir stoğa, iyi bir kalıtımsal mirasa, sürekli bir dirimselliğe, temiz ve besleyici bir iklime, akıllı sahiplerinin özenine ihtiyaç duyması gibi insanlar da barınmaya, beslenmeye, güvenilebilecek dostlara ihtiyaç duyarlar.²³

Ancak Nussbaum'un üzerinde duracağı gibi bu iyilere olan bağlılık ister istemez bizleri talihin hükmüne maruz bırakır. Çünkü bizler sevdiğimiz dostları kaybedebilir, en sevdiğimiz insanlara düşman olabilir, onlara karşı haset barındıran duygularla hareket

²⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 27 v.d.

²¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 1.

²² Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 1.

²³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 1.

edebiliriz, iyi duygularımızdan olan merhamet ve sevgimiz ise yerini kırgınlığa, hınca bırakabilir. Dolayısıyla filizlenen/tomurcuklanan bir bitki gibi narin (*slender*) ve kırılgan (*fragile*) yapımız, dostlara ihtiyaç duymamız, yaşamı mesuliyet sahibi, erdemli, faziletli biri olarak sürdürmemizi kolaylaştırmayabilir.²⁴ Kimi durumlarda Sokrates'in, Platon'un, Stoacıların, Kant'ın kabul ettiği tarzda moral failer olmak, moral çekirdeğimizi korumak çok zor olabilir. Olumsuzluktan uzak, pür, dışsal belirlenimlerden muaf bir kendine-yeter moralite alanı ayakta duramayabilir.²⁵

Şimdi Nussbaum, Pindaros'un Grek düşüncesinin yüreğinde yatan bir problemi, iyi bir yaşamda insanî faziletin bir bitki gibi savunmasız, kırılgan olabileceğini dizelerine taşıdığını düşünür. Dahası Pindaros, insanî faziletlerin güzelliğinin savunmasız doğalarından kaynaklandığına işaret eder. Ancak Nussbaum'a göre Pindaros'un sarmaşık imgesi ile insanî faziletlerin savunmasızlıkta serpilip büyüyen güzelliğine işaret ederken eksik bıraktığı şöyle bir durum vardır: Bizler her ne kadar bir bitki gibi olsak da bir bitkiden ayrılacak şekilde bir akla da sahibiz, düşünüp taşınır, planlar yapar, etkin bir biçimde değere sahip olmanın ne olduğu ve ne kadar değere sahip olduğu konusunda karar veririz. Bu yüzden de Nussbaum, Pindaros'a müdahale edecek şekilde şunları söyler:

Tüm bunlar bir şeyler adına hesaba katılmalıdır. Bizim hakkımızda olan birçok şeyin karmaşık, muhtaç, kontrolsüz, kirlilikte köklendiği ve yağmur altında yardıma muhtaç bir biçimde durduğu doğru ise de bizim hakkımızda 'ilahi (*divine*), ölümsüz (*immortal*), zihinsel (*intelligible*), biricik (*unitary*), ayrışmaz (*indissoluble*), hep kendisiyle tutarlı (*ever self-consistent*) ve değişmez/sabit (*invariable*)' bir şeyin olduğu da gerçektir. Bizdeki bu rasyonel ögenin/bileşenin geri kalanı yönetip yönlendirebilmesi; böylece bütün insanları talihin insafında (*mercy*) yaşamaktan kurtarması muhtemel görünür.²⁶

Nussbaum, Grek düşüncesinin tam merkezinde yer aldığını düşündüğü bu eşsiz ümidin, felsefeciler ile birlikte şair, dramacı, tarihçi adını alan kişiler de dâhil erken Grek düşünürlerin çoğunu meşgul ettiğini söyler. "Bilhassa bu ihtiyaç gündelik inanç ve pratiklerin ötesinde ilerleme göstereceği yeni bir sanat için araştırmalar yapmada insan ve etik felsefesinin kurucularını motive etmiştir..."²⁷ Hatta Greklerin metafiziksel ve

²⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 347-v.d.

²⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 356 v.d. [Bundan sonra *Upheavals of Thought* olarak kısaltılacaktır.].

²⁶ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 2.

²⁷ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 3.

bilimsel soruşturmalarda dahi insanî bir iyi yaşam talebi merkezi önemini sürdürmüştür. Fakat Greklerdeki bu çaba, yani kendine-yeter olma, olumsuzluğu insan yaşamından kovma isteği, Grekler için empirik dünyanın risklerini ve açıklarını sevmeyi, olumsuzluğun ve değişebilirliğin belli güzelliklerine değer vermeyi engellememiştir. Grekler, modernlerden farklı olarak kendine-yeterlilik çabası içerisinde empirik dünyanın risklerini ve açıklarını sevmeyi, olumsuzluğun ve değişebilirliğin belli güzelliklerine değer vermeyi bir şekilde bilmişlerdir.²⁸ Doğayı, talihi, olumsuzlukları modernler gibi zapt edecek, bunların mutlak efendisi olacak, etkileyici gizemlerini, güzelliklerini, aurasını ortadan kaldıracak aşırılığı, ölçsüzlüğü, kibirliliği göstermemişlerdir.²⁹

Nussbaum, *The Fragility of Goodness*'ta ilk iş olarak Greklerin bu uyumu nasıl kurmaya çalıştığını tespit etmeye çalışır.

Bu kitap Grek etik düşüncesinde rasyonel kendine-yeterliliğe (*rational self-sufficiency*) can atan bir inceleme olacak: iyi bir insanî yaşamın iyiliğini, aklın kontrol eden gücüyle talihten korunmuş kılmaya can atan. 'Talih' (*luck*) kelimesi kesin bir biçimde tanımlanmış değil, ümit ediyorum ki, Greklerin kendilerinin *tukhē* hakkında konuşmuş oldukları tarza sıkı bir şekilde bağlı, mükemmel olarak *intelligible* bir tarzda bu kelimeyi kullanacağım. Sorgulanan olayların tesadüfi ya da nedensiz olduğunu ima etmiyorum. Talih nedeniyle bir insanın başına gelen şey tam da onun kendi failliği yoluyla gerçekleşmeyen, yaptığı (*make*) ya da ettiği (*do*) şeylere karşıt olarak başına o anda gelen şey olacaktır. Genelde insan yaşamından talihi elemek bu yaşamı ya da ondaki en önemli şeyleri, bitki imgesinde yakalanmış olan dışsal ve güvenilmez olana bel bağlama ögesini uzaklaştırarak, failin (ya da kendisini tanımladığı onda bulunan öğelerin) kontrolü altına koymak olacaktır. Ayrıca benim genel sorum şu olacaktır: Söz konusu Grek düşünürleri ne kadar talihle birlikte insani bir yaşam sürebileceğimize inanır? Bir insan için en iyi ve en değerli yaşamı yaşamak için ne kadar talihle *yaşamalıyız*?³⁰

Nussbaum bu soru peşinde koşmanın aslında sadece Greklere özgü olmaması gerektiğine, bu sorunun bizler için de önemli olduğuna inanır. Ama belirttiği üzere entellektüel kültürümüz üzerindeki Kantçı moral felsefenin muazzam etkisi, Grek etiğine dair çalışmalar içerisinde bu meselelerin uzun süreli ihmaline neden olmuştur. Çünkü bu konular ele alınırken Greklerin faillik ve olumsuzluk problemini ortaya çıkarmaları primitif ve yanlış yola sapma olarak değerlendirilmiştir. Özellikle Kantçıların, bu dünyada her ne olursa olsun iyyinin moral değerinin etkilenmemiş olarak kalacağına inanmaları, bu değerle diğer her türlü değer arasında keskin bir ayırım yapmaları ve moral

²⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 3.

²⁹ Bu noktada faydalandığımız, modernlerin zapt ediciliğine dair bir kritik için bkz. Hünler, S. Z. (1999), "Giriş", Strauss, L., *Politika Felsefesi Nedir?*, (Giriş-Çeviri-Notlar: S. Z. Hünler), İstanbul: Paradigma Yay.

³⁰ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 3-4.

değerin karşı konulmaz bir biçimde daha fazla öneme sahip olduğunu düşünmeleri, bu değerlendirme yolunu onlara açmış gözükür.³¹

Nussbaum bu sürecin Sokrates ile başladığını kabul eder. Örneğin Sokrates *Euthyphron*'da, kimi açıklamalarla tragedyalara saldırmış, tragedyaların çatışmaları tasvir eden hikayelerini çatışmayı onayladıkları için dindarlık ve dinsizliği bir ve aynı kılacak argümanlarla ilerlediklerinden akla aykırı bulmuştur (*Euthyphron* 8a). Dahası Sokrates'e göre bu tür, yani tragedyalarda geçen tarzda hikayeler dindarlığın ne olduğuna dair incelemede uygun bir model sağlayamayacaktır. Sokrates açısından tanrıların ölümlülere çatışan gereklilikler yüklemesi, çatışmanın gerekliliklerine kaçınılmaz bir bağlayıcılık ve güç verir; dahası bu Sokrates'e göre tanrıların bazı yanlış, onaylanamaz inançlara sahip olduğu gibi bir sonuç ortaya koyar. Bu nedenle Sokrates, tanrıların gerçekten anlaşmazlıklar içerisinde olup olmadığı kuşkusu ile *Euthyphron*'a, ilahi birliği sağlayacak ilgili gereklilikleri bağlayıcı biçimde düşünmesini ve geleneği revize etmesini salık verir (*Euthyphron* 8e). Sokrates adına çatışan iki inançtan ancak biri doğru olacaktır ve bu inançla *Euthyphron*'a karşılaştığı etik dilemma karşısında, yani babasına saygı göstermesi ile insan yaşamını savunma yükümlülüğü arasında sadece birini, doğru olanı seçmesini, diğerini ise ilgisiz, yanlış olarak terk etmesini söyler, bu yolun rasyonel olacağını belirtir.

Nussbaum çatışmalardan uzak durmaya dair bu Sokratesçi tavrın Kant, Kantçı R. M. Hare ve Varoluşçu J. P. Sartre gibi filozoflarda da görülebileceğini belirtir³² ve tekrardan şunu vurgular: Gündelik yaşam ve pratik böyle değildir, kompleks durumlar uzamı içerisinde iş görür. Bizler birbiriyle ölçülemez olan (*incommensurability*) iyiler arasında sürekli seçim yapmak zorunda kalabiliriz. Koşullar bizi bazı hatalar yapmaya sevk edebilir ve onayımız olmaksızın başımıza gelen basit bir şey hayatımızı değiştirebilir. Yani Kantçıların primitif deyip geçtiği, hayatımızı ciddi bir şekilde etkileyebilecek olgular aslında primitif değil pratik aklın gündelik olgularıdır. Nussbaum *The Fragility of Goodness*'ta bu olguyu sahiplenilen bir pozisyonda ilerlediğini şu şekilde ortaya koyar: “Ortak olduğuna inandığım bir pozisyonla bu kitaba başlıyorum:

³¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 4-5.

³² İlgili eleştiriler için bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 26-32, 47-50.

Pindaros'un şiirinin problemini özsel bulan ve bu problemlerin nasıl hiç son bulmayabileceğinin muazzam zorluktaki anlayışına sahip birinin pozisyonu.”³³

Ancak Nussbaum, Pindaros'un şiirinin problemini, faziletlerin bir bitki gibi kırılğan, narin, savunmasız olabileceğini kabul etmekle ve böylece bizi talihe açık bırakmakla birlikte, olumsuzluktan, talihten muaf bir Platoncu kendine-yeter ve pür rasyonelite anlayışının da unutulmaması gerektiğini belirtir ve ekler:

...tutkunun yapışkan midyelerinden ve yaban yosunlarından, her yerinde kabuk bağlayan birçok sert ve vahşi şeylerinden temizlenmiş, olumsal sınırlamalardan muaf (*freed from*), kendine-yeter ve pür rasyonel bir Platonik konsepsiyonun gücünü hissetmekten uzak durmak da eşit derecede imkânsız ya da eşit derecede insanî değilmiş gibi görünüyor. Platon bize sıradan bir beyefendi olan Glaukon'un Sokrates ile olan diyalog yoluyla, kendinde nasıl pür ve sabit matematik akıl yürütme etkinliğine yönelik yoğun bir aşkı/sevgiyi (*love*), öncesinde değer vermiş olduğu çoğu şeyi karalamayı gerektiren bir aşkı/sevgiyi keşfettiğini gösterir. Böyle olmasına rağmen bizler bu eserleri okurken ve onlar tarafından etki altına alınırken muhtemelen insanlığın derin bir parçası da olan ve diğer empirik algılarla kompleks bir gerginlik içerisinde duran talihten muaf olmaya ve pürlüğe dair bir özlemi (*aspiration*) anımsarız. Eğer bu gerginliği hissetmek kişiye özgü ya da ender bir deneyim değil de insanların doğal tarihindeki bir olguysa, o zaman iyi yaşamın kendine-yeterliliği hakkındaki iyi insanî pratik akıl yürütme, her birinin gücünü hissederek her iki resmi araştıran bir soruşturmayı gerektirir görünür.³⁴

Nussbaum Grekler için değil bizler için de önemli gördüğü, dolayısıyla günümüze kadar sürdüreceği bu soruşturmada özel olarak şu sorulara cevap arayacaktır:

1. İnsani bir iyi yaşamda, rasyonel bir yaşam planı, dostluk (*friendship*), aşk/sevgi, politik etkinlik, mala mülke sahip olma gibi savunmasız da olan öğelere (*elements*) ne ölçüde izin verir? Bu dışsal iyiler (*external goods*), iyisini bunlara bağlayan insanı ne ölçüde talihe açık kılar? Bu 'dışsal iyiler' iyi yaşamın sadece zorunlu araçları mıdır yoksa rasyonel planın kurucu, kendinde iyi öğeleri midir?
 2. Rasyonel yaşam planı içerisinde yer alan dışsal iyiler uyumlu bir birliktelik içerisinde var olabilirler mi? Yoksa bu dışsal iyiler failin iyi yaşamına zarar verebilecek çatışmalara mı yol açarlar?
 3. Rasyonel bir yaşam planı içerisinde kendine-yeterlilik ile insanın içsel yapısının daha az yönetilebilen kısımları, yani tutkular ve duygular arasında nasıl bir ilişki vardır?
- Nussbaum ilk iki soru ile ilgili olarak “dışsal olumsuzluk” (*external contingency*) biçiminde adlandırabileceği konulara eğileceğini belirtir. Üçüncü soruda ise “ruhun

³³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 5.

³⁴ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 5-6.

irrasyonel kısımları”na karşılık gelen iştahların (*appetites*), hislerin (*feelings*), duyguların (*emotions*) etik değerini ele alacaktır. Çünkü belirttiği gibi bedensel ve duyuşsal doğamız, tutkularımız, cinsiyetimiz risk ve değişkenliğin olduğu dünya ile güçlü bir bağlantıya sahiptir, dolayısıyla bunlar bizi kaybetme ihtimalinin yaratacağı tehlikelerle yüz yüze bırakırlar. Özellikle irrasyonel bağılıklar içerisinde bizler, rasyonel planımıza başka her şeyden daha fazla engel olacak ya da zayıflatacak pratik çatışmalara girebiliriz. Nussbaum irrasyonel öğelerin bu gibi riskli yapısı karşısında tutkuları dönüştürmek ya da baskılamanın bizi daha rasyonel bir kontrole ve kendine-yeterliliğe yönlendirip yönlendirmeyeceğini, bu yolun rasyonel bir insan yaşamı için uygun form olup olmadığını değerlendirecektir.³⁵

Şimdi Nussbaum, iyi yaşam ve talih ilişkisine dair bu temel sorular kümesi içerisinde soruşturmasını, talihin fiili olarak mevcut olan ama kavramsal olarak unutulmuş gücünü yeniden hatırlatan hocası B. Williams ve Williams’a hak veren J. P. Vernant gibi Grek felsefesi ve Grek tragedyası arasındaki karşıtlık üzerinden yürütmez. Soruşturmasında felsefe ve edebi metinler arasındaki devamlılığı ve kopuşları göstererek ilerler. Çünkü Nussbaum’a göre Platon’un durağan ve soyut nesnelere dair vurgusu ve buna dair akıl yaşamı konseptiyonu, Platon öncesi edebi metinlerden bir kopma değil bu metinlerin bir devamıdır. Rasyonel kendine-yeterlilik ile ilgili insanî heves, tutku ve bu konudaki motivasyon hem tragedyalarda hem de Platon’da mevcuttur. Örneğin Platon öncesi metinlerde tekrar tekrar dramatize edilen husus, güvenilir olmayan dünyanın kimi özelliklerine tuzak kuran (*trapping*) ve bu özellikleri bağlayan (*binding*) rasyonel kendine-yeterlilik talebi, bizzat Platon’un felsefesinde de devam etmiştir.

Ancak Nussbaum’un göstereceği üzere Platon’un olumsuzluklar, talihe dayalı durumlar karşısında çözümü, tragedyalardakinden çok daha farklı ve radikal bir karakterdedir. Bu anlamda Platon çözümü ve çözümünün maliyeti konusunda kesinlikle naif (*naive*) değildir; ne yaptığını bilerek insanî yaşamı ve onun güzelliklerinin çoğunu geride bırakan bir rasyonel kendine-yeterlilik taslağı çizer. Öte yandan yine aynı Platon bu radikal noktada kalmaz, daha sonraki eserlerinde (özellikle *Phaidros* ile birlikte) önceki açıklamalarını kritik ederek ilerler. Kendine-yeter bir rasyonel yaşam içerisinde

³⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 6-7.

daha önce reddettiği, dışladığı *erōsa* ve *maniaya* değerli bir yer verir. Talebesi Aristoteles'e geldiğimizde ise *Phaidros*'ta karşılaşacağımız kompleks insan resmi daha da derinleşir. Çünkü Aristoteles duygulara rasyonel kendine-yeter bir yaşam içerisinde eşsiz bir yer verir. Nussbaum'a göre Aristoteles, hocasından ayrılacak bu adımlarla kendi teorisi içerisinde tragedyalarda da mevcut olan kendi kültürünün görünenlerine (*phainomena*), yani çoğunluğun ve bilgelerin kabul ettiği kanılara sahip çıkmıştır.

Nussbaum talih karşısında kendine-yeter iyi yaşam tesisi yolunda Grek felsefesi ve tragedyası arasında kopuşla birlikte sürekliliğin de olduğunu ve Aristoteles'in tragedyaların açıklamalarını koruyan bir resimle karşımıza çıktığını düşünür. Yani Williams'ın düşündüğü ve M. Detienne ve Vernant'ın (*Les Ruses de l'intelligence: la métis des Grecs*'te) desteklediğinin aksine Grek felsefesi, insan değerinin ve aklının talihle nasıl bir ilişki içerisinde olduğuna dair uygun bir açıklama verememiş değildir. Nussbaum'a göre tam tersine Aristoteles bunu başarabilmiştir. Örneğin Williams şu iddiayı öne sürmektedir:

Bahta (*fortune*) maruz kalmanın daha derin bir duygusu başka bir yerde Grek edebiyatında, her şeyden öte ise tragedyalarda bildirildi. Tragedyalarda mutluluğun güvende olmamasına (*insecurity*) dair tekrarlanan referanslar gücünü şu olgudan alır: karakterler uygun ölçüde onları felakete açık bırakan bir terazi üzerinde ya mesuliyetlere ya da gurura ya da saplantılara ya da ihtiyaçlara sahip olarak gösterilir ve tam bilinç içerisinde bu felaketlerle yüzleşirler. Böyle anlamlara dair bir duygu, en büyük şeyin kırılma, zorunlu olan şeyin yıkıcı olabileceği duygusu, ki beşinci yüzyıl ve daha öncesinin edebiyatında sunulan duygu, filozofların etiğinde kayboldu ve muhtemelen onların tüm zihinlerinden [silindi]...Grek felsefesi, aralıksız rasyonel kendine-yeterlilik peşinde olan, bizzat Grek edebiyatının, eğer en zengin değilse, en pür ifadesini teklif ettiği belli tür insanî deneyim ve insanî zorunluluğa sırtını döner.

Şu an Grek dünyasının etik deneyimleri, sadece bize anlamlı gelmeyip el atmak için daha yakın bulduğumuz birçok şeyden daha anlamlı özelliklere sahipse bunlar sadece felsefelerinde bulunmayacaktır. Batı felsefesinin Grek temelinin imgelemi ve yaratıcılığı, uzamı, gücü düşünüldüğünde, yapmamız gerektiği gibi, ciddiye alabileceğimiz Nietzsche'nin şu sözü çok çarpıcı gelecektir: "Hellenlerin en büyük karakterleri arasında en iyi olan şey refleksiyona dönmemeleriydi." ³⁶

Yani Williams'a göre kendini refleksiyona yöneltmekle deneyimin kimi türlerine sırtını dönen Grek felsefesi, insan yaşamının önemli alanlarındaki kimi sorunlarını Greklerin felsefi-olmayan metinleri kadar iyi karakterize edememiştir. Çünkü filozoflar obsesif bir şekilde pratik kendine-yeterlilik peşinde koşmuş, salt soyut temaşa ve değişmez şeylerle

³⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 18. Williams'ın ilgili metni için bkz. Williams, B. (1981), "Philosophy", *The Legacy of Greece: a New Appraisal* (ed. by M. Finley) Oxford: Oxford University Press, s. 202-255.

ilgilenen spekülâtif akıl konsepsiyonu ile iş görmüştür. Oysa tragedyalar, felsefe üstü/dışı (*extra-philosophy*) metinlerin ürünü olan pratik akıl konsepsiyonuyla, bizzat somut tikeller (*particulars*) dünyası ve değişken şeylerle ilgilenmiştir.³⁷

Williams, genel felsefe okumalarımızı altüst edecek şekilde, moral felsefenin (kısmen Sokrates, ‘büyük ölçüde’ Platon’dan başlayarak³⁸ Aristoteles ile birlikte devam ederek, Kant ve Kantçılar, Utiliteryanlar ile doruğuna ulaşacak bir çizgide) yaşamın zenginliğini, kompleks bütünlüğünü parçaladığını, eylemlerimizi ve kararlarımızı salt belli kurallar ve yükümlülüklerle yönetmeye, darlaştırmaya giriştiğini belirtir. Cevaplanmasa bile felsefe için en iyi başlangıç sorusu olan Sokratesçi “Nasıl yaşanmalı?” (“How should one live?”) sorusu yerini adım adım “Hayatımı ahlaklı bir biçimde nasıl yaşamam gerekir?” (“What life morally ought I to live?”) sorusuna bırakmıştır.³⁹ Moral felsefe, özellikle modern moral felsefe, eylemlerimizi moral olarak değerlendirecek bir “Arşimet noktası” bulmaya çalışmış; rölativizmden, moral olmayandan ve düzensizlikten kaçabilmemiz için etik yaşamı⁴⁰ felsefe ile gerekçelendirme işine girişmiştir.⁴¹ Bu düşünce ile moral felsefe gerçek yaşamdan adım adım uzaklaşmış, gerçek yaşamın birçok kompleks yönünü, belirsizliğini, korkularını kucaklamayı başaramamış, bizzat moral olanı belirleyecek güce sahip olan talihi görmezden gelmiş,⁴² etik yaşamı bir illüzyon

³⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 18-19.

³⁸ Bkz. Williams, B. (2006), *Ethics and The Limits of the Philosophy*, s. 1, 20-21.

³⁹ Williams diğer erdem etikçileri gibi Sokrates’in sorusunun moral felsefenin başlaması için en iyi yer olduğunu, bu sorunun “What is our duty?” (Ödevimiz nedir?) ya da “How may we be good?” (Nasıl iyi olabiliriz?) ya da “How can we be happy?” (Nasıl mutlu olabiliriz?) sorusundan daha iyi bir başlangıç verdiğini söyler. Bkz. Williams, B. (2006), *Ethics and The Limits of the Philosophy*, s.1, 4-5. Açıkçası Nussbaum da bu tür bir soru ile işe başlamayı destekler. Nussbaum’un ilgili değerlendirmesi için bkz. Nussbaum, M. C. (1990), *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, “Perceptive Equilibrium: Literary Theory and Ethical Theory” adını taşıyan 6. Bölüm.

⁴⁰ Williams etik ve moral arasında dikkat etmemiz gereken şöyle bir ayrımı vurgular: İki terim arasındaki kökensel farkın Latince ve Grekçe arasındaki farka bağlı bir şekilde etiğin *istidat ve eğilim*, bireysel karakterle ilgili olduğunu, Latince bir terim olan moralin ise sosyal beklenti duygusunu (*sense*) vurguladığını belirtmektedir. Ayrıca Williams’a göre “moralite” kelimesi, bugünkü modern Batı kültüründe spesifik anlama sahip olan etiğin belli bir gelişimine de karşılık gelmektedir. Diğerlerinden ise belli etik nosyonlar vurgulanmaktadır. Williams ise, haklı bir şekilde, bu yaklaşıma şüphe besleyerek “etik olanı” (*ethical*) daha geniş anlamda kullanacağını, “moral”i (*moral*) ve moraliteyi (*morality*) ise daha dar anlamda kullandığını söyler. Bkz. Williams, B. (2006), *Ethics and The Limits of the Philosophy*, s. 6. Belki de Loudén’in belirttiği gibi Williams’ın etik ve moral ayrımı Hegel’in etik yaşam (*Sittlichkeit/ethical life*) ve soyut moralite (*Moralitat/abstract morality*) ayrımına benzer. Bkz. Loudén, R. B. (2007), “The Critique of the Morality System”, *Bernard Williams* (ed. by A. Thomas), Cambridge: Cambridge University Press, s. 104, 2. dipnot.

⁴¹ Bkz. Williams, B. (2006), *Ethics and The Limits of the Philosophy*, s. 22-29.

⁴² Bkz. Williams, B. (1982), *Moral Luck*, s. 20.

üzerine inşa etmek istemiştir. Williams’a göre bu illüzyonun başlıca nedeni her türlü zorlamadan uzak, özgür bir irade anlayışıdır.⁴³

Tamamen talihin ötesinde uzanan değer idesi bir illüzyondur ve politik amaçlar herhangi bir kanaati bu illüzyondan hareketle resmetmeyi sürdüremez. Bir kez daha, moralitenin başka konsepsiyonları bize yardım edemez... Bu illüzyonlar devam ettiği müddetçe sosyal adaletin tutarlı ideleri değil, yalnızca randımanlılık ya da güç (*power*) ya da doğru ortaya konmamış talih varolabilir.⁴⁴

Oysa Antik dünya, özellikle Grek ozanları ve şairleri, Homeros, Sophokles, Aiskhūlos ve Euripides bu tür illüzyonlara neden olan moral felsefenin kendine-yeter olma arayışından uzak durur, tek bir yükümlülük üzerinden hareket etmez. Onlar bizden farklı ve daha iyi koşulda karşımıza çıkan etik fikirlere sahiptirler.⁴⁵ Örneğin Aiskhūlos, Agamemnon’un içinde bulunduğu dilemmayı bize sunarken birçok farklı yükümlülüğümüzü, bu yükümlülüklerin kontrol edemediğimiz güçlerle ve talihle ilişkisini bir kenara atmaz. “Bunlardan hangisi kötü olmayandır?” [Which of these is without evils?] diye soran Agamemnon, dünyanın etik teorilerin izin verdiğinden daha güçlü olduğunu bize fark ettirir.⁴⁶ Düşündüğümüz dünyada en önemli şeylerin aklın ya da insanın kontrolünde olmadığını, büyük ölçüde talihe maruz kaldığımızı gösteren zenginlikte bir resimle karşımıza çıkar. Böylece Grek tragedyaları, özellikle Sophokles, (ve sosyal yaşamın karakterini ve detaylarını yoğun bir şekilde veren 18.y.y. İngiliz Edebiyatı) şans (*chance*) ve zorunluluk (*necessity*) ilişkisini soruştururken bizi sadece iyi hikayelerle değil “korkular” (*horrors*), “hak edilmemiş, telafisi mümkün olmayan mağduriyet” karşısında uygun ve dürüst bir yüzleşmeye götürürler. Bu yüzleşmeyle de moral felsefenin tükenmez amacı olan, dünyayı iyi-eğilimli (*well-disposed*) insanlar için güvenli kılma çabasını uygun bir şekilde sınırlar, zorunlu bir ilave getirirler; yani kendine-yeter olmanın salt iyi haberleri peşinde koşan moral felsefenin maskesini indirir ve bize dünyanın gerçekte nasıl olduğunu gösterirler.

Williams’ın görüşlerinden güçlü bir şekilde etkilenen Nussbaum ise Williams gibi moral felsefe adına bazı sorunların var olduğunu kabul eder, onları kritik etmekten kaçmaz. Ancak kendisi talih ve moralite ilişkisine alternatif yollarla bakan, yükümlükler

⁴³ Bkz. Louden, R. B. (2007), “The Critique of the Morality System”, s. 110-111.

⁴⁴ Williams, B. (2006), *Ethics and The Limits of the Philosophy*, s. 196.

⁴⁵ Bkz. Louden, R. B. (2007), “The Critique of the Morality System”, s. 104-105, 3. dipnot.

⁴⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2009), “Bernard Williams: Tragedies, hope, justice”, s. 214.

arasındaki çatışmaları mümkün mertebe ortadan kaldıracak bir dünyaya dair uygun yollar da arar. Çünkü Nussbaum'un belirttiği üzere, yaşamda hiç de suçumuz olmayan, diğer insanlardan kaynaklanan korkular vardır ve bu korkulara dair bir şeyler yapılabilir, dahası yapılması gerekir.⁴⁷

İnsan yaşamının “korkular”ının, insan yaşamını acı verici kılan ve hüsrana uğratan olayların, iki farklı, ama yine de örtüşen, türde olduğu görünür. Bazıları gerçekten şans (*chance*) ve (ya) [*or/and*] zorunluluğun ürünleridir. Bir sürü doğal felakete (ilişkin) bütün süreçler ile birlikte ölümlülük durumu ve acıya tabi olma böylesi “korkular” olarak görünüyor. Bu “korkular” Williams’ın zihninde (*mind*) de ilk sırada görünüyor, oyunda en üstte olduğundan, bence gerçekten acıya ve nihai olarak ölüme tabi olmamız olgusu onun argümanının yüreğinde yatıyor. Öte yandan biri insana yönelik ıstırap hakkında düşündüğü zaman bu ıstırapın çoğunun insanlar tarafından çarpıtıldığını, ara sıra ilineksel olarak ya da cahillikle (Sophokles’in kahramanı Deianeira’da olduğu gibi) ancak sıklıkla suçlu bir şekilde – kasten, ya da işbirliği yaparak ya da umursamayarak – edimde bulunduğunu görecektir. Savaşlar, faili meçhul cinayetler, ihanetler, politik kabarışlar/çalkantılar (*upheavals*), tragedyalarda yaygın olan tüm bu olaylar, insani aktörlere sahip görünmektedir. Dolayısıyla bu olayların durdurulması ya da asgariye indirilmesi en azından ilkesel olarak olası görünür. Holocaust hakkında düşünmek ve ‘bir daha asla’ demek budalalık değildir.⁴⁸ The condition of mortality and subjection to pain, as well as the (related) operations of a whole host of natural disasters seem to be such “horrors.”

Nussbaum, realitede ve bugünün dünyasında korku türleri arasında ayırım yapmanın hiç kolay olmadığını, insanın deneyimlediği aktüel korkuların birçoğunun ya şans ya zorunluluk ile kötü davranışların öğelerini içerdiğini düşünür. Bu korkulardan kimileri, örneğin depremle ilgili asimetrik korku farklılıkları, üzerinde durmamızı gerektirecek denli büyüktür. Zengin bir Amerikan şehrinde depremden sonra neredeyse hiç bir bina zarar görmezken (eğer dayanaklı değillerse, bu birinin hatasıdır ve hatayı yasal cezalandırmalar takip edecektir) aynı deprem gelişmekte olan fakir ülkelerde büyük kayıplara neden olabilmektedir. Nussbaum bu gibi kötü davranış ile ilgili olmayan sorunlar karşısında bizlerin San Francisco ile Ahmedabad arasındaki asimetriyi sorun edebilmemiz gerektiğini, Kaliforniya’nın refahı artarken Gucerat’ta doğanların ne denli korkulara maruz kalabildiğini dert edinebilmemiz, düşünebilmemiz gerektiğini belirtir. Çünkü Nussbaum’un haklı bir şekilde belirttiği gibi, Amerika’da insanlar pahalı kayak tatilleri yaparken, sayısız zorunlu olmayan lükslerin keyfini çıkarırken, Gucerat’taki insanlar ise felaketler karşısında kendilerini koruyacak kaynak bile bulamamaktadırlar. Yine Afrika’da insanlar HIV/AIDS yüzünden ölürken, ilaç şirketleri ve zengin milletler

⁴⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2009), “Bernard Williams: Tragedies, hope, justice”, s. 216-218.

⁴⁸ Nussbaum, M. C. (2009), “Bernard Williams: Tragedies, hope, justice”, s. 218.

ise makul maliyette yaşam-kurtaran tedaviler ve uygun sağlık altyapıları geliştirme konusunda isteksiz davranmaktadırlar. Bu tür isteksizlikler sonucunda “ölüm koşulları” sabit olmasa da yaşam süresi ülkeler arasında çok ciddi farklılık gösterebilmektedir, örneğin yaşam süresi A.B.D.’de 79 iken Sierra Leone’de ise 34’lerdedir.⁴⁹ “Dolayısıyla ölüm var ölüm var. Ve kesinlikle adaletle ilgilenen insanların dünyanın diğer ucundaki yaşamları, erken bir çağda şans ve zorunluluk nedeniyle daha az biçimi bozulmuş kılmak için yapabilecekleri birçok şey vardır.”⁵⁰

Sonuç olarak, çalışma konumuz kapsamında Nussbaum’un nasıl bir dünya tahayyül ettiğini göstermeye çalışacağız. Öncelikle sosyal bilimlere ve uluslararası ilişkilere de kayan bütün eserlerinin temelinde duran, en tözsel çalışması olan ve adını duyurduğu *The Fragility of Goodness*’ı sıkı bir şekilde takip edeceğiz. İyi yaşam ve talih ilişkisine dair çağdaş ilk çalışmalardan biri olan, aynı zamanda takibi çok zor olan bu eseri çalışmamızın ilk üç bölümünde ele alacağız. Yani öncelikli olarak Nussbaum’un tarihsel bir düzen içerisinde tartışmaya giriştiği tragedyaları; Aiskhulos, Sophokles ve Euripides’i göreceğiz. Söz konusu tragedyaya yazarlarının olumsuzluğa, şansa, bahta, talihe biçtiği rollere ve bu güçlerin yaşamlarımız ve moral olan üzerindeki hükmüne tanık olacağız. İnsanların talihin hükmü altındaki çatışma durumlarında ne denli sorumsuz, basiretsiz, intikamcı olabileceklerini deneyimleyeceğiz. Ancak felsefe metinleri olmayan, dolayısıyla anlatısal bir çizgide ilerleyen Nussbaum’un tragedyaya okumasında gözden kaçırmamamız gereken husus, tragedyaların talihin mutlak hükmü altında yaşam süremeyeceğimizi vurgulaması, insana uygun bir kendine-yeter yaşama da yönelmesidir.

⁴⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2009), “Bernard Williams: Tragedies, hope, justice”, s. 218-219. Oysa Nussbaum’a göre Williams, Hegel’in tarihsel ilerleme açıklamasını reddetme konusundaki sertliği (*brusque*) nedeniyle, daha ılımlı bir ilerleme fikri ile işbirliği yapacak açıklamaları düşünmez; bu konuda hiçbir duraksama göstermez. Nussbaum özellikle Williams’ın tarihte moral ilerleme fikri, idesi ile ilgili olarak Kant’ı çok çabuk ıskartaya çıkarttığını (*dismiss*) düşünür; çünkü ona göre Kant zamanla moral olarak daha iyi olacağımızı, yavaş adımlarla iğrenç moral hatalardan kaçmayı öğreneceğimizi düşünmeye meyilli görüşlere de sahiptir. Ayrıca Nussbaum’un belirttiği üzere, kötü davranışların belli formları; erkekler kadınlar üzerinde pervasız ve düşüncesiz bir şekilde hüküm sürmüşken ve hâlâ sürmekte iken erkeklerin davranışlarına dair geniş bir kamusal argümanın varlığı, Kant’ın vurguladığı gibi sürmekte olan şeyleri değiştirebilir. Bugünün dünyasında bu tarz erkek davranışlarının kötücül (*malicious*) nitelendirilmesi, hor görülmesi, yine engellilere karşı kötü davranan insanlarla ilgili aynı şeylerin düşünülmesi ve bir şeyler yapılması çok büyük bir gelişme/ilerlemedir (*progress*). Bkz. Nussbaum, M. C. (2009), “Bernard Williams: Tragedies, hope, justice”, s. 215. Bir bakıma Williams MacIntyre’in nitelendirmesiyle bir gerilla mücadelesi verircesine modern moral felsefeye saldırır. Bkz. MacIntyre, A. (1983), “The Magic in the Pronoun ‘My’”, *Ethics*, Vol. 94, No. 1, s. 113-125.

⁵⁰ Nussbaum, M. C. (2009), “Bernard Williams: Tragedies, hope, justice”, s. 219.

Örneğin çatışmalar içerisinde Agamemnon bir şekilde suçtan kaçamayacak bir dilemma ile yüz yüze gelse dahi suçlanacak, Kreon ve Antigone'nin basiretsizliği açığa çıkarılacaktır. Talihin müdahil olacağı olumsal alandaki çatışmalar karşısında duygusal tepkilerin ensekliliğine ve duyarlılığına, dar olmayan bir pratik düşünüp taşınma vizyonunun önemine dikkat edilecektir. Yine talihin tam hükmü altında yaşamak istemeyecek bir şekilde intikam peşinde koşan Hekabe'nin yanlışlarına işaret edilecektir.

Sonrasında, yine Nussbaum rehberliğinde, Platon'un orta dönem dört diyalogunu, *Devlet*, *Protagoras*, *Sempozium* ve *Phaidros*'u ele alacağız. Platon'un bu diyaloglarda talih ile nasıl radikal bir hesaplaşmaya giriştiğini, insan yaşamını talihin hükmünden korumak için nasıl bir radikal yol izlediğini göreceğiz. *Protagoras*'ta özel olarak pratik akıl yürütme *tekhnē*si üzerinde duracağız. *Tekhnē* ile bireysel değerleri nasıl durağan hale getirmeye çalıştığını, bağlılıklarımızın doğasını nasıl yeniden şekillendirmeye giriştiğini, düzensizliğimizin içsel kaynağı kabul edilen tutkuları nasıl dönüştürmek istediğini göreceğiz. *Devlet*'e geldiğimizde ise Platon'un *Protagoras*'taki fikirlerini geliştirdiğini, değişen etkinlikleri ve nesneleri içsel değerden yoksun bırakan bir temaşa yaşamı peşinde olduğunu serimleyeceğiz. *Sempozium*'da ise Platon'un talih karşısında iyi bir yaşam sürebilmek için kişisel sevgiyi/aşkı (*love*) nasıl ele aldığını irdelleyeceğiz. *Phaidros* ile birlikte, Platon'un önceki üç diyalogundan farklı bir çizgide ilerlediğini, aşkı/sevgiyi iyi bir yaşam için ne denli değerli gördüğünü, tutkulara iyi yaşam içerisinde ne denli pozitif bir değer yüklediğini açık kılacağız.

Çalışmamızın üçüncü bölümüne geldiğimizde, Nussbaum ile birlikte Aristoteles'in iyi yaşam ve talih ilişkisini nasıl tragedyaların ruhuna sahip çıkan ve Platon'un *Phaidros*'taki açıklamalarını geliştiren bir çizgide ele aldığını göreceğiz. Nussbaum'a göre Aristoteles, Platon'un insanî iyi yaşama yönelik resmini revize etmekte, radikal bir yaşam koruyucusu olan Platonik felsefe konsepsiyonunu eleştirmekte, onun açıklamalarını kritik ederek tragedyaların iç görülerine, tinine bağlanan bir gelenek içerisinde hareket etmektedir. Bu nedenle de Nussbaum "Platon'dan sonra tragedyaların Aristoteles'e ihtiyacı olduğunu" düşünmektedir.⁵¹ Nussbaum, Aristoteles'in tragedyalara yaklaşan okumasını, yani Aristoteles'in talih meselesini Platon'a değil tragedyaların

⁵¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 393.

ruhuna geri dönecek bir şekilde ele almasını; Aristoteles'in metodolojisi, hayvanların hareketleri ve pratik bilgelik (*phronēsis*) ile ilgili tespitleri üzerinden göstermeye çalışır. Aristoteles'e ayırdığımız üçüncü bölümde, Nussbaum'un nasıl bir Aristoteles okuması yaptığını görme fırsatı bulacağız.

Çalışmamızın en son bölümü olacak dördüncü bölümde, Nussbaum'un diğer eserleri ile birlikte, özellikle en son eseri *Political Emotions* ve bu çalışmayı önceleyen *Upheavals of Thought* üzerinden onun iyi yaşam ve talih ilişkisini nasıl yürüttüğünü göreceğiz. Örneğin Nussbaum'un doğrudan talih ile ilgili olarak ele aldığı Aristoteles'teki merhamet/acıma (*eleos*) duygusunu nasıl işlediğini değerlendireceğiz. Nussbaum'un talih karşısında, kendi kontrolümüzde olmayan şeylerle ilgili nasıl bir iyi yaşam tahayyül ettiğini ortaya koyacağız. Bu bölümde Nussbaum ile ilgili olarak göreceğimiz şey, onun Aristoteles gibi etikten politikaya geçerek artık politik bir zeminde tartışmaları devam ettiriyor olmasıdır. Çünkü kendisi cinsiyet ayrımcılığı, yoksulluk vs. gibi global gördüğü kimi real politik sorunları dert edinmiş ve bu sorunları felsefe içerisinde tartışmaya başlamıştır. Kendisi, bu tartışmalar içerisinde sorunlara dair çözüm önerilerini politik bir liberalizm zemininde aramış; örneğin talihe dayalı durumlar karşısında savunmasızlıklarımıza odaklanan, kapasitelerimize dikkat eden bir liberal politik konsensüs üzerinde durmuştur.

Şimdi tüm bu adımları ayrıntılı bir şekilde takip etmeye başlayabiliriz.

I. KISIM

M. NUSSBAUM'UN TRAGEDYA OKUMASINDA İYİ YAŞAM VE TALİH

I.1. Aiskhūlos'ta Moral Mesuliyet

Nussbaum, *The Fragility of Goodness*'taki tragedyalarla ilgili değerlendirmelerine Aiskhūlos (M.Ö. 525-456) ile başlar.⁵² Tragedyaların babası kabul edilen Aiskhūlos'un iki oyunu, *Agamemnon* ve *Thebai'ye Karşı Yediler* üzerinden tragedyaların moral teori için yol gösterici olabileceğini düşünür. Örneğin aşırı rasyonalite ve kendine-yeterlilik peşinde koşan modern moralitenin gösteremediği bir şeyi; bizlerin olumsuzluklara, *tukhē*ye maruz kalabileceğimizi, hayatın mutlak sahibi olamayacağımızı, gücümüzün sınırlarını gösterir. Tragedyalar insanın bu sınırlarını hissetmesi için soylu kişilerin, kralların bile talihin hükmü altında ne denli aşağılık, soysuz şeyler yapabileceğini konu edinir. Kahramanların başına gelen trajik durumlar üzerinden moral iyiliğin ne denli 'kırılgan' olabileceğini, pratik çatışmalar içerisinde mesul biri olarak karar vermenin aslında ne denli zor olabileceğini bize fark ettirir.⁵³ *Agamemnon* ve *Eteokles*'te göreceğimiz şeyler bunlar olacaktır. Onlar etik sınırlar içerisinde mesul olmanın zorlu patikalarında yol alırken insanî sınırlılıklarımız içerisinde nasıl davranmamız gerektiğine işaret ederler.

I.1.1. Agamemnon'un Suçu

Aiskhūlos'un *Agamemnon* oyunu temel olarak Truvayı fethetmek için sefere çıkan Kral Agamemnon'un yaşayacağı zorlukları ele alır. Agamemnon için bu zorlukların en başa belası, onu yazgısına götürecek olan moral bir dillemdir. Agamemnon'un kucağına düşeceği bu dilemma adım adım şöyle gelişir: Truva Prensi Paris barış görüşmesi için gittiği Akhalar'ın kralının karısına göz koymuş, en kutsal geleneklerden biri olan misafirperverlik mesuliyetini ihlal etmiştir.⁵⁴ Tanrıların en kudretlisi olan Zeus, Paris'in işlediği bu suç üzerine Kral Agamemnon'a Truva'ya sefer düzenlemesini, Truva'yı istila etmesini emretmiştir. Bu emir üzerine derhal sefere çıkan Agamemnon, sefer sırasında hiç beklemediği bir olayla karşılaşmış, sefer için gerekli rüzgârın

⁵² Burada ele alamayacağımız Aiskhūlos'un oyunlarının özetleri ve bibliyografik bilgiler için bkz. Latacz, J. (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, (çev. Y. Onay), İstanbul: Mitos Boyut Yay.

⁵³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 29-30.

⁵⁴ Bkz. Hünler, S. Z. (2004), "Sorumluluğun Ecdadı", s. 46.

birdenbire kesilmesiyle denizin ortasında kalakalmıştır. Bunun üzerine ne yapacağını bilemeyen Agamemnon, afallamış bir halde hemen kahin Khalkas’a danışmış, ne yapması gerektiğini, bu durumun neye işaret ettiğini sormuştur. Ancak kahin Agamemnon’a hiç de iyi bir haber vermemiş, Truvalılara baştan beri sempati besleyen Artemis’in rüzgarı kestiğini ve sefer için gerekli rüzgarı tekrardan başlatmasının bedeli olarak kızı İphigenia’yı kurban etmesini istediğini bildirmiştir. Öte yandan kahin tarafından krala iletilen bu istek de kesin bir şart formunda dayatılmamış, yani “kızını kurban et” denmemiş, sadece “rüzgarları istiyorsan bedelini çocuğunun kanıyla ödemen gerekir” denmiştir. Dolayısıyla Agamemnon cahillik ve fiziksel zorlama olmaksızın bir seçim ile yüz yüze kalır. Nussbaum’un da belirttiği gibi, aslında Agamemnon hiçbir biçimde suçtan kurtulamayacağı bir dilemma ile karşı karşıyadır.⁵⁵ Çünkü sefere devam etmediği takdirde tanrıların emrini yerine getirmemiş olacak, sefere devam ettiğinde ise güzeller güzeli kızını, evladını öldürmüş olacaktır.

Şimdi hemen şunu merak edebiliriz: Bu dilemma içerisindeki Agamemnon suçlu olmayabilir mi? Şayet tanrılar Agamemnon’a bu emri verdiyse Agamemnon’un kızını kurban etmesi suçsuz görülemez mi? Açıkçası bu soruların cevabı hem Koro hem de Nussbaum için hayır olacaktır. Her ikisi de Agamemnon’u davranışlarına, kararlarına bakarak suçlu bulacaktır. Bir anlamda Herakleitos’un belirttiği gibi Agamemnon’un karakteri onun yazgısını belirleyecektir. Yani Grek kültüründe birinin yazgısının Zeus tarafından,⁵⁶ Moiralar,⁵⁷ Eğiriciler (*Spinners/Clothes*) tarafından ölümünden doğumuna

⁵⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 34-35.

⁵⁶ Harika bir okuma yapan ama Nussbaum’un okuma çizgisinden çok farklı olduğu için tartışmasına giremeyeceğimiz Jones, dışsal belirlenimlere, Zeus’a, ilahi güçlere gönderimle, suçun ve cezanın hiçbir şekilde yerde kalamayacağına yapılan vurguyla, babasının suçu nedeniyle Agamemnon’un yazgısının önceden belli olduğuna dikkat ederek önemli bir tartışma yürütür. Çünkü Agamemnon’un babası Atreus Argos tahtı nedeniyle tartıştığı kardeşi Thyestes’e tuzak kurmuş ve ona çocukların etini yedirmiştir. Atreus’un lanetlenmesine neden olan işlediği bu suç Agamemnon’u da bağlayacaktır. Bkz. Jones, H. L. (1971), *Justice of Zeus*, s. 79-91. Ancak Nussbaum, oyunda Agamemnon’un bu yazgısını tartışma konusu yapmaz, onun üzerinde durduğu temel mesele; yaşamın deneyimlerine tanıdık olan, Agamemnon’un yükümlülükler arasındaki çatışma içerisinde yeterince mesul biri olarak davranmamasıdır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 34 v.d.

⁵⁷ Thomson’dan yardımla söylersek Greklerde *moiralar* (*merōs* ve *maros* ile ilişkili bir kelime) kader tanrıcaları, kısım anlamındaki *lakchos* sözcüğüyle ilişkili de olduğundan, “dağıtımlar”, “hisseler” anlamına gelirdi. Örneğin Kronos’un oğullarının dünyayı üç *moiraya* böldüğü söylenir ve bu bölümlemede Zeus kara ve deniz *moirasını* almıştır (s. 54-55). Ve eski zamanlarda toprak, ganimet, yiyecek eşit bir *moiraya* göre paylaşıldı (s. 57) ve bu dağıtımda yöntem olarak kura çekimi kullanılırdı. Ancak özel mülkiyetin büyümesiyle birlikte kuranın kullanımı kısıtlanarak işlev bölüşümü de uygulandı. Atlas’ın *moirası* gökleri yukarda tutmak, Nympha’nın *moirası* ölümlüleri ilk gençliklerinde korumak, Apollon’un müzik ve dans,

kadar örüldüğü söylene de Agamemnon'un yazgısını (*fate/moira/aisia*) belirleyen kendi karakteri olacaktır. Çünkü Agamemnon babası Atreus gibi toplumsal değerlere karşı aşırılıklar göstererek bir babaya yakışmayacak gözükaralık içerisinde hareket etmekte,⁵⁸ *hūbris*'in antitezi olan *dikē*ye uzak düşecek aşırılıkları nedeniyle kör olmuş biri gibi davranmaktadır.⁵⁹

Hades'in ağlayış, feryat, Aphrodite'nin aşkı. *Moiraların* yaptığı bu işlevsel paylaşım nedeniyle Athena dokuma tezgahında çalışırken yakalanan Aphrodite'i Zeus'a şikayet eder. Yine Aiskhūlos'ta Eriniler Apollon'u, *Moiraların* doğuştan onlara bağısladığı *lakhsos*ı çaldığını söyleyerek suçlarlar (s. 69-70). Hatta Thomson'a göre klanlar bile bu işleve göre bir silsileyle karşımıza çıkmıştır. Örneğin Asklepios oğulları hekimler tanrısı Asklepios'tan geldiklerini, İamid'ler biliciler tanrısı Apollon'dan, Koerykes'ler haber tanrısı Hermes'ten geldiklerini iddia ediyordular (s. 61).

Daha sonra ise *Moiralar* birer iplik bükücü – Klotho, Antropos ve Lakheis olarak karşımıza çıkar. Üç *moiradan* en eskisi olan Klotho ip bükmenin, Antropos eğrilmiş yaşamı ikiye ayıran makasın tanrıçası, Lakheis ise bölüştürme tanrıçasıdır (s. 62-63). Thomson'un çok ilginç bir şekilde belirttiği gibi doğduktan sonra kundaklamalar, kıyafetler, dövmeler, takılar kişinin kabiledaki payını doğumdan başlayarak işaretliyor, adlandırılıyordu (s. 64-65). Daha sonra ise *moira* ile klan arasındaki bağ *daimon* ile kuruldu yani her insanın doğumundan itibaren yaşamın bütün çetin olaylarını saptayan koruyucu ruhla. İşte *daimonun* *moiralar* ile aynı olduğu bu birliktelikte, hem klanın *daimonu* (bir yemek anlamına gelen *dais* ile parça anlamına gelen *dasmos* ile akraba) veya *moirası* hem de bireysel *daimon* ve *moira* söz konusudur. Bu kullanımlar içerisinde artık "birinin şansını denemesi" "onun *moirasını* araştırmak", "*daimonunu* sınavdan geçirmek" anlamına gelir (s. 65-66).

Ancak Thomson'a göre *Moiralar* sadece doğumla değil de yeniden doğmak, evlilik ve ölümle de ilgiliydiler. Örneğin birinin ölüm haberi yayıldıktan sonra ülkesine dönerse topluma kabulü adına yeniden bir doğum töreni yapılırdı. Evlilik yeni bir *daimondu*. Böylece doğum, evlatlığa kabul, erginleme, evlenme ve ölümden *moiraların* bir payı vardı (s. 67). Aiskhūlos başlangıçta dünyanın üçlü *Moiralar* ve unutmayan Eriniler tarafından yönetildiğini iddia ediyordu. Homerös sonrası dönemde artık *moira* *Dikē* ya da adalet ile yer değiştirmiş, örneğin oğulları tarafından dövülen anne ve babalar *Dikē*'ye, Erinilere haykırmıştır. *Moira* ve *Dikē* insanların toplumsal yerleşik paylarının ya da sınırlarının aşılması durumunda ne yapılacağına karar verecek, Eriniler ise bu kararları yerine getirecektir (s. 69-70). İşte bu güçler, iğ ile ipliğimizi ören *moiralar*, karşısında Zeus dahi bir şey yapamayacaktır (s. 70). Bkz. Thomson, G. (2004), *Tragedyanın Kökeni: Aiskhylos ve Atina*, (çev.: M. H. Doğan), İstanbul: Payel Yay.

Thomson'un yanında, W. Desmond da bize önemli bilgiler verir. O, *moira*, *moros*, *patmos*, *aisa*, *oitos*, *ker*, *he pepromene hemera*, *aisimon hemar*, *morsimon hemar* ve *to pepromenon* gibi terimlerle de ilgili olan bahtın (*fortune*), evreni yöneten genel kozmik bir güç olarak kabul edildiğini, her bir bireysel yaşamı yöneten belli bir form ve yapıda karşımıza çıktığını belirtir. Bu terimler içinde baht, kişi ve kişisel olmayan bir güç arasında muğlak bir biçimde gidip gelmekte ve genellikle üç yaşlı kadın ile kişileştirilmektedir. Desmond bu üç yaşlı kadının Klotholar veya iplik eğiren kadınlar (*spinsters*) olduğunu ve her birinin farklı bir görevinin bulunduğunu belirtir; *Klotho* yaşamın ipliğini eğiren, *Lakheis* ölçen ve *Atropos* ise kesendir. Onlara dair başka bir kişileştirmenin Hesiodos'ta da karşımıza çıktığını belirten Desmond, Hesiodos'un bu yaşlı kadınları Gecenin çocukları ve Ölümün kızkardeşleri veya Zeus ile *Themis*'in kızları ve Mevsimlerin (*Horae*) kızkardeşleri olarak tarif ettiğini söyler. Homeros ise, *Moira* ya da çoğul olan *Moirai*'dan bahsetmekte ama onların tanrıçalar mı, kişisel olmayan güçler mi oldukları veya her ikisi de olup olmadıkları açıkça ifade edilmemektedir. Dahası Zeus ile olan ilişkilerinde de bir açıklık yoktur (*Ilyada* II. 16.432-8, 8.68-74). Filozoflar ise, bahtı daha çok kişisel olmayan bir ilke olarak kabul etme eğilimindedirler. Örneğin Platon'un Er Miti'nde Sokrates üç *Moiria*'dan "Zorunluluğun Kızları" (*Daughters of Necessity*) olarak bahsetse de bu gerçek bir mit olmaktan ziyade alegori olarak kullanılır. Bkz. Desmond, W. (2008), *Cynics*, s. 167-168. Ayrıca bkz. Hünler, S. Z. (2004), "Sorumluluğun Ecdadı".

⁵⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 45.

⁵⁹ Bkz. Jones, H. L. (1971), *Justice of Zeus*, s. 84.

Oysa Agamemnon'un içinde bulunduğu dilemmayı düşündüğümüzde, iki ilahi emir ve sonuçları itibariyle ülkesini ve ailesini ilgilendiren bir durumda kızını feda etmek istemesinde şaşılacak bir şey yoktur. Ayrıca Agamemnon'un kızını feda etmek istemesine hak vereceğimiz şu hususlar da vardır: gemilerin hareket etmediğini göz önüne aldığımızda, kızı İphigenia da dâhil hemen herkes açlıktan ölme tehlikesiyle yüz yüze kalabilecek ve Agamemnon Artemis'in ve Zeus'un talebini yerine getirmemiş biri olarak hain/savaştan kaçan (*deserter/liponaus*)⁶⁰ ilan edilecektir. Bu gibi nedenlerden ötürü Koro bile İphigenia'nın öldürülmesini istemektedir.⁶¹ Ancak daha önce de belirttiğimiz üzere Koronun ve Nussbaum'un Agamemnon'u suçlu bulması; onun karşı karşıya kaldığı dilemma içerisinde kızı İphigenia'yı feda etme kararı değil, davranışlarında bir babaya uygun olmayan ani duygusal değişiklikler, aşırılıklar göstermiş olmasıdır. Vernant ve Naquet'in de belirttiği gibi Agamemnon tanrısal düzlemde haklı görünen bir seferde, tanrılara saygıdan çok kendi *hūbrisi* ile hareket etmiştir.⁶² Gerçekten de Kral Agamemnon ilk tepkisinde kızgın bir halde yas tutmakta, asasıyla yeri dövmekte, gözyaşlarını tutamamakta (203-204), iki yolun da hatasız olmadığını anlamış bir şekilde sitem etmektedir.

Evet, feci bir lanettir, itaatsizlik; ama sunağın hemen dibinde katledilmiş bir bakirenin kanının çeşmesinde bir babanın ellerini kirletmesi de fecidir, eğer kendi çocuğumu, evimin ziynetini parçalayacaksam. Kötü olmayan bunlardan hangisi? Müttefiklere olan görevimi başarılı bir şekilde yerine getirmeyip nasıl olur da bir hain olurum? (206-213)⁶³

⁶⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 35.

⁶¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 34.

⁶² Bkz. Vernant, J. P. & Naquet, P. V. (2012), *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, (çev.: S. Tamgüç & R. F. Çam), İstanbul: Kabalcı Yay., s. 76. Grek tragedyalarına dair okumaları otoriter olan bu iki düşünürün belirttiği gibi, Agamemnon 5. y.y.'a özgü dinsel söylemin yönlendirici olduğu Homerik toplumdan *polise* geçiş ile birlikte, insanî ve tanrısal düzlemler arasında geçişler gösteren biri olarak karşımıza çıkar. Bkz. Vernant, J. P. & Naquet, P. V. (2012), *Eski Yunan'da Mit ve Tragedya*, s. 76. Bu geçişler ile ilgili olarak yine bkz. Hünler, S. Z. (2004), "Sorumluluğun Ecdadı". Ayrıca Hünler'in ve Nussbaum'un da başvurduğu bir okuma için bkz. Adkins, A.W.H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press.

⁶³ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 35. Pasajın İngilizcesi: A heavy doom is disobedience, but heavy, too, if I shall rend my own child, the adornment of my house, polluting a father's hands with streams of slaughtered maiden's blood close by the altar. Which of these is without evils? How should I become a deserter, failing in my duty to the alliance? (206-213)

[Nussbaum'un aktardığı ve kullandığımız İngilizce klasik eserlerin pasajlarını, aksi belirtilmedikçe kendi çevirimizle vereceğiz. Çevirdiğimiz pasajların İngilizcesini de dipnot olarak düşeceğiz, gerekli ve faydalı olacağını gördüğümüz yerde, eserin Türkçe çevirisi mevcutsa ilgili pasajın Türkçe çevirisini de dipnota ekleyeceğiz.]

Gelgelelim Agamemnon bu sözlerden sonra sıradışı bir değişiklik göstererek kızgınlığından kurtulur, istekli ve tutkulu bir şekilde kızını feda etmek ister. Çünkü tanrının kuralına uymanın hak olduğu yerde bu kurala uymayı istemenin, kızını öldürme iştahı (*appetite/epithumein*) duymanın da hak olacağını düşünür.⁶⁴ Böylece başlangıçta her iki alternatifin hatalı davranışı barındırdığını kabul eden, “kötü olmayan bunlardan hangisi?” sorusuyla karamsarlığını ifade eden Agamemnon, çok hızlı bir şekilde “iyi bir şekilde gerçekleşsin her şey” iyimserliğine ulaşabilmiştir (139, 159).⁶⁵ Sanki daha iyi bir yolu seçerse her şey iyiye ulaşacakmış, doğru ve dindarca davranacakmış gibi hareket etmiştir.⁶⁶

Nussbaum bir baba olarak Agamemnon’un en azından şunu dile getirebilmesini ümit etmiştir: “Bu korkunç gidişat, ilahi zorunluluğun gerektirdiği bir şey; fakat acıyla ve sarsılarak bunu benimsiyorum.”⁶⁷ Agamemnon ise bu beklentiyi karşılamak bir yana şu sözleri sarf edebilen bir baba olacaktır:

Çünkü fazlasıyla ateşli bir tutkuyla (*orgai periorgōs epithumein*) rüzgârı alıkoyan kurbanı, bakirenin kanını arzulamam hak (*right*) ve kutsaldır (*holy/themis*). İyi bir şekilde olacağına varsın her şey.” (214-17).⁶⁸

Dolayısıyla “boyunduruğunu omuzladığında zorunluluğun altına girmiş” Agamemnon, Koronun da tepkisini çekecek büyük değişiklikler göstermiştir: “Dinsizce bir yön değişimiyle düşünceleri savrulmuş, kararını verdikten sonra fikrini değiştirmiş ve düşünceleri cüretkârlaşmış, sefil bir delilikle gözüpek davranmıştır.” (219-24). Kızının kurban edilecek kişi olma zorluğuna karşı gözünü karartarak (*etla/dare*) kızının yalvarış ve ağlayışlarını hiçe saymış, ona boğazlanacak bir kurban gibi davranmış (230), “bir keçi

⁶⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 36.

⁶⁵ Nussbaum Agamemnon’un içinde bulunduğu durumu İbrahim’in dağdaki durumuna benzetir. Çünkü iyi ve masum olan İbrahim de tıpkı Agamemnon gibi ya ilahi emire uyarak masum bir çocuğu öldürecek ya da emirlere uymayarak günah işleyecektir. Fakat tüm bu benzerliğe rağmen iki durum arasında ciddi bir farklılık da görür. Çünkü sevgi ve dinsel yükümlülük arasında gerilim yaşayan İbrahim korkmuş ve gönülsüz bir halde çocuğunu kurban etmiştir. Oysa Agamemnon başlangıçtaki kızgın duygu durumundan kurtulmuş hatta istekli ve işbirlikçi bir ruh haliyle kızını kurban etmiştir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 35.

⁶⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 35-36.

⁶⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 35.

⁶⁸ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 35. Pasajın İngilizcesi: For it is right and holy (*themis*) that I should desire with exceedingly impassioned passion (*orgai periorgōs epithumein*) the sacrifice staying the winds, the maiden's blood. May all turn out well (214-17).

gibi” (232) sunağın üstünde asılmasını emretmiştir.⁶⁹ Agamemnon’un kızına olan tüm bağılılıkları bir anda yitmiş, kızının asılma emrini verirken onu bir insan olarak hatırladığına dair tek emare de ağzının kapatılmasını istemek olmuştur. Çünkü böylece İphigenia kurban edilmek üzere iken evine yönelik ileride gerçekleşmesi muhtemel bedduaları edemeyecektir (235-7).

Ancak ağzı kapalı olan masum İphigenia, Koronun şu dizelerinde söyleyeceği şeyi yine söyleyecektir:

Yerde uzanan safran sarısı uzun elbisesiyle,
Kurban edenlerin her birine acıması bir bakış attı
bir resimdeki gibi dikkat çekici,
isimleri ile onlarla konuşmak isteyerek-
çünkü sıklıkla babasının sofalarında, erkekler için verilen zengin yemeklerde
şarkı söylemiş ve bakire, pür sesiyle
tanrı için yapılan üçüncü şarap merasiminde, sevgiyle onurlandırmıştı
sevgili babasına iyi talih dileyen şükran şarkısında (239-45).⁷⁰

Tüm bunlara tanık olan Koro, bu denli cüretkârlaşan Agamemnon’u şu ruh haliyle resmedecektir:

Helen uğruna orduyu komuta ettiğin zaman – bunu senden gizlemeyeceğim –
düşüncelerimizde uygun olmayacak bir şekilde, çok geçmeden ölecek insanlar için
“öfkesinde kasti bir gözükaralık” (*a willing boldness of temper/tharsos hekousion*)
besleyerek duygularını iyi yönetemeyecek biri olarak resmedildin (799-804).⁷¹

O halde Koro ve Nussbaum için gözle görülür olan gerçek, Agamemnon’un “duygularını iyi bir şekilde idare edememiş” olması, ölmekte olan insanlar adına kızını kurban ederken gösterdiği canavarsı cüretkârlık ve gözüpekliktir. Agamemnon dilemma karşısında karakterine şekil veren tutkuları ve eylemleri ile iyi bir sınav verememiş, eylemine eşlik eden tutkularından ötürü suçlu durumuna düşmüştür. Çünkü Koro ve Nussbaum için Agamemnon’un suçunun nedeni; eyleminden çok kızının yakarışlarını

⁶⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 36.

⁷⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 36-37. Pasajın İngilizcesi: Her saffron robes streaming to the ground/she shot each of the sacrificers with a pitiful arrow from her eye, standing out as in a picture, wanting to speak to them by name —/for often in her father's halls, at the rich feasts given for men, she had sung, and, virginal, with pure voice, at the third libation, had lovingly honored/her loving father's paeon of good fortune (239-45).

⁷¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 43. Pasajın İngilizcesi: At the time when you were leading the army forth for Helen's sake – I will not conceal it from you – you were drawn unharmoniously in my thoughts, as one who was not wielding well the helm of sense, nourishing a willing boldness of temper (*tharsos hekousion*) on behalf of men who were then dying (799-804).

dikkate almaması, hiç tartışmadan/kınamadan (*psegein*) kızını kurban etmesi, sefer karşısında kızının yaşamına ve sevgisine önem vermemesi, Zeus'un sefer emrini gönülden sahiplenmiş olmasıdır. Agamemnon çatışma yaşamaksızın bir insanı, dahası kızını öldürebilmiştir. Pratik çatışmalara ve inançlara dair pratik iddiaları asimile edecek bir patikada ilerlerken, salt gerçek zorunluluğu ortaya koymayı tercih ederek diğer iddiaları, değerleri dikkate almamıştır. Oysa Nussbaum'a göre savaş sırasında olsa bile bir insanın diğer bir insanı öldürmesi karşısında o insanın daha farklı beklentiler ve değerlendirmeler içerisinde olmasını bekleriz.⁷² Bir de kişi Kral Agamemnon gibi kızını feda etme zorluğu içerisinde ise ondan daha kompleks hisler (*feelings*) ve düşünüp taşınma becerileri göstermesini bekleriz. Belki de Agamemnon, Nussbaum'un da belirttiği gibi kızını cüretkârca feda ederken insanın ne tür kötülükler yapabileceğini, “insan yaşamında, seçimin zorlama ile sınırlandığı bir dünyada, yaşama özgün baskılar altında, bir el çabukluğu ile insanların, bir hayvan yerine insanı, bir insan yerine hayvanı ve sevilen biri yerine bir yabancıyı nasıl rahatlıkla koyduğunu” göstermiştir.⁷³

I.1.2. Eteokles'in Suçu

Agamemnon'a benzer bir suç, Aiskhülos'un diğer bir oyunu olan *Thebai'ye Karşı Yediler*'de Eteokles işleyecektir. Oyun genel olarak Kral Oidipus Thebai'yi terk ettikten sonra oğulları Eteokles ile Polüneikes arasındaki iktidar mücadelesini anlatır. Eteokles'in

⁷² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 32-33.

⁷³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 37-38. Nussbaum'un W. Burkert'e giderek vurguladığı gibi, Grek tragedyasında hayvanların kurban edilme seremonileri aslında toplumun kendi öldürücü olasılıklarına dair bir korkunun ve huşunun (*awe*) sonucudur. Bu seremoniler insan doğasında bulunan boğazlama/katletme (*slaughter*) olasılığını kurban edenin kendisinden uzak tutma işlevi görür. Özellikle kurban edenleri en kötü olasılıklardan, yani bir insanı acımasız ve merhametsiz bir şekilde boğazlamaktan uzak tutmak adına bir hayvanı insanlaştırarak onu öldürmeyle ilgili pişmanlık ve duygu çatışmaları gösterirler. Diğer bir deyişle; “...onların [kurban edenlerin] ritüel eylemleri, insanlıklarını ve aynı zamanda insan olmaktan kesilme korkularını açıkça belirtir. ‘İnsanın kurban edilmesi... korkunç bir olasılık olarak, her kurban edilmenin arkasında bir olasılık olarak durur.’ Tragedyaların işi; keçi-kurban edilme şarkısı, saklı tehditi gün ışığına çıkaran, tekrar eden bir şekilde, canavarca davranışta bulunma olasılığını, insan toplumundan saklı ve uzak tutan ritüelin işlevini sürdürmek ve güçlendirmektir.” Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 37-38. Nussbaum, İphigenia'nın kurban ediliş seremonisinin Burkert'in açıklamalarına uygun düştüğünü, söz konusu açıklamalarla örtüştüğünü belirtir. Çünkü ele alınan pasajlarda geçen birçok kelime, seyircilerin de iyi bir şekilde bildiği, kurban ritüeliyle ilgili teknik kelimelerdir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 37-38. Ayrıca tragedyalarda, kurban etmenin etkileyici bir değerlendirmesi için bkz. Eagleton, T. (2012), *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, (çev.: K. Tunca), İstanbul: Ayrıntı Yay.

trajik durumu şöyle gelişir: Babasından sonra Thebai şehrinin kralı olan Eteokles, erkek kardeşi Polüneikes ile ölümüne mücadele etmek zorunda kalır. Çünkü Polüneikes, babalarından sonra şehri sırayla yönetmek konusunda kardeşiyle anlaşmalarına rağmen kardeşi Eteokles'in sırayı kendisine bırakmaması üzerine yabancılardan oluşan bir orduyla Thebai'nin yedi kapısını, en iyi yedi askeriyle birlikte kuşatmıştır. Bu kuşatmada Eteokles kendisi dâhil en iyi dövüşen yedi askeriyle Polüneikes'in karşısına çıkar. Ancak kapılarda yaşanacak ölesiye savaşta trajik bir durum ortaya çıkar. İki kardeş, Eteokles ve Polüneikes, yedinci kapıda birbirlerine rast gelir.⁷⁴ Bu rastlaşma üzerine Eteokles hemen ailesinin üzerindeki lanete matem tutar, ağlar ve dövünür (653-5). Fakat bu matem uzun sürmez. Eteokles Kral Agamemnon gibi kısa sürede kendini toparlar, gözyaşı dökmenin hiç doğru olmadığını, kardeşinin adaletsiz şiddetine karşı yapılacak şeyin mertçe dövüşmek olduğunu düşünür ve haykırır:⁷⁵

Başka kimi yollamak daha adil (*endikōterōs*) olurdu? Lidere karşı lider, kardeşe karşı kardeş, düşmana (*foe*) karşı düşman; onun karşısına dikilmeliyim. Beni oklar ve taşlardan koruması için çabuk zırhlarımı getirin (673-6).⁷⁶

Eteokles, Agamemnon gibi bu gönüllülüğüyle birlikte sivil ve askeri zorunluluk ile kardeş olmanın yükümlüğü arasındaki gerilimden hemen kurtulur; kardeşiyle istekli, tutkulu bir ruh içerisinde mücadele eder. Ancak Eteokles'in vizyonu ve cevabındaki kusurlar, istekliliği, kötü tutkusu ve canavarca açlık arzusu anne de olan Thebaili kadınlar Korosunun gözünden kaçmaz.⁷⁷

Ey Oidipus'un oğlu, insanların gözdesi", "tutkuca (*passions/orgēn*) en kötü adlarla seslenilen bir kişiye benzeme." (677-8): "Neden bu kadar heveslisin, çocuk? Birkaç mızrak saplama-iştahına (*spear-craving*) dair düşün (*delusion/ata*) tinini doldurmasına izin verme, kendini onlardan uzaklaştı. Bu kötü tutkunun (*bad passion/kakou erōtos*) otoritesini başından sav (686-8)⁷⁸

Eteokles ise annelerin tüm bu yakarılarını görmezden gelircesine şu cevabı verir:

⁷⁴ Bkz. Latacz, J. (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, s. 117-119.

⁷⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 38.

⁷⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 38. Pasajın İngilizcesi: Who else would it be more just (*endikōterōs*) to send? Leader against leader, brother against brother, foe against foe, I shall stand against him. Bring me my greaves as quickly as possible, to shield me from the spears and stones.

⁷⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 38.

⁷⁸ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 38. Pasajın İngilizcesi: "O child of Oedipus, dearest of men", "do not become similar in passion (*orgēn*) to a person who is called by the worst names"; "Why are you so eager, child? Do not let some spear-craving delusion (*ata*) filling your spirit, bear you away. Cast out the authority of this bad passion (*kakou erōtos*)."

Durumun bir tanrı tarafından kontrol edildiği açık olduğundan çabucak gitmek uygundur (689-690). [Since it is clear that the situation is controlled by a god, it is appropriate to go quickly].⁷⁹

Eteokles'in bu istekliliğini gören kadınlar ise şunu söyleme ihtiyacı duyarlar:

Çok fazla yırtıcı olmak, akması gereken kanı akıtmayı, acı meyveler veren bir insanı öldürme başarısını teşvik eden bir arzudur (*desire/himeros*) (692-694). [Too ravenous is the desire (*himeros*) that goads you on to accomplish a man-killing that bears bitter fruit, shedding blood not to be shed].⁸⁰

Nussbaum'un belirttiği gibi öncesinde tüm iyi nedenlerine rağmen katil olma hissi taşıyan Eteokles, Koronun bu sözlerine karşı kardeşini öldürme istekliliğini sürdürür, yaptığı eylemi hiçbir şekilde reddetmemekte, hiç bir pişmanlık duymamaktadır. Eylemini reddetmek bir yana yaptığını desteklemek için aile bağlarını kendinden uzaklaştıran, sadece yurttaşlığa ve yöneticiliğe dikkat çeken bir anlatıya başvurur. Şehrin/*Polisin* en erken sakinleri ile ilgili bu anlatı, tüm Thebaililerin ekili filizlerden (*shoots*) ortaya çıktığıyla ilgilidir. Anlatıya göre yurttaşlar bitkiler gibidir: bedenleri genç filizlere benzemekte, Toprak (*Earth*) onların 'annesi' (*mother*) ve 'büyüteni' (*nurse*) olarak görülmektedir (12, 16 vd., 557). Yurt biyolojik bir babası olmayan anne, yurttaşlar ise annenin/yurdun çocukları; erkekler oğulları, kızlar filizleri kabul edilmektedir. Bu anlatıya başvuran Eteokles'in kardeşiyle cesurca dövüşmesi de ister istemez kendisinin ve yurttaşların annesini korumaktan başka bir şey değildir. Artık o, şu konuda kuşku duymaz: Savaş alanına gidip annesini, yani yurdunu düşmanın mızraklarından uzak tutmak adil bir istek ve çaba olacaktır (416).

Aslında Nussbaum'a göre Eteokles'in aile yerine şehir ilişkilerine önem veren tepkisi, iyi bir yönetici ve yurtsever olan her iyi erkek yurttaştan beklenen bir tepkidir. Çünkü her Atinalı erkek sivil politikada ve dinsel söylemde baskın olan bir yerlilik (*autochthony*) anlatısıyla büyümekte, yurttaşlar şehrin ya da şehir toprağının çocukları olarak adlandırılmakta, böylece aile bağları baskılanmaya çalışılarak ortak bir fayda olarak sivil fayda ve şehre sadakat oldukça önemli addedilmektedir.⁸¹

⁷⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 38.

⁸⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 39.

⁸¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 39-40.

Ancak Nussbaum’a göre şehirde sivil bağlara bu denli önem verilmesine rağmen aile bağları görmezden gelinmemiştir. Nussbaum, Aiskhūlos’un da oyunlarında yaşamsal önemde olan ve saygılı davranmayı gerektiren, yaşamı şekillendiren kimi değerlere sahip çıktığını ve bu değerlerin önemini bize göstermeyi istediğini belirtir.⁸²

Aiskhūlos, Kreon tarzından reddedişlerin, yurttaşların çatışan iddiaların gözyaşından nasıl kaçınacaklarına yardım edeceğini göstermektedir. Ve bu basitliğin maliyetinin çok yüksek olabileceğini öne sürer. Çünkü bu basitliğe, şehre dair yanlış bir algı, derin bir saygı borçlu olduğumuz sivil olmayan bağlara yönelik ciddi kimi hatalı tepkiler eşlik eder. Bu hataları Oidipus oğlu Eteokles’in kardeşini öldürme ilgili uğursuz kabuslarına bağlayarak (709-11) Aiskhūlos şunu bile öneriyor olabilir: uygun sivil-olmayan tepkileri ekip büyütmekte başarısız olmak, çoğu aile üyesinin yüreğinde pusuda bekleyen kötü tutkulara cesaret verecektir. O aynı zamanda bize uygun bir bilgiyi ekip büyütmenin şehir için olası olduğunu da gösterir; bunun nedeniyse Eteokles’in ölüm haberini getiren habercinin açık bir şekilde Koroya annelerinin büyüttüğü kızlar olarak hitap etmesidir (792). Kralın kurgularının ortadan kalktığı yerde aile bağlılıklarının derinliği fark edilebilir, aile-şehir çatışması olduğu haliyle görülebilir.⁸³

Koronun da oyunun sonuna doğru açığa çıkaracağı şey; değerler çoğulluğu örneğin aile-şehir çatışması içerisinde Eteokles’in göstermiş olduğu basitlik ve bu basitlikten kaynaklanan hatalar olacaktır. Çünkü Nussbaum’un belirttiği gibi, 5. y.y. Atina’sının soylu kahraman geçmişi ile demokratik Atina arasındaki gerginliklerin olduğu bir dönemde itidal (*moderation*), kendini-kontrol (*self-control*) ve refleksiyon fazlasıyla önemlidir. Eteokles ve Agamemnon’un sahip olamadığı şeyler de zaten bunlardır. Onlar duygularında ve kararlarında itidalli olamamış, suçlanmaya neden olacak aşırılıklar göstermişlerdir. Agamemnon aşırılıkları ve itidalden yoksunluğu ile kızı İphigenia’nın ağlayışlarını, safran sarısı elbisesi içinde ettiği dualarını, kızının tatlı sesini ve sevgi dolu varlığını hatırlamamıştır. Kızı hakkındaki sorulara hakiki cevaplar verebileceği tek yolu yani imgelemi, tutkuları ve hatıralarını bir kenara koymuştur.

Nussbaum bunu yapan Agamemnon’un aslında kızı İphigenia’yı kızı olarak dahi görmediğini düşünür. Çünkü görmüş olsaydı; hatanın kaçınılmaz olacağını, suçlamanın ya da yerginin önlenemez olacağını kabul ederek davranacak ve evladını öldürmenin yasını tutabilecekti.⁸⁴ Eteokles’e geldiğimizde, şayet abisi Polüneikes ile büyümenin ne anlama geldiğini, onunla sadece doğumu, serveti ve gücü değil tohumlarını ekmiş olan

⁸² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 40.

⁸³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 40.

⁸⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 41-43.

(152-3) babalarını öldürmenin ağır yükünü paylaşmış olduğunu görebilseydi, daha farklı tepkiler verebilecekti.⁸⁵ Fakat Nussbaum ve Koro için her iki kralın karakteri bunları görmeye izin vermeyecek niteliktedir. Çünkü onlara göre,

...kendini böyle bir durumda bulan iyi karakterde biri, her şeyden önce şeyleri olduğu gibi görecektir. Şayet iyi bir karakterdeyse, çatışan durumu karakterine karşı eyleme zorlayan bir durum olarak görmesini sağlayacak şekilde canlı bir imgelem ve kompleks tepkiler bütünü içerisinde tepkide bulunacaktır. Olay bu düşünceleri durdurmayacaktır.⁸⁶

Gelgelelim sağlıklı hiç bir şehir, telafisi mümkün olmayan, geri döndürülemez bir hasara sebep olan ölümleri cezasız bırakmak istemez. Agamemnon ve Eteokles her ne kadar koşullar içerisinde olası en iyi şeyi yapmış olsalar da yaptıkları öylesine kötüdür ki yaşamlarını hiçbir şey yapmamış gibi sürdüremezler. Bu nedenle *Yediler* Korosu, özellikle savaşta olağan bir öldürme ile kendi ailesinden birini öldürme arasındaki ayrımı görmezden gelmemiş ve bu kirliliğin hiçbir zaman eskimeyeceğini belirtmiştir. Nussbaum'a göre *Agamemnon* Korosu da bu ayrımları vurgulamış, ekonomik kayıp ile yaşam kaybının bir olamayacağını belirtmiş, örneğin batmaktan kurtulmak için kargoyu gemiden atmak zorunda kalan bir tüccar ile gemisi batan birinin durumunun aynı olmayacağını söylemiştir (1007-17). Bu dikkatle hem *Agamemnon* hem de *Yediler* Korosu, zorunluluk altında telafisi mümkün olmayan bir eylemi gerçekleştiren kişinin, kralları olsa da (1018-21) cezalandırılmasını istemiştir. Zaten her iki kral da aileden birini öldürme suçunu işlerken suçlarına suç katacak bir şekilde davranmışlar, onlara hak vermeme konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmamışlardır.⁸⁷

Sonuç olarak Nussbaum, Aiskhülos'un iki oyunu üzerinden Koronun neden Agamemnon ve Eteokles'i suçladığını bize göstermeye çalışmış, kral olsalar dahi kişilerin cezasız kalamayacağı kusurları ele alarak bir nevi talihe dayalı durumlar altında bizlerin kendine-yeter olma arayışımıza dikkat çekmiştir. Çünkü Aiskhülos'un vurguladığı şekliyle, Agamemnon ve Eteokles suçtan kurtulamayacakları talihe dayalı durumlar altında en azından itidalli olmayı bilebilseydiler; ölenin yasını tutabilecek, bir dahaki sefere yaşanması muhtemel kimi çatışmaları derinlemesine görebilecek, telafisi mümkün bir suçu telafi etmek, suçun bedelini ödemek isteyebileceklerdi.

⁸⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 45- 47.

⁸⁶ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 42.

⁸⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 45-47.

İmdi Nussbaum'un trajik çatışmaların gündelik yaşamın olgusu olduğu kabulü içerisinde bu oyunlara gitmesi ve açığa çıkarmaya çalıştığı temel mesele şudur: Bizler kendi kontrolümüzde olmayan güçler nedeniyle moral yükümlülükler arasında çatışmalara düşebiliriz. Bu durumlarla ilgili çatışmalarda kendi gücümüzü görür ve bu yükümlülüklerin yaşamımızdaki değerini unutmazsak bir sonraki çatışmaları daha bilgece ele alabiliriz. Ayrıca kendi kontrolümüz dışındaki güçler karşısında, insana uygun bir kendine-yeterliliğin sınırlarını daha iyi görebilir, insanî bir kendine-yeterliliğin zeminini sarsacak aşırılıklarda bulunmayız. Örneğin toplumun faziletlerini, aile değerini bir başka değer için çiğneyip atmaz, yaptığımız edimlerin bu değerleri etkilediği noktada mesuliyetimizi olabildiğince iyi bir şekilde yerine getirmeye çalışırız. Agamemnon üzerinden söylersek; şayet evladının değerini, karısının ne hissedeceğini bilseydi, kızını öldürmek zorunda kaldıktan sonra onun yasını tutsaydı ve acısını hissetseydi, belki biz de onun durumunu anlamaya çalışabilir, onu suçlama konusunda daha temkinli olabilirdik. Fakat Agamemnon bunların hiç birini yapmaz, bugün bizlerin birçok çatışma karşısında kendimizi rahatlatmanın, başkalarını suçlamanın yollarını aramamız gibi Agamemnon da ilahi bir emrin rahatlığıyla ailevi yükümlülüklerini bir anda unutup, bu yükümlülükleri yok sayar.

Şimdi kontrol edemediğimiz talihin hükmü altındaki durumlar karşısında gerçekleştirebileceğimiz bu gibi zafiyetleri Sophokles'in *Antigone*'sinin kahramanları olan Kreon ve Antigone de gösterecektir.

I.2. Sophokles'in *Antigone*'sinde Pratik Akıl

Nussbaum, Aiskhülos'tan sonra Sophokles'in (M.Ö. 495-406) *Antigone*'sine gider ve oyunun iki kahramanı Kreon ve Antigone'nin suçlamaya neden olacak hatalarını değerlendirir. Nussbaum, senteze izin vermeyen değerler çatışması içerisinde kimi hayati hatalardan kaçabilmemiz için gerekli olan esnek ve duyarlı bir pratik akıl üzerinde durmakta, bu yolla da kendimize-yeter olmanın insani yollarını göstermeye devam etmektedir.

I.2.1. Kreon Açısından

Nussbaum, Sophokles'in *Antigone*'sinin özel olarak pratik bilgeliğin iyi yaşam içerisindeki rolünü, çatışmalar karşısında nasıl akıl yürüttüğümüzü ele aldığını düşünür. Örneğin “düşünüp taşınma”, “akıl yürütme”, “bilgi” ve “vizyon” kelimeleriyle dolu olan oyun şu soruyla başlar: “Do you know?” (Biliyor musun?) ve söz konusu soru üzerinden pratik kriz ve doğru görme biçimlerine yönelir. Sonrasında oyun “pratik bilgeliğin (*to phronein/practical wisdom*) insanın iyi yaşamının (*eudamonia*) (1348-9) en önemli kurucusu” olduğu değerlendirmesiyle son bulur.⁸⁸ Bu süreç oyunun ana kahramanlarından Antigone ve Kreon üzerinden izlenir. Çünkü her iki kahraman da bize insanın eşsiz bir şekilde ne denli *deinon*⁸⁹ yani acayip/tuhaf bir varlık olduğunu, olumsuzluğun ve talihin acı verici çatışmalardan kaçmak için değerleri ne denli kendi vizyonu içerisinde basitleştirebileceğini (*simplification*) gösterir.

Açıkçası Kreon'un hatası, pratik çatışma içerisinde bu basitleştirmeler ile ilerlemesi, değerleri düzleştirmesi olmuştur. Bu olay şöyle gelişir: Bahtsız Oidipus'un oğulları Eteokles ve Polüneikes taht savaşı sırasında ölmüş ve sonrasında dayıları Kreon tahta geçmiştir. Kreon ilk iş olarak kısmen yabancı kuvvetlerle şehri kuşatan yeğeni Polüneikes'i hain ilan etmiş, cesedinin gömülmemesini istemiştir. Çünkü Kreon'a göre yeğeni Polüneikes büyük bir suç işleyerek yurduna/vatanına saldırmış, yurduna ihanet etmiştir. Bu nedenle kendisi bir Yunanlı için olağandışı sayılan bir emri, yeğeninin gömülmemesi emrini vermiş ve cesedin çıplak, aşağılanmış, paralanmış bir halde ortada bırakılmasını istemiştir.⁹⁰ Ancak ölüyü gömmenin en büyük yükümlülüklerden biri olarak kabul edildiği bir yerde verdiği cezanın ağırlığını bilen Kreon, hiç kimse gömmesin diye

⁸⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 51-52.

⁸⁹ Nussbaum'un burada üzerinde durduğu, *deinon* bazı bakımlardan sıradışı/tuhaf/acayıptır (*strange*) de ve bu tuhaflık huşuya ilham verme kapasitesine içten bağlıdır. *Deinon* etimolojik olarak *deosla*, korkuyla, İngilizce “*fear*”, Fransızca *formidable* ile ilişkilidir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 52. *Deinon* bir yandan “korkunç”, “müthiş”, “dehşetli”, “feci”, “beter”, “yıldırıcı”, “ürkütücü” bir yandan da “hayranlık uyandırıcı”, “hayret verici”, “üstün” anlamlarını taşır. Dolayısıyla tüm bu anlamları içerisinde “heybetiyle korkunun eşlik ettiği hayranlık uyandıran” şeylere dair kullanılır. Bkz. Ricoeur, P. (2010), *Başkası Olarak Kendisi*, (çev.: H. Hünler), İstanbul: Doğu-Batı Yay., s. 247, çevirenin notu. Ayrıca Nussbaum, oyunun pratik aklın tuhaf maceralarıyla ilgili bir hikaye olduğuna dair ipuçlarından birini *deinon* kelimesinde bulabileceğimizi; hatta oyunu *deinon* soruşturması olarak görebileceğimizi söyler. Ona göre güzellik ve uyumsuzluk (*disharmony*), değer ve tehlikelere açık olma, fazilet/üstünlük (*excellence*) ve şaşkınlık arasındaki soruşturmada *deinon* merkezde yer alır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 52-53. Ayrıca bkz. Ricoeur, P. (2010), *Başkası Olarak Kendisi*, s. 247-248.

⁹⁰ Bkz. Butler, J. (2007), *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı: Antigone'nin İddiası*, (çev.: A. Ergenç), İstanbul: Kabalcı Yay., s. 19. Ayrıca bkz. Latacz, J. (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, s. 190.

yeğenin cesedinin başına iki bekçi dikmiş ve onu gömmeye girişenin sonunun ölüm olacağını ilan etmiştir. Nussbaum'un belirttiği gibi, Kreon aldığı bu kararda en ufak bir hata görmemekte, şehrin değerlerine karşı haksız bir edimde bulunduğunu düşünmemekte, aksine kendisi bu kararı verirken Koronun yaşlıları gibi rejime sadakat ile bağlı kaldığını, yaşlılar gibi sağlıklı akıl yürüttüğünü iddia etmektedir (169). Zaten ona göre bir insanın sahip olabileceği en önemli şey de pratik bilgelik ya da düşünüp taşınma fazileti (1050-1), en zarar verici şey ise bilgelikten yoksun olmaktır (1051).⁹¹

O halde bu noktada ilk olarak şunu bilmemiz gerekiyor: Kreon'a göre sağlıklı pratik akıl yürütme tam olarak ne anlama gelir? Kreon için bunun cevabı sağlıklı pratik akla sahip birinin, iyiyi ve fazileti belirleyen ve değerlere standardını veren tek değer şehirten geçtiğini bilmesidir. Çünkü kendisine göre iyi ve kötü, onurlu ve yüz kızartıcı/utanç verici (*shameful*), adil ve adaletsiz, dost ve düşman, dindarlık ve dinsizlik şehir ile belirlenir (181, 108-9, 212, 284, 288)⁹², şehre hizmetle şekillenir (*made/poiumetha*, 190); hatta ölümler arasında bile bu zıt kutupluluk geçerlidir (209-210). Dolayısıyla yurduna dair dostluğu kan bağlarından üstün gören (192) Kreon ve sağlıklı düşünenler için Polüneikes'i gömmek istemek, soylular (*khrēstoi*) ile kötüler (*kakoi*) eş görmek olacaktır (520).⁹³ Şu sözler Kreon'a aittir:

Bu toprakların düşmanına asla sevdiğim biri (*philon*) demeyeceğim... Ve herhangi bir *philos* ülkesinin toprağından daha önemli gören birine gelince onun yersiz yurtsuz olduğunu söylerim (187, 182).⁹⁴

... Bu benim akıl yürütmem (*reasoning*) – ve kötüler (*kakoi*) doğru/adil olandan (*endikōn*) daha fazla onuru (*timē*) hiçbir zaman benden alamayacak; fakat her kim bu şehre iyi duygular besliyorsa (*well-disposed*) yaşamında da ölümden de benim tarafımdan onurlandırılacak (*timēsetai*) (207-210).⁹⁵

Evet bu sözleri söyleyen Kreon, kendi sahiplendiği değerlerden en ufak şüphe duymaz. Tanrıların da yanında olduğunu düşünen Kreon'a göre yaptığını eleştiren oğlu Haimon

⁹¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 53-54.

⁹² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 54-60. Ayrıca bkz. Hünler, S. Z. (2004), "Sorumluluğun Ecdadı".

⁹³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 56.

⁹⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 57. Pasajın İngilizcesi: I will never call an enemy of this land a loved one of mine (*philon*)... And as for anyone who considers any *philos* to be more important than his own fatherland, I say that he is nowhere (187, 182).

⁹⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 56. Pasajın İngilizcesi: This is my reasoning – and never will the bad (*kakoi*) get more honor (*timē*) from me than the just (*endikōn*); but whoever is well-disposed to this city will have honor from me (*timēsetai*) alike in life and death (207-10).

dâhil diğerlerinin göremediği şey; “adil bir adamın şehrin nasıl yönetileceğini anlayarak bütünün saâdetini (*welfare*) gözeten biri olmasıdır” (662-9).⁹⁶ Kral Kreon’un bu tutumu oğlu Haimon ile geçen bir diyalogda şu şekilde karşımıza çıkar:

Kreon oğluna şu soruyu sorar:

Yönetici olarak görevime saygıda kusur ediyor olabilir miyim? (744). [Can I be making a mistake in respecting my office as ruler? (744)].⁹⁷

Oğlunun babasına yanıtı ise şu olur:

Evet, çünkü tanrıların onurlarını (*timas*) ayaklar altına aldığından saygıda (*ou sebei*) kusur ediyorsun (744). [Yes, for you are not giving respect (*ou sebei*) when you trample down the honors (*timas*) of the gods (744)].⁹⁸

Kreon ise oğlunun çatışma isteyen bu yanıtına karşı şu cevabı verir:

Düzeni bozana saygı göstermek (*sebein*) benim işim olabilir mi? (730). [Can it be my job to respect (*sebein*) the disorderly? (730)].⁹⁹

Nussbaum’a göre sağlıklı ve doğru düşünüp taşıdığından emin olan, bundan şüphe duymayan Kreon’un pratik dünyaya dair keskin ve hastalıklı revizyonu; aşk/sevgi ve dindarlık alanında daha açık görülebilir. Örneğin Kreon, sağlıklı bir erkeğin cinsel hazlar nedeniyle sivil görevlerini ihmal etmemesi gerektiğini salık vermekte (649), yurtsever birinin yurtsever olmayan, sivil mesuliyetleri anlamayacak bir kadını karısı olarak yatağına almaması gerektiğini söylemektedir (650-1). Bu inanç doğrultusunda Kreon, abisi Polüneikes’i gömmek isteyen, utanç verici (510) ve dinsizce bir iyilik peşinde koşan (514) Antigone’yi “zihni kapasitesi kıt” (732), kafasız (492, 561-2, 281) kötü (*kakē*), erotik olmayan olarak nitelendirmekte ve oğluna “hasta” (*sick*) inançları peşinde, “aklını bir kenara atmaması”nı, Antigone’nin peşinde koşmamasını öğütlemektedir (648-9).¹⁰⁰ Çünkü Kreon’a göre pratik bilgeliğe sahip bir erkeğin yapacağı şey, karısını basitçe yurttaşlığın devam ettiricisi olarak görmektir. Bu nedenle Kreon’un oğlundan da beklediği şey, Antigone gibi yurtsever olmayan birinin peşinde koşmak değil toprağı/şehri işleyecek, nesli devam ettirecek başkalarını bulmaktır (569). Nussbaum

⁹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 56-58.

⁹⁷ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 56.

⁹⁸ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 56.

⁹⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 56.

¹⁰⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 54-55, 57.

seyirci tarafından Atina evlilik anlaşmasının [yani “Meşru çocukların ekilmesi için kızımı sana veriyorum/I give you my daughter for the plowing of legitimate children]¹⁰¹ dili nedeniyle kolaylıkla anlaşılacağını söylediği bu imaj ile Kreon’un karısı dâhil tüm kadınları ekim yapılacak toprak olarak gördüğünü belirtir.¹⁰² Oysa Nussbaum’un vurguladığı üzere insan ilişkilerinin hiç biri bu denli basit biçimde karşımıza çıkmaz. Örneğin aşk/sevgi İsmene’nin Kreon’a cevaben söylediği gibi “kadının erkeğe tutturulduğu bir şey değildir” (570).¹⁰³

Kreon’un kadın ve aşk hakkındaki bu görüşleri yanında din olgusuna geldiğimizde ise şunu görürüz: Kreon şaşırtıcı bir biçimde sadece yurttaşların değil tanrıların da sağlıklı bir zihne sahip olması gerektiğini söylemektedir. Ona göre sağlıklı bir ruha ve hakiki bir göze sahip tanrılar; düşmanı sevilen biri, ortada bırakılan bir cesedi ise dinsizlik olarak görmeyecektir.

Tanrıların bu cesede dostane bir anlayış gösterdiklerini söylediğinde *katlanılmaz* bir şey söylüyorsun. Tapınaklarını ve mabetlerini, yani tam da onların yurtlarını yakmaya gelen ve yasalarını çarçur eden bu adamı sanki iyi bir şey yapmış gibi onurlandırıp gömmeye çalışmış olabilirler mi? Veya sen hiç tanrıları kötü insanları onurlandırırken gördün mü? Bu olamaz (280-90).¹⁰⁴

Nussbaum’un da belirttiği gibi Kreon bu tür açıklamaları ile dünyayı “düz” ve “düzleştirmek” [“*orthos/straight*” ve “*orthoō/to set straight*” (163, 167, 190, 403, 494; 636, 685, 706, 994)] (bunlar en çok kullandığı iki kelimedir de) ister.

...Şeylere (sonunda onları göreceği gibi) eğri büğrü (*crooked*) (1345) ya da ters yüz (1111) değil düz; akışkan (*fluid*) değil sabit (*fixed*) (169), çoğul değil tekil (705), ölçülemez değil ölçülebilir (387) bakmayı sever. Tüm değerleri tek bir sikke cinsinden ölçülebilir yapma yoluyla – etik meselelerde kar ve para basma imgelemeleriyle (*imagery*) zihnini meşgul eder – Kreon tekliğe (*singleness*), düzlüğe (*straightness*) ve bariz bir sabitliğe (*apparent stability*) erişir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 58.

¹⁰² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 61.

¹⁰³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 61.

¹⁰⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 58. Pasajın İngilizcesi: You say something *unbearable* when you say that the gods take kindly forethought for this corpse. Could it be that they tried to cover him out of exceeding honor as if he had done something good, this man who came to burn their temples and shrines, their very land, and to scatter their laws to the winds? Or do you see the gods honoring bad people? It cannot be.

¹⁰⁵ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 58.

Nussbaum, Kreon'un bu basitleştirici vizyonunu pekiştirmek için birçok açıklama yaptığını, örneğin politik retorik içerisinde yerleşmiş olan ve Atina milliyetçiliğinin basmakalıp sözü haline gelen şehrin bir gemi olduğu imajına başvurduğunu hatırlatır. Ancak Nussbaum'un belirttiği üzere klasik anlamda şehrin bir gemi olduğunu belirten ve o olmaksızın yurttaşların hiçbir şey yapamayacağını, bizlerin şehir ile diğer iyilerin peşinde koşacağımızı belirten bu imaj; derin bir motivasyona, insanların şansı (*chance*) ve doğayı alt etme (*subjugation*) isteğine işaret eder. Nussbaum'a göre Kreon'un yapmak istediği şey de zaten budur. Yani Kreon şehir-gemi imajının işaret ettiği dışsal tehlikelere, dalgalara, kuvvetli akıntılara karşı, kontrol edilemeyen doğanın vahşiliğini durdurmaya çalışan zeki (*intelligent*) imalatçılar (*makers*) gibi şehirde vuku bulacak çatışmaları ortadan kaldırmayı istemektedir. Bu amaçla da Kreon her değere standardı veren şehre endeksli yeni bir pratik etik rasyonaliteye gitmektedir.

Fakat Nussbaum bu gibi yerleşmiş imajlar üzerinden hareket eden Kreon'un, kendi görüşleri lehine kullandığı etik kavramları kabul etmemiz için bize hiçbir yeterli gerekçe vermediğini düşünür. Çünkü ona göre Kreon'un unuttuğu şey şudur: Bir araç/alet (*tool*) işlevine sahip gemi her ne kadar bazı iyileri elde etmek için gerekli olsa ve şehrin sağlığı, yaşam ve yolculuk yapanların sağlığı için zorunlu kabul edilse de geminin işlevi salt bu değildir. Yani geminin içinde yolculuk yapanların o gemide bulunmasının tek nedeni, geminin düz bir şekilde yoluna devam etmesi olamaz. Yolcuların başka yere ulaşması gibi salt geminin sağlığıyla açıklanamayacak amaçları da vardır.

Kreon'un tek amaca sahip değer konsepsiyonunu pekiştirmeye çalışan, gemi imajının en erken kullanıcılarından biri olan Theognis'te bile durum böyle değildir. Theognis gemi ile yolcuların bireysel amaçları arasındaki gerginliği reddetmemekte, aksine bu gerginliği tartışmaktadır (670-85). Örneğin Alkaios da şehir-gemi işlevinde, farklı değerleri potansiyel olarak çatışma halinde karşımıza çıkarmaktadır. Söz konusu gemi imajı gelişirken geçerli paradigma da gemi ile yolcuların amaçlarının birbirinden ayrılabilirliği olmuştur (6.13-14). Bu nedenle Nussbaum, Kreon'un gemi imajının tuhaf boşluklarla ilerlediğini ve bize şuna benzer bir şey söylemeye çalıştığını düşünür: Tüm dostlar; refahlarını tümüyle adadıkları tek bir organ üzerine, kalp sağlığı üzerine uzman

olmalıdır; çünkü bizler bir kalp olmadan yaşayamayız.¹⁰⁶ Nussbaum adına bu açıklamalarda bulunan Kreon ile ilgili söylenebilecek tek şey, onun şehir adını almayı hak etmeyen şehirde insanları evcilleştirmek peşinde koşmuş olmasıdır.¹⁰⁷ Kendisine göre Koronun böyle bir evcilleştirme peşinde koşan Kreon'u obsesif bir şekilde evcilleştiren (*taming*), parçalayan (*breaking*), cezalandıran (*pushing*) (473 vd., 348-52) kibirli bir hayvana benzetmesi (1350-2), oğlu Haimon'un ona "kimsenin olmadığı bir çölde, tek başına iyi yönetirdin." (739) demesi hiç de boşuna değildir.¹⁰⁸

Gelgelelim Kreon (adı yönetici/*ruler* anlamına gelir) oyunun sonunda artık tüm bu kusurlarını, hatalarını görecektir. Kreon oğulunu ve Koronun sözlerinin değerini, atı ve insanı bir tutmanın, insanı bir at gibi evcilleştirmekten bahsetmenin ne denli gerçeklikten uzak olduğunu (1353) öğrenecektir. İlk başta oğlu Haimon'un (adının anlamı kandır.) "baba senin oğlunum" (634) sözünün ağırlığını hissetmemiş olan Kreon, kahin Tiresias'ın uyarısından sonra oğluna olan sevgisinin gücünü görmeye başlayacaktır:

Şunu iyi anla; sen kendin kendi neslinden birinden, cesetler karşılığında bir ceset olarak vazgeçmeden önce güneşin daha pek çok deveren eden doğuş ve batışlarını tamamlamayacaksın (1064-5).¹⁰⁹

Bu andan sonra *deinon* olarak görünen, gücüyle huşu-uyandıran (*awe-inspiring*) (243,408, 690), kontrol eden Kreon, kendi kontrolünün ötesindeki şeylerle yüzleşmeye, kendini aşan kimi güçleri anlamaya başlar. Evet şu sözler ona aittir:

Bizzat kendim de bunu biliyorum (*egnōka*) ve aklımın (*phrenas/reason*) içinde sarsılıyorum. Boyun eğmek korkunç (*deinon/terrible*) fakat ruhumu harabeye çevirerek, ona karşı direnmek de korkunç (*deinon*) (1095-7).¹¹⁰

İyi düşünüp taşınma (*euboulia*) becerisinden de yoksun olan Kreon, artık sağlıklı zihne sahip 'erkekçe' açıklamalar yapmak yerine, açıklamalarını bir soruyla devam ettirecektir:

¹⁰⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 58-59.

¹⁰⁷ Belki Butler'ın Antigone okumasından yardım alarak şunu söylemek daha da doğru olacaktır; Kreon akrabalık ve din bağlarının şehir tanımıyla biçimde kabul edilmesini ister, yani bu değerleri şehre uyumlu kılmaya çalışır. Bkz. Butler, J. (2007), *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*.

¹⁰⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 61.

¹⁰⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 62. Pasajın İngilizcesi: Know well that you will not complete many more racing circuits of the sun, before you yourself will give up one from your own loins in exchange, a corpse for corpses (1064-5).

¹¹⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 62. Pasajın İngilizcesi: I myself know (*egnōka*) this too, and am shaken in my reason (*phrenas*). To yield is terrible (*deinon*). But to stand against him, striking my spirit with ruin, is also terrible (*deinon*) (1095-7).

“O halde ben ne yapacağım?” (1099). [What am I to do, then? (1099)]. Bu soruyla birlikte yapacağı ilk şey, tahmin edeceğimiz gibi, ailevi ve dinsel yasaları kabul etmek olur: “Maalesef yaşamın amacına dair yerleşik âdetlere/uzlaşılar (*nomous*) tutunmak en iyisi” (1113-14). [I’m afraid it is best to hold to the established conventions (*nomous*) to the end of life (1113-14).].¹¹¹ Bunun üzerine kendi eliyle Antigone’yi kurtarmak için oğlu Haimon ile birlikte hücre-mezara koşar. Ama olan olmuş, Antigone kendini asmıştır.¹¹² Bu olay üzerine Haimon önce babasını öldürmek ister. Ancak Kreon buna mani olunca Haimon acısından kendini öldürür. Kreon oğlunun ölümünden sonra kendi gücünün sınırlarını görür ve pratik akla yönelik eski görüşlerini yerden yere vuracak şekilde şunları söyler:

Ah benim gazezli akıl yürüten aklımın hataları, (*phrenōn dusphronōn hamartēmata*)
Boyun eğmeyen ve ölüm getiren.
Ah sen, katili ve öldürdüğü akrabasını seyreden.
Ah düşünüp taşınmalarım (*deliberations*) nasıl da yoksuldu (*impoverished/anolba*).
Ah oğul, gençtin, genç öldün.
Öldün, uzaklara gittin,
Senin kendinin değil, benim kötü düşünüp taşınmalarımdan dolayı (1261-9).¹¹³

Oğlunun ölümü yetmezmiş gibi karısı Eurydikē’nin (adı kapsamlı-adalet/*wide-justice* anlamına gelir) intiharı üzerine acısı iyice dağlanan Kreon, pratik bilgelikten ne denli yoksun olduğunu açıklamaya devam eder:

Bu suç beni aklayacak bir yolda hiçbir ölümlü adama yapışamaz. Ben, seni ben öldürdüm, mutsuzum – ben, tam olarak bunu söylüyorum (1317-20).[This blame can be fixed on no mortal man in a way that will acquit me. I, I killed you, unhappy that I am – I, I say it truly (1317-20)].¹¹⁴

Sonuç olarak Kreon, pratik bilgeliğin resminin tamamen değişmiş görüldüğü bu olaylar karşısında, her şeyin elleriyle eğilip büküldüğünü anlar (1344-45) ve Korodan şu sözleri işitir:

¹¹¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 62.

¹¹² Bkz. Latacz, J. (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, s. 190-191.

¹¹³ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 62. Pasajın İngilizcesi: O errors of my ill-reasoning reason (*phrenōn dusphronōn hamartēmata*)/unyielding and bringing death./O you, who look on the killer and the kin he killed./O how impoverished (*anolba*) my deliberations were./O son, you were young, you died young./You have died, you have gone away,/through my bad deliberations, not your own (1261-9).

¹¹⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 62.

Geç de olsa adaleti anlamış görünüyorsun” (1270). [You seem to have seen justice, though late (1270)]¹¹⁵

Kreon, tragedyanın da göstermek istediği bir şekilde değerler çeşitliliğini görmemesi, dahası bu çeşitliliği kabul etmek istememesi, talihi, şansı fethetmek istemesi neticesinde ciddi, geri döndürülemez zararlara yol açmıştır. Bizzat kendisi pratik akıl hakkında iddialarda bulunurken acılı değişimlerden kaçmak adına gündelik yaşamın ilgilerinden uzaklaşmış ve bir kraldan çok düşük, komik, hoyrat (*peasant*), korkak, kaba, egoist biri gibi davranmıştır. Böylece Kreon, Koronun kahramanları öven Od’unda belirttiği gibi bize insanın ne denli *deinon* olduğunu, heyecan verici ve harika olarak görünen insanın dünyayı kontrol etme ve onu basitleştirme hırsıyla (*ambition*) çok korkunç (*monstrous*) bir şeye dönüşebildiğini göstermiştir.¹¹⁶

I.2.2. Antigone Açısından

Pekala dayısı Kreon’un emrine rağmen abisini gömen Antigone bu çatışmada karşımıza nasıl çıkar? Antigone masum mudur yoksa o da Kreon gibi basit bir düşünüp taşınma, basit bir vizyonla mı hareket etmiştir? Nussbaum açıkçası böyle düşünür; Antigone’nin de dayısı Kreon gibi çatışmalı yükümlülükleri ortadan kaldırmaya çalıştığını, salt aile değerlerinin küçük dairesi içerisinde edimde bulunduğunu belirtir.¹¹⁷ Yani Antigone için bu dairenin içerisinde sevilen kişi olan dost, bu dairenin dışında ise aileden olmayan vardır ve manzara aile ile dışarıdakinin çatışması şeklindedir. Polüneikes bir dost olarak kabul edildiği için de onu gömmemek adaletsiz bir davranış olacaktır. Bu ayrımla hareket eden Antigone, ablası İsmene’ye endişeli bir şekilde seslenerek aile bilgisini vurgulamakta, “sevilen birilerinin” (*loved ones/philoi*) düşmanlar (*ekhtroi*) gibi cezalandırılmayacağını söylemektedir. Ancak Antigone bunu söylerken basit bir mantık içerisinde hareket etmektedir; savaşın tehlikelerinden hatta savaşın meydana gelmiş olmasından bihabermiş gibi davranmaktadır.

Nussbaum’a göre Antigone’nin basitleştirici bir vizyon içerisinde hareket etmesi, abisini gömme yükümlülüğünü yerine getirirken de ortaya çıkmaktadır. Antigone aile

¹¹⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 62.

¹¹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 53.

¹¹⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 63-64.

ilişkilerini duygusal bağılıktan, arzulardan uzak salt bir yükümlülük pratiği formunda ele almaktadır. Bu nedenle de konuşmasında hiçbir yakınlık duygusu, kişisel hatıra olmaksızın salt aile *phili*asına adanmışlık hali içerisinde, bu ilişkilerle ilgili hisleri (*feelings*) önemsemeden hareket etmektedir.¹¹⁸ Örneğin kendisine en yakın kişi olan ablası İsmene ile ilişkisi dahi mesafelidir; en endişeli anda, abisinin gömülmesi gerektiğini belirtirken şu soğuk sözlerle İsmene'ye seslenmektedir:

Ah aynı soydan, kardeşlerin başı İsmene, yaşarken Zeus'un bizim için gerçekleştirmediği, Oidipus tarafından yarıda bırakılan başka hiç bir kötülük var mı, biliyor musun? Herhangi bir şeyi idrak ediyor musun? Herhangi bir şey işittin mi? Yoksa düşmana ait kötülüklerin dostlarımıza karşı ilerlediği dikkatinden kaçmakta mı? (1-3, 9-10)¹¹⁹

Antigone'in ablasına yönelik bu soğukluğu, kendisini tutkuyla arzulayan ve seven, Koro tarafından *erōs* esiniyle haşır neşir kabul edilen Haimon (78) karşısında da ortaya çıkmaktadır. Antigone oyun boyunca Haimon'a sıcak tek bir kelime dahi etmemektedir.¹²⁰ Yani Nussbaum adına Antigone, salt bir yükümlülük formunda abisini gömmek, "ölüyü memnun etmek" (89) istemekte¹²¹ ve dayısı Kreon gibi *erōstan* yoksun bir şekilde karşımıza çıkmaktadır.

¹¹⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 64.

¹¹⁹ Akt. Nussbam, M. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 63. Pasajın İngilizcesi: O kindred, [*koinon* b.m.] own-sisterly head of [*autodelphon* b.m.] Ismene, do you know that there is not one of the evils left by Oedipus that Zeus does not fulfill for us while we live?... Do you grasp anything? Have you heard anything? Or has it escaped your notice that the evils that belong to enemies are advancing against our friends? (1-3, 9-10)

¹²⁰ Oyunda herkesin favori kahramanı farklı olabilir. Örneğin bu noktada birçok filozof İsmene'yi anmazken, Zizek için İsmene sahip çıkılması ve desteklenmesi gereken biridir. Çünkü ona göre İsmene tam da Antigone'ye karşıt olarak nazik, duyarlı, hatırşinas, ödün veren, 'insanî' biridir. Bkz. Zizek, S. (1989), *The Sublime Object of ideology*, London: Verso Press, s. 131.

¹²¹ Özellikle Nussbaum açısından Antigone'nin bu yükümlülüğü yerine getirme isteğinin ister istemez tuhaf ve kimi farklı sonuçları olabilecektir. Örneğin Antigone'nin dünyadaki diğer insanlarla ilişkisi kendi sonunu getirecek tuhaf bir soğukluk taşıyacak, sadece aile bağlarına önem vermesi diğer insanlarla sıcak, sağlam bir dostluk kurmasını engelleyecektir. Ayrıca bir *nekros* gibi, ölüleri seven, bir ölü olmaya istekli biri gibi görünecektir. Yani ne olursa olun ölüyü gömeceğim tavrı içerisinde hareket ederek sanki ölümle daha iyi bir hayatın başlayabileceğini düşünür gibi davranmaktadır. Nussbaum, Antigone'yi kültürümüzde gerçek aktif yaşamın ölümden sonra başlayacağını kabul eden, bir amaç uğruna birçok şeye katlanan şehitlere (*martyrs*) benzemektedir. Bu nedenle Antigone'nin *erōstan* kaçarak, gündelik sevgi ve tutkudan yoksun bir şekilde davrandığını, sevgiyi yalnızca ölümlere ya da ilgiden yoksun nesnelere sadakatle ele aldığını düşünür. Böylece Kreon için sevilen insan nasıl salt sivil iyyinin işlevleriyle değerlendiriliyorsa ve yurttaşlar da yeri doldurulabilir birer üreticiyse Antigone için de yurttaşlar ya ölüdür ya da ölünün hizmetkarıdır. Çünkü Antigone açısından hiç bir varlık kendi kişisel vasfı nedeniyle sevilmez, Haimon ve İsmene'ninki gibi bir sevgi kesinlikle ciddiye alınmaz. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 65.

Nussbaum için Antigone'nin kardeşinin gömülmesine dair dinsel vizyonundaki diğer bir tuhaflık, bu vizyonun aslında bilinen herhangi bir dinsel yasaya uymamasıdır. Antigone basit, sınırlı, kaba bir yükümlülük vizyonu ile kararlarına yön vermektedir.¹²² Çünkü Hegel'in düşündüğü anlamda ev tanrılarına itaat eden Antigone, Kreon'un yasasına uymayacağını, bu yasaların Zeus'un yasaları olmadığını söylerken (450-465) ailesinin diğer üyeleri için aynı şeyi yapmayacağını dile getirebilmektedir. J. Butler'ın ifade ettiği gibi, Antigone yasayı ihlal etmekte, yasayı istediği şekilde yorumlayabilmektedir. Butler'ın dikkat çektiği şu sözler Antigone'ye aittir:

...Çünkü eğer annesi olduğum çocuklar ya da kocam ölseydi ve orada çürüseydi, yurttaşlara başkaldırma pahasına bu görevi üstlenmezdim kesinlikle. Bunu hangi yasaya dayanarak söylüyorum? Eğer kocam ölseydi başka bir koca edinebilir ve eğer ilk çocuğumu kaybetseydim başka bir erkekten çocuk sahibi olabilirdim, ama şimdi annem ve babam aşağıda, Hades'te olduğuna göre asla başka bir erkek kardeş edinmem. Sana özel hürmet göstermemi sağlayan böyle bir yasaydı, ama Kreon'a hata ediyordum ve dehşet verici bir pervasızlık sergiliyordum gibi geldi sevgili ağabeyim. Ve şimdi beni, evlilik, gelinlik yüzü görmeden, izdivaçtan, çocuk büyütmeekten nasiplenmeden, ellerimden tutup götürüyor (900-920).¹²³

Dolayısıyla Butler ve Nussbaum'a göre her şeyi dindarlık adına yapan biri olarak karşımıza çıkan Antigone'nin dindarlığı bile sorunludur. Onun dindarlığı akrabalığın kutsallığını pek de temsil etmemekte, bu kutsallık adına konuşmamakta, akrabalıkla ilgili tanrıların edimlerine karşı bir edimde bulunabilmektedir.¹²⁴ Örneğin Antigone, Zeus'a olan sadakati hakkında konuştuğu zaman (950), Zeus'un Eteokles'e ve şehrin koruyucusu rolüne desteğini kabul etmemiş ve Zeus'un buna karar vermiş olduğuna inanmak istememiştir (*ou gar ti moi Zeus...*) (450). Kreon'un tanrıların neye en çok önem verebileceğini belirttiği gibi Antigone de Zeus'un neye karar verebileceğini söylemiş, kendi standartlarıyla hareket etmiştir. Koro ise bu denli cüretkârlaşan Antigone'ye şu cevabı vermek zorunda kalmıştır:

Cüretinin en uç sınırına ilerleyerek yüksekte duran *Dikē*'nin sunağına tosladın ey çocuk (852-5). [Having advanced to the utmost limit of boldness, you struck hard against the altar of *Dikē* on high, o child (852-5)].¹²⁵

¹²² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 64.

¹²³ Akt. Butler, J. (2007), *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, s. 22-23.

¹²⁴ Bkz. Butler, J. (2007), *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı*, s. 23.

¹²⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 64.

Nussbaum'a göre Koronun da geleneksel anlamda dindar biri olarak görmediği Antigone ile ilgili söylenebilecek tek şey; aslında onun kendi kararını kendi veren, kendi yasasını kendi yapan, (*autonomos*, 821), tutkusunu kendi icat eden (*autognōtos orga*, 875), dine saygısı yetkin olmayan biri olarak karşımıza çıkmasıdır.

Gelgelelim erdemleri ve dini istediği gibi yorumlayan, *erōs*un gücünden kaçmaya çalışan Antigone de dayısı Kreon gibi sorunun, tek boyutlu (*single-minded*) ilgilerinden, dar pratik dünyasından, görmezlikten gelme ve basitleştirme stratejilerinden kaynaklandığını görmek zorunda kalır. Adım adım kendini adadığı dindar görevlerini tehlikeye attığını, dinsel amaçlarını gerçekleştirmek için şehrin ne denli gerekli olduğunu, ölüyü gömmenin şehri, sivil kurumları gerektirdiğini anlar. Dostlara ve çocuklara sahip olmayacağını, ölümlere daha iyi hizmet edemeyeceğini fark eder. Bu fark edişle Antigone, son ağıdı ile birlikte tüm kusurlarını görmüş biri olarak yurttaşlara ve şehrin tanrılarına yönelir (839, 843).¹²⁶

I.2.3. Antigone'nin Hegelci Senteze Uzaklığı

Buraya kadar Kreon ve Antigone'nin değerler zenginliğine sahip bir şehir içerisinde ne denli basitleştirici bir vizyon ve pratik akıl ile hareket ettiklerini ve bu sebeble ne büyük hatalar yaptıklarını gördük. İki kahraman oyunun sonuna doğru bu hatalarını fark

¹²⁶ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 65-67. Elbette Nussbaum için Antigone'nin dünyası Kreon gibi dar bir vizyona, pratik düşünüp taşınmaya sahipse de yine de Kreon'un dünyasına göre daha tercih edilir bir dünyadır. Örneğin Nussbaum açısından,

- İlk olarak Antigone'nin edimleri, Kreon'un edimleri kadar radikal değildir.

-İkinci olarak ise Antigone, komünitenin değerlerini daha derin bir şekilde anlamıştır. Çünkü, Nussbaum'un belirttiği gibi, ölüyü yakma zorunluluğu bir yönetici tarafından bir kenara atılamayacak bir tür yazılı olmayan yasadır. Bu yasalar faydaya göreli değildir ve görmezden gelinmeleri komünal değerlerin ve bireysel karakterin yıkımına yol açabilir. Nussbaum, oyunda değinilmeden bırakılan Antigone'nin bu pozisyonunu Kreon'un pozisyonundan üstün kılan bir öge olduğunu düşünür.

- Üçüncü olarak ise Antigone'nin erdem peşinde koşması, Kreon'un yönetici vasfından kaynaklanabilecek diğer insanları istismar etme, onlara zarar verme risklerini taşımaz. Ayrıca Antigone diğer insanlardan, dünyadan elini eteğini çekse bile Kreon gibi dünyaya karşı bir şiddet göstermez.

Ayrıca Nussbaum şuna da dikkatimizi çeker; Antigone bir kadının açıklığına ve savunmasızlığına sahiptir. Antigone'nin mezar başında boş bir yuva üzerinde çılgık atan bir anne kuşla kıyaslanmasının anlamı da budur; o, her şeye rağmen bir kadının savunmasızlığı içerisinde hareket eder. Bu nedenle Nussbaum, Antigone'nin erdeminin incinebilir durumlarda ve kimi sınırlandırmalarla birlikte doğanın dünyasını (*the world of nature*) kabul etme yeteneği göstereceğini, dolayısıyla onun ne basit bir kurban olarak karşımıza çıkacağını ne de her şeyi kendi avantajı için istismar eden bir sömürücü olarak kabul edilebileceğini düşünür. Bundan ötürü de kendisi Antigone'yi Kreon'dan tereddütsüz bir şekilde daha rasyonel, daha zengin, daha aktif ve duyarlı bulur. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 66-67.

edebilmiş ve iş işten geçmiş olsa da adaleti daha geniş bir vizyonla görebilmiştir. Nussbaum oyunun bu çatışmalara odaklandığını ve oyunun Hegel'in düşündüğü gibi rakip iddiaları adil bir sentez ile ele alacak ve çatışmadan uzak duracak bir bakış açısı vermediğini, moral yaşamın mükemmelleşmesi yolunda aile ve şehir sferlerinin uyumlu (*harmonic*) bir uzlaşmasını desteklemediğini düşünür.¹²⁷ Nussbaum, Hegel'in kahramanları belli bir değere bağlı kalmakla suçlarken haklı olsa bile şu durumu yeterince düşünmediğini belirtir: Kahramanların hataları çatışmadan kaçma isteklerinden kaynaklanır.¹²⁸ Yani Hegel sentez aşamasından hareketle kahramanları suçlamakta iken Nussbaum ise senteze izin vermeyen değerlerin çatışması içerisinde basitleştirici bir vizyon ve stratejiyle hareket ettikleri için kahramanları suçlamaktadır.

Nussbaum *Antigone*'nin Hegel'i değil kendi okumasını desteklediğini düşünür. Ona göre oyun merkezî olarak basit bir vizyon ile hareket edip çatışmadan kurtulmanın hatalı olacağını göstermeye çalışır. *Antigone*'nin Hegel'in düşündüğü anlamda bir senteze uzaklığı, Herakleitos'un stiliyle sıkı ve yakın bir ilişkiye sahip olan üslubunda bile görülebilir. Örneğin oyundaki pek çok imaj katmanlaşmış ve örtük bir şekilde karşımıza çıkmaktadır; iyimser ifadeler, imaj ve kelimeler mevcut bir sonraki olay ışığında otoritesini güçlendirebildiği kadar yitirebilmektedirler. Kelimeler, imajlar, olaylar genel bir kural altında ele alınmaya izin vermemekte, bizi tikelin derinliklerine yönlendirmekte, olayları daha zengin ve doğru betimleyecek, her tikelde farklı derinliğe sahip ufuksal bağlamları ortaya çıkaracak bir bakışa sevk etmektedirler. Yani lirik biçim olarak Herakleitosçu *psukhē* imajına, "ağının (*web*) ortasında duran ve kompleks yapının her parçasındaki herhangi bir çekme/asılmayı hissedip tepki veren bir örümcek"e benzemektedir.

Şimdi Nussbaum'a göre Hegelci senteze uzak Herakleitosçu bir ruh ile yazılan *Antigone*'nin göstermek istediği şey şudur: Çatışmalar içerisinde doğru bir seçim ya da iyi bir yorumda bulunurken kimi basit ilkelerle değil idrak keskinliği ve esnekliği ile hareket etmemiz gerekir. Koro bile bu idrakı sahiplenmektedir. Örneğin Koro pratik bir durumda ya da bir metinde iyi bir tepkinin tek başına entellektüel idrak ile olamayacağını

¹²⁷ Butler'ın belirttiğine göre Hegel için *Antigone*, *Penates* yani aile ocağını koruyan tanrıların yasasını, Kreon ise şehrin yasasını temsil etmektedir. Bkz. Butler, J. (2007), *Antigone'nin İddiası*, s. 16, 22.

¹²⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 67.

belirtmekte, entellektüel idrakın yanında uygun bir duygusal reaksiyonun gerekli olduğunu, acıyı öğrenmenin acı veren bir hafıza (*memory*) ile mümkün olacağını ifade etmektedir.¹²⁹

Oyunun idrak esnekliğine verdiği önem, Koronunkinden farklı bir görme ve vizyonu olan Kreon'a yönelik eleştirisinde de açıkça ortaya çıkmaktadır. Oyunda Kreon'un ve Koronun görmesi, güneş ve doğanın görmesine karşıt olsalar da birbirlerinden çok farklıdır. Kreon'un görmesi oğlu Haimon'un ifadesiyle “*omma deinon*”; yani tuhaf ve korkunç bir göz” ile olur.¹³⁰ Sonrasında ise bildiğimiz gibi bu göz kimi acılar ile gerçek anlamda açılmış, Kreon'un hakikati görmesi geç de olsa gerçekleşmiştir. Ancak Kreon'un gibi doğanın, güneşin vizyonu karşısında yer alan Koronun görmesi, hiçbir şekilde Kreon'un görmesine benzemez. Tikelin belirsizliklerini bilen Koro; tikele dikkatli gözlerle bakmakta ve onu daha iyi görebilmek için güneşten sürekli yardım istemekte, güneşin gördüğü şeyleri daha iyi görmeyi arzulamakta, gözün aydınlanmasını beklemekte, önceden hangi şeyleri göreceğine karar vermeksizin önemli kimi iddiaların dünyadan gelmesini ümit etmektedir. Zaten oyun içerisinde şeyler Koroya sisli nehirler arasında, şafak bitiminde görünmektedir. Koro, bu sisler içerisinde duyarlılık göstermek, durup beklemek, neyin olup bittiğini tartacak bir vizyon içerisinde görmek zorunda bırakılır. Böylece Koronun gözleri; Kreon gibi aktif (*active*) ve reforme edici, imal eden (*making*) ve şekillendiren (*shaping*), bir geminin kaptanı, hayvanların güdücüsü, metal işleyen bir işçi ve bir erkek gözleriyle değil bekleyen bir gözle görmektedir.

Ayrıca Koronun görmesi ile ilgili olarak Nussbaum'un şu tespiti de önemli ve çarpıcıdır: Koro insanın aslında ne denli *deinon* olduğunu sayısız kez deneyimlemiş olduğu için karar vermeden önce ihtiyatlı ve temkinlidir. Örneğin Koro ilk olarak Kreon'dan şehrin yüceliğine dair iyimser bir savunma dinler. Ancak sonrasında bekçiden cenazenin tuhaflığını duyar duymaz hemen iyimserliğini kaybeder ve cenazeyi *deinon* (243), ürkütücü, akla hayale gelmez, berbat olarak nitelendirir. Koro, kendi dinsiz görüşlerinden fazlasıyla gurur duyan (323) Kreon'un iyimser davranışları karşısında ihtiyatlı ve mesafeli bir halde şunu söyler: “Birçok *deinon* şey var; ancak onlardan hiçbiri

¹²⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 68- 70

¹³⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 71.

insandan daha *deinon* değildir.” (332).[There are many *deinon* things, but not one of them is more *deinon* than the human being.].¹³¹

Gerçekten de insan çok acayip, tuhaf bir şekilde karşımıza çıkar. Korunun işaret ettiği gibi olumsal olan karşısında birçok teknolojik ilerleme gösterirken, sapanlarla toprağı sürerken, gemilerle denizi geçerken, hatta kendini sosyal bir varlık olarak yaratarak kendi içsel yaşamının yönetilemez özelliklerine, düşünce ve duygularına form verirken türlü yıkımlara da sebep olabilmektedir.¹³² Nussbaum’un belirttiğı üzere bizim yiyecek kaynağı olan toprağı sürmeye karar vermemiz bile “tanrıların en yaşlısı”na karşı bir kabahat/saldırı (*offense*) olarak görülebilir. Bizler toprağı işleyerek ilerlemenin dinle çatışacağı bir yolda davranabilir, hayatta kalmamız için birçok şeye şiddet gösterebiliriz. İlerlemenin değeri ile dindarlık arasında, örneğin saâdetin veya güvenliğin kovalanması ile dinsel yükümlülükler arasında seçim yapmak zorunda kalabiliriz. İnsanların güvenliğini isteyen en iyi yasa adamının sanatı bile bu tür şiddetleri defedemeyebilir, hatta söz konusu iyi yasa adamı kendisini dinsizce davranışlar içerisinde bulabilir.¹³³

Nussbaum Korunun tüm bu olgulara, insanın ne denli *deinon* olabileceğine dikkat ettiğini, her daim yaşamın her iki yönüne (*both sides /neikeōn amphilogōn*) baktığını, anti-Hegelci bir pozisyonda durduğunu belirtir ve *Antigone*’nin anti-Hegelci pozisyonunun şu kötümser satırlarda bir kez daha görülebileceğini düşünür:¹³⁴

Danae de acı çekti./Yasaya sıkı bir bağlılıkla/Gökyüzünün ışıklarını değiştirdi./Saklı, ağaç gövdesi gibi bir mezara kondu./Ve çocuk, o çocuk da saygı değer bir soydandı./Altın bir ışık demetinde, ona düşen tohum./Zeus’un tohumu/onun bedeninde dahi hissedilirdi./Ancak bir insanın payına düşen güç korkunçtu (*deina*)./Ne mülk ne savaş/Ne kuleler ne de karanlık ve uzak-denizdeki gemiler ondan kurtulabilirdi./O da-Edonia kralı,/Kızgınlıkta atık, Drūas oğlu-/kayalık bir hapisanede bağlı, Dionysos’un alaycı öfkesiyle (*mocking rage/orgais*) boyunduruk altına alındı./Böylece onun deliliğinin olağanüstü (*awesome/deinon*) bir şekilde patlayan gücü yavaş yavaş azaldı./Bu adam /delice alaycı sataşmalarla saldırdığı/ tanrıyı tanımayı öğrendi/çünkü ilahi niteliklere sahip (*inspired*) kadını, dinsel ateşi/durdurmaya çalışmıştı./ Flüt-aşığı Musalara kızmıştı./İki tarafı denizlerle çevrili siyah ikiz kayaların yanında/Bosporus sahili ve Thrakian boyu vardır/Şehrin-komşusu Salmüdessus’da /Ares gördü lanet yarayı/Phineas’ın iki oğlunu kör eden/vahşi karısı tarafından gerçekleştirilen yarayı./İntikam arayan/göz bebeklerini karanlığa getirdiğini./mengenesinin keskin ucunu kullanarak/ kanlı elleriyle yırtılan./ Sefil oğlanlar, eriyip giderek/kendi yazgılarına gözyaşı döktü – bir annenin bu evlatlarının uğursuzlukla başları bağlandı./Ancak bu anne kendi soyunun izini sürdü/ Erekhthids’in kadim yolunda. Boraların çocuğu, büyüdüğü mağaradan çok uzakta,/ oyun arkadaşları ile babasının hızlı rüzgârları arasında/ dik teperin ötesine

¹³¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s.72.

¹³² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s.73-74.

¹³³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 74.

¹³⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 71, 75.

onlarla süzülerek. Ancak uzun ömürlü Moiralar onu da şiddetle cezalandırdı, ah oğlum (944-87).¹³⁵

Nussbaum'a göre liriğin bu boğucu ve kasvetli satırları içerisinde, açıklığın ortadan kalktığı bir durumda ister istemez iyimserliğimizi kaybederiz. Bir anlamda Danae gibi gökyüzünün ışıklarından karanlık bir hapisaneye doğru yol alır, insan yazgısının nelere kadir olduğuna tanık oluruz. Zafer kazanmış insanların, artık kayadan odalarda hareketsiz durmakta olduklarını, Thebai'nin üzerinde yükselen güneş ışıklarının kaybolduğunu, yerine ölümlerin yakıldığı yerlere benzer havasız yapıların, gemilerin enerjik ve heyecan verici ışıklarının geçtiğini, *Moiraların* umutsuzluğa sevkeden baskılarını, masum bir kızın öldürüldüğünü, şansla boyunduruk altına alınan suçlu bir erkeğin acınası halini görürüz.

Kasvetli bu olaylar şöyle gerçekleşmiştir: Danae'nin babası, kâhinden aldığı bir haber üzerine kızını karanlık zindanlara hapseder, fazlasıyla insanî bir kaynaktan gelen bir çözüme başvurur. Bununla da yetinmez; kızı Danae ve Zeus'tan olma torunu Perseus'u ölmeleri için kapalı bir sandık içerisinde denize atar. Ancak tüm kurtuluş çabalarına rağmen Danae'nin babası yazgısından kurtulamaz ve oğlu Perseus o çok bildiğimiz mitolojik olayı gerçekleştirir. Gorgon'un başıyla babasını taşa çevirir. "Kızgınlıkta atık" kral Lükurgos ise yapmaması gereken bir şeyi, Dionysos'un ilahi bilgisini reddettiği için bir kayaya bağlanmış ve alaycı kızgınlığı (*mocking rage*), tanrıların alaycı alt üst edişleriyle (*mocking taunts*) boyunduruk altına alınmıştır. Nussbaum'a göre bu adam da Kreon ve hatta Hegel gibi insan gelişmesine çok fazla inanç, aklın ve düzenin kontrol edici güçlerine dair çok büyük bir haz besleme suçu

¹³⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 75. Pasajın İngilizcesi: Danae suffered too./She exchanged the light of heaven/ for a brass-bound chamber./Hidden, she was yoked in the tomb-like trunk./And yet she too was of honorable descent, O child, child./She even cherished in her body the seed of Zeus,/seed that fell on her in a golden rain./But the power of a person's portion is terrible (*deina*)./Neither wealth nor war/nor towers nor the dark, sea-beaten/ships can get away from it./He was yoked too -/the son of Dryas, quick in anger,/king of Edonia - by mocking rage (*orgais*) from Dionysus/bound in a rocky prison./So the awesome (*deinon*) bursting strength of his madness/trickled away. That man learned to know the god/ he madly assailed with mocking taunts:/for he had tried to stop the inspired women and the holy fire./He had angered the flute-loving Muses./By the black twin rocks of the twofold sea are the shores of Bosphorus and the Thracian strand,/Salmydessus, where Ares, city-neighbor,/saw the cursed wound/that blinded the two sons of Phineas, wound struck by his savage* wife,/bringing darkness to orbs that looked for vengeance,/ ripped by her bloody hands,/by the sharp point of her shuttle./Melting away, the wretched boys wept their wretched fate -/those sons of a mother fatefully married./And yet that mother traced her descent/to the ancient line of the Erechthids./In far-off caves she grew up, child of Boreas,/with her father's gusts for playmates,/riding with them beyond the steep hills./But the long-lived Moirai/bore down on her too, my child.

işlemiş ve cezasını hareketsizlik ile ödemiştir.¹³⁶ Son olarak ise çok hızlı hareket eden, özgür rüzgârlar arasında büyüyen rüzgâr tanrısı Boreas ile karısı Phineos'un kızı Kleopatra'nın başka bir kadın ile evlenmek isteyen kocası tarafından hapse atılışını ve bu evlilikten olan çocuklarının üvey annelerinin kıskançlığı nedeniyle kör edilmesini görürüz.¹³⁷

Nussbaum'a göre Danae, Lūkurgos ve Kleopatra'nın trajedileri tarzındaki kimi temalar; örneğin dışsal güçler ve onlara karşı mücadele, öfke, strateji ve reddedişler, başkalarının fikirlerine duyarlı ve açık olmaya eşlik eden tehditleri basitleştirme ve hareketsiz kılma isteği, Hegelci bir ilerlemeyi desteklememektedir. Moral ilkeleri çiğneme, kurbanı dair mental tutum, daha basit olana karşı öfke ya da yıkıcı olan bir açıklık, *omma deinona* [tuhaf ve korkunç bir göz] ait bir vizyon, bir zamanlar başkalarının fikirlerini önemseyen bir çocuğun yırtılmış kanlı gözleri hiç de Hegelci bir süreçte ele alınamaz. Nussbaum'un belirttiği gibi, Hegel'in ahenkli/harmonik bir uyum gördüğü yerde Koronun gözlerini açıp gördüğü tek şey, adil bir vizyona sahip çocukların yaşam tarafından cezalandırılışı, olumsuzluğun korkunç gücüdür.¹³⁸

Nussbaum bu gibi açıklamalar üzerinden *Antigone*'nin Hegelci senteze uzaklığını açık kılar ve kendi tezi bağlamında şunu iddia eder: *Antigone*, yaşamın altüst edici çatışmaları içerisinde duyarlı, yer yer pasifliği gerektiren bir vizyon ve pratik düşünüp taşınmayı ön plana çıkarır. Dramanın pratik aklı ön plana çıkarması, oyunun en karanlık anlarından birinde, Apollon'un rahiplerinden olan Tiresias adında kör bir ihtiyar adamın bir çocuğun yardımıyla içeri girip Kreon'a verdiği tavsiyesinde görülebilir. İhtiyar adam ve çocuk yaşaması zor olan bir dünyada birbirlerine yaslanabilecekleri bir birliktelik içerisindeyler. Bu birliktelikte çocuk ihtiyar adamın bedenini, ihtiyar adam ise çocuğun toy zekâsının eksiklerini tamamlamakta, bu sayede ikisi ortak bir yolda (988) birbirlerinin

¹³⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 76-78.

¹³⁷ Bu olay şöyle gerçekleşmiştir: Çocuklar annelerinin başına gelen adaletsizlikten ötürü gözleriyle intikam aramakta, suçlamalarda bulunmakta, iletişim kurmaya çalışmakta, kayıplarına yani annelerine karşılık olarak bir bedel talep etmekte, savaş tanrısı Ares'in onları göreceğini düşünmektedirler. Bir yerde bunlar yaşanırken üvey anneleri ise tıpkı Kreon gibi rakiplerine karşı duygularını belli etmemeye, herhangi bir tepki göstermemeye çalışmaktadır. Bunun nedeniyse bu tür bir yolla kendisi ve kocası ile diğer adalet talepleri arasında; çocukların bakışlarına tepki vererek parçalanmaktan, suçluluk hissetmekten uzak durmaktır. Gelgelelim bu durumu daha fazla katlanılamaz bulan üvey anneleri, adalet talep eden intikam dolu bakışlarından kaçmak adına çocukları kör eder. Çocuklar tutuldukları karanlıkta kör gözleri ile günden güne erirler. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 77-78.

¹³⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 79.

eksik ve gediklerini gidermekte, böylece “ortak bir yolda” seyahat ederken “ikisi bir diğeri ile görebilmektedir” (989). Zanaatinin “işaretleri”ni göstereceği bilgiyi vermek (998), öğretmek için gelmiş (992) olan bu ihtiyar adamın en büyük ilgisi de “sahip olunanların en iyisi” olarak nitelendirdiği iyi düşünüp taşınmadır (1050). İşte bu ilgi ile içeri giren ihtiyar rahip Tiresias, Kreon’a döner ve ona “tüm insanlarda ortak” gördüğü akıl hastalığından, kontrol etme hırsından uzak durması gerektiğini söyler. Nussbaum’a göre düşünüp taşınmanın önemi üzerinde duran Tiresias bu sözlerle birlikte, yeri geldiği zaman vazgeçme ve başkasına teslim olma, hakikati teslim etme (*yielding/eike*) (1028), “kararlı inatçılığı (*self-willed stubbornness*) terk etme” (1028) ve “esnek olma” gerekliliği üzerinde durmaktadır.

Nussbaum, pratik düşünüp taşınmanın önemi ve karakterine dair Rahip Tiresias’ın açıklamalarının bir benzerini Kreon’un oğlu Haimon’da da görebileceğimizi belirtir. Hatırlayacak olursak; Haimon, basit akıl yürütmeleri nedeniyle babası Kreon’un görmesini, *omma deinon* olarak nitelendirmekteydi. Çünkü Haimon’a göre babası dik kafalı mizacı, ilgi ve eğilimindeki inatçılığı (690, 705), sırası geldiğinde durumu kabul edip teslim olmayı bilmemesi ve öğrenmemesi nedeniyle hayati sonuçları olacak hatalar yapmıştır.¹³⁹ Haimon, babası Kreon ile ilgili bu tenkitini; gergin olmamayı, esnek olmayı şiddetli bir şekilde akan ırmağın kıyısındaki ağaçları ve fırtınada yol alan iki gemiciyi kıyaslayarak daha açık kılmaya çalışır. Öncelikle Haimon hızlı akış halinde olan ırmağın kıyısındaki ağaçların şayet suyun akışına göre eğilir ve o yöne meylederlerse varlıklarını sürdürebileceğini, esnmeden duran ağaçların ise zamanla topraktan sökülerek öleceğini belirtir (712-714). Yine buna benzer bir şekilde fırtınada yol alan gemicilerden birisi de şayet gemisini doğrudan rüzgâra doğru sürerse gemisi alabora olabilecekken, rüzgâr ve akıntıyla birlikte ilerleyen diğeri ise güvenli bir şekilde seferine devam edebilecektir (715-717).

Ancak Nussbaum’un belirttiği gibi, Tiresias ve Haimon’un vurguladığı doğal dünyanın kompleks gerçekliğine uyum sağlayabileceğimiz esnek ve hassas bir pratik düşünme etkinliği ile birlikte istikrar ve güvenliği tesis etmek pek de kolay değildir. Kreon bu tehlikeyi bize göstermiştir. Kendisi medeni olarak başladığı süreçte; çirkin,

¹³⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 75.

yoksul (*impoverished*), dik kafalı mizacı ile gayri medeni bir noktaya varmıştır. Dolayısıyla bu gibi tehlikeler karşısında Nussbaum, Haimon'un öğüdüne kulak vermemizi ister; yani bizzat medenileşmenin hakiki yolu olarak gizemin ve dışsalın özgüllüğünün (*specialness*) korunmasını, bizleri bu gizeme götüren tutkuların gözetilmesini anlamlı bulur. Nussbaum, ancak böyle bir yaşam içerisinde aşk/sevgi, komünite ve işbirliğinin sahici bir yere sahip olabileceğini, “usturanın talih ucunda/talihin bıçak sırtında” (*razor's edge of luck*) gerekli olan düzen ve düzensizlik, kontrol ve savunmasızlık arasındaki dengenin sağlıklı işleyebileceğini düşünür.

Bu dengenin zorluğunun farkında olan Nussbaum, şuna dikkat çeker: Duyarlı ve sağlıklı bir düşünme yolunda, Tiresias'ın “sanatı”nın Kreon'a verdiği öğüt, salt âdetleri/uzlaşıları (*conventions/nomous*) takip etmesi ve yerleşik uzlaşıları sürdürmesi öğüdü anlaşılır olsa da yeterli değildir. Çünkü uzlaşılar, bir komünite içerisinde önemli ve dikkate değer olana dair iyi bir rehber, zengin bir değerler çokluğunu muhafaza edebilecek olsalar da trajik durumlar karşısında çözümsüz kalabilirler. Herakleitos'un söylediği tarzda, onlar; kendisiyle uyumsuzluk içerisinde bir arada yapışık bulunduklarını bize gösterirler: ‘kendine geri dönen bir harmoni, tıpkı bir yay ya da lirdeki gibi.’ (‘It is in being at variance with itself that it coheres with itself: a back-stretching harmony, as of a bow or a lyre.’) [Fragman 51].¹⁴⁰ Gerçekten de türlü gerginlikleri bünyesinde bulunduran uzlaşılar, Euripides'in Hekabe'si için bir şey yapamayacaktır. Hatta göreceğimiz gibi uzlaşılar/âdetler Hekabe'yi kör kılacak ve onu pratik düşünüp taşınmanın kötü bir sınavından geçirecektir.

I.3.Euripides'in *Hekabe*'sinde *Nomos*

Nussbaum Aiskhülos ve Sophokles'ten sonra Euripides'in *Hekabe* oyunu ile birlikte hayatın talihe açık yüzünü, çatışmalarla insanların ne denli değişebildiklerini göstermeye devam eder. Bu bölümle birlikte; *nomosa*, âdete/uzlaşıya (*convention*) tümüyle bağlı olan Hekabe'nin nasıl bir metamorfoz yaşadığını göreceğiz. Ancak Hekabe'nin bu metamorfozu, talihin hüküm sürdüğü durumlara boyun eğmek istemeyen yeni bir *nomos* ile mümkün olacaktır. Çünkü Hekabe, eski *nomos* yıkılsa da talihin hükmü

¹⁴⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 80-82.

altında yaşamayı istemez, intikam ateşi ile birlikte talihin hükmüne boyun eğmez, yaşamını kontrol edecek yeni yollar bulur.

1.3.1. Nomosun İhaneti

Euripides, Aiskhūlos ve Sophokles gibi Atinalıydı (M.Ö. 455-406). Ancak Euripides'in Atina ile ilişkisi diğer iki büyük tragedya yazarına benzemiyordu. Çünkü Euripides yaşadığı şehre onlar kadar bağlılık göstermiyor; dünyaya, tanrılara, insanlara dair sayısız çelişkileri kararsız, kuşkucu, şüpheli bir karakterle ele alıyor, kötülükleri halka yansıtmaktan uzak durmuyordu.¹⁴¹ Dokunulmazmış gibi görünen her şeyin yakından bakıldığında farklı bir şekilde karşımıza çıkabileceğini; örneğin güvenilir, dürüst, cesur, sadık, özverili, insan dostu, temiz ve has gibi dayanıklı görünen şeylerin planlı, art hesaplı, zavallı, zayıf ve yüzeysel olarak ortaya çıkabileceğini düşünüyordu.¹⁴² Aslında Euripides'in dokunulmaz olana dair beslediği bu şüpheli tavrı, kendi “çağdaşlar”ında da vardı. Özellikle oyunun yazımı sırasında etik değerlerin kökeni ve statüsü hakkındaki yoğun tartışmalar, *Hekabe*'nin “çağdaşlar”ını şunu sormaya sevk ediyordu: Çoğu etik pratikler sadece *nomos*la, insan kökeniyle mi ilgilidir ve bu köken yapay, keyfî, istediği vakit değiş tokuş edilebilir bir karakterde midir?¹⁴³

Gerçekten Nussbaum'un okumasını yaptığı *Hekabe*'de Euripides, kendi dönemine de has bir özellikle karakterlerin ne denli kötü olabileceğini, âdetlerin ne denli yapay olabileceğini bize göstermeye çalışır. Örneğin Truva kralı Priamos'un en iyi dostu olan Trakya kralı Polüestor'un, en bağlayıcı âdetlerden olan dostluğun yükümlülüğünü yerine getirmediğini, emanete hiyanet ettiğini, Priamos'un toy oğlunu salt altın için acımasızca öldürdüğünü görürüz. Tüm bu acımasızlığı adım adım ortaya koymak isteyen Euripides, oyunun hemen açılışında daha önce hiç görülmemiş bir tarzda; Pindaros'taki bitki imajına açık referanslarla dolu sözleri söyleyecek olan Priamos'un toy oğlunu, Polüdoros'u sahneye çıkartır. Çocuk rüzgârla taşınmış gibi süzülerek tanrısal bir

¹⁴¹ Bkz. Latacz, J. (2006), *Antik Yunan Tragedyaları* s. 237-238, 249, 258.

¹⁴² Bkz. Latacz, J. (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, s. 262. Latacz'a göre resmettiğimiz Euripides'in eserlerinde sıklıkla, “açığa çıkarma”, illüzyon kırma”, “acımasız gerçekçilik”, “alaysılama”, “eleştiri tutkusu”, “yergici taşlamacılık”, “kiniklik” gibi deyimleri kullanması hiç boşuna değildir. Bkz. Latacz, J. (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, s. 263.

¹⁴³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 402.

güzellik ve hızla, güven ve açıklık ifade eden bir sesle sahneye gelir. Euripides'in buradaki amacı; soylu bir karakterin ümidi ve potansiyeli ile çocukça güven arasındaki ilişkiyi seyirciye fark ettirmek, çocuğa yönelik muhtemel sevgi hislerini tesis etmektir. Ancak Euripides bu hisleri tesis eder etmez, insanın iyiliğine ve güvenliğine dair pek çok geleneksel bağlılığa sahip seyirci üzerinde şok edici olacak şu sözleri de çocuğa söyler: "... ölümün saklı-yerinden ve karanlığın kapısından geliyorum." ["... back from the hiding-place of the dead and the gates of darkness."]. Çünkü çocuk kendisinin de söylediği gibi ailesinin en iyi dostları tarafından para için vahşice öldürülmüş, gömülmeden Trakya sularının dalgalarına atılmıştır. Oysa bu çocuk Truva surları sağlam ve Hektor'un mızrakları iyi bir bahta sahip olduğu müddetçe, babasının Trakyalı misafir-dostunun (*ksenos/guest-friend*) bakımı (*nurture*) altında genç bir filiz (*young shoot*) gibi büyümekteydi.¹⁴⁴

Nussbaum'a göre çocuk kendini genç bir filize benzetmekle, Pindaros'taki bitki imajını hatırlatan sözler ile, iyi bir karakterle büyümenin ne denli dışarıdan beslenmeye, diğerlerinin iyi inançlarına bağlı olduğunu bize gösterir. Hatta oyunun merkezinde bizzat bu ilgi vardır; yani oyun iyi bir karakterin doğasının, örneğin çocuğun güven veren basitliğinin ihlalinin bizi ne denli savunmasız bırakabileceğini açık kılmak ister. Ancak bu savunmasızlık uç noktaya kadar götürülmek istenir. Dolayısıyla Nussbaum'un dikkat çektiği gibi, bir çocuk olarak sadece Polüdoros değil iyi bir kadın ve iyi bir anne olan Hekabe de türlü savunmasızlıklara sahip bir şekilde karşımıza çıkar. Hekabe bu savunmasızlıkları en uç noktaya kadar deneyimler; örneğin Truva'nın düşmesi sonucu kocasını ve birçok çocuğunu kaybeder ve önceden prensesken sonrasında Agamemnon'un kölesi olur. Fakat soylu Hekabe yaşamın bu gibi türlü savunmasızlıkları içerisinde yine de her zorluğu başına basabilmiştir. Bir köle olarak geldiği Trakya kıyılarında; kızları Polüksena, Cassandra ve oğlu Polüdoros'un varlığı sayesinde bir nebze nefes alabilmiş, onların hayatta olması ile teselli bulmuştur.

Hekabe'nin savunmasızlığı ve kırılganlığı tüm bu bahtsızlıklarla bitmez. Onun bahtsızlıklar karşısında dik duran karakteri, başka bahtsızlıklarla adım adım dönüşür, metamorfoza uğrar. İlk olarak kendisi gibi köle olan ve yanında seyahat eden kızı

¹⁴⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 397.

Polüksena'nın ondan alınıp kahraman Akhilleus'u onurlandırmak için kurban edilmesine katlanmak zorunda kalır. Çünkü sahneye çıkarak Hekabe'ye yönelen Odysseus, Grek ordularının kızı Polüksena'yı istediğini ve onu Akhilleus'un kızgın hayaletine kurban edeceklerini söyler; yani kızı yeraltı gelini olarak Grek ordusu tarafından talep edilmektedir. Bunları işiten Hekabe, Odysseus'a yalvarıp yakarır, Grek ordularını ikna etmesini söyler ve vaktinde de hayatını kurtardığını hatırlatır.¹⁴⁵ Ancak Odysseus geri adım atmaz. Şayet kızı kurban edilmezse onur için savaşanların bir daha savaşacak faziletlerinin kalmayacağını, bunun ise şehri adım adım çöküntüye götüreceğini belirtir (300-330).¹⁴⁶ Bunun üzerine Hekabe, son çare olarak kızına döner ve kızından Odysseus'a gidip af dilemesini ister. Polüksena ise annesinin bu talebini yerine getirmez; dikkate değer bir haysiyet ve cesaret içerisinde, köle gibi yaşam sürmektense özgür ve soylu bir insan olarak ölümü kucaklayacağını belirtir.¹⁴⁷

Grek askerleri bile Polüksena'nın soylu davranışından etkilenir ve Hekabe'nin onurlu bir cenaze töreni düzenlemesi için ona sahip çıkarlar. Sonrasında Hekabe cenaze için kendisine gelen sözcüyü dinler, ondan kızı Polüksena'nın ölüm anında ne denli soylu davrandığını öğrenir. Evladının soylu ve sağlam, cesur ve yüce gönüllü karakterinin bilgisini duyan Hekabe, bir kez daha teselli bulur; dağlanan acısı diner ve sadık, seven biri olarak kalmaya devam edecek bir şekilde yas ve gururla karışık şunları söyler:

... Ve yine de, yas aşırı değil, senin soylu (*gennaios*) olduğunu işittiğimden beri. Tanrıdan fırsatı bulan kötü toprağın iyi bir mahsul vermesi ve iyi toprağın, eğer ihtiyaç duyduğu şeyi almakta başarısız olursa, kötü bir mahsul verecek olması; fakat insanlar arasında çarpık olanın (*wicked*) kötüden başka, soylular arasında soyluluktan başka bir şeyin kesinlikle olmaması, olumsuzlukla doğalarının yozlaşmaması (*corrupted/diephtheir*), sonuna kadar öylece iyi kalmaları dikkat çekici (*remarkable/deinon*) değil mi?... İyi bir şekilde yetişmek (*nurtured*) soyluluğu ortaya çıkarır. Biri bir kez bunu iyi öğrenirse güzelin ölçü-çubuğuyla onu öğrenerek utancı da öğrenir.¹⁴⁸

¹⁴⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 398.

¹⁴⁶ Bkz. Euripides (2013), *Hekabe*, (çev.: Y. Onay), İstanbul: Mitos Boyut, s. 23-24.

¹⁴⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 398.

¹⁴⁸ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 399-400. Pasajın İngilizcesi: ... And yet, the grief is not excessive, since I have heard that you were noble (*gennaios*). Isn't it remarkable (*deinon*), the way that bad soil, receiving opportunity from god, bears a good crop, and good soil, if it fails to get what it needs, will give a bad crop; but among human beings the wicked is never anything but bad, and the noble anything but noble, and is not corrupted (*diephtheir*) in its nature by contingency, but stays good straight through to the end?... To be nurtured well does offer instruction in nobility. If once one learns this well, one also knows the shameful, learning it by the measuring-stick of the fine.

Evet, Polüksena soylu davranışı ile insan karakterinin ne denli sıkı, sabit, kirlenmemiş (*undefiled*) bir halde hayatta kalabileceğini annesine göstermiştir. Yaşadığı birçok badire karşısında dik duran, kızının ölüm karşısındaki soyluluğundan etkilenen Hekabe, şunu vurgular: İnsan bir bitki gibi dışarıdan beslenme ihtiyacı içerisinde olsa da iyi bir karakter bir defa şekil kazandı mı doğasını ve karakterini her koşulda koruyacaktır. Yani onun için iyi bir insan, her ne olursa olsun, yozlaşmadan, kirlilikten, utanç verici şeylerden uzak durarak soylu şeyleri seçebileceği sabit bir eğilimde, mizaçta (*disposed*) olabilir.¹⁴⁹

Ancak Nussbaum'un belirttiği gibi, karakterin her koşulda sabit olacağına bu denli inanan Hekabe için etik bağılıklar, standartlar yine de salt insanî karakterdedir. Hekabe adalet, dostluk ya da sevgi/aşkın salt komünite içerisinde uygun bir beslenme ile açığa çıkacağını düşünür, etik bağılıkların arkasında daha sıkı ve daha sabit şeyler aramaz. Diğer bir deyişle, insanî erdemin yozlaşmayacağını, bir bitkiden daha sağlam olacağını belirtirken tüm ilişkisel faziletleri, dostluğu anthroposentrik bir çizgiyle, anthroposentrik bir *nomos* ile ilişkilendirir. Bizi biz yapan doğamızın, dünyanın tasarladığı olaylar karşısında bizi sabit tutan *nomosun* salt insanî olduğunu düşünür. Fakat Hekabe, tüm değişen değerlere rağmen, sosyal çevresine bağlı bir failin bitkiden daha sağlam olabileceğine dair en ufak şüphe beslemez. Çocuğuna kazandıracağı *nomosun*, yani âdetin otoritesi ve etkinliğinden şüphe duymayan bir güveni önvarsayarak hareket eder. Nussbaum'un vurguladığı gibi, Hekabe şayet konuştuğu etik dilden kuşku duyan biri olsaydı; toplumunun '*nomoi*'sini öğrenemeyecek, böylece *nomoinin* etkililiğine inanmayan biri olarak *nomoinin* emrettiği şeyi istemesi konusunda çocuklarını da teşvik edemeyecekti.

Şimdi Nussbaum, Hekabe'nin bu *nomos* anlayışı ile geç 5.yy.'da ve öncesinde Pindaros'un bitki imajı ve epik arka planında işaret edilen bir geleneğin (*tradition*) izinde gittiğini belirtir. Çünkü Aristoteles'in de takipçisi olduğu bu gelenekte, *gennaiosun* yani soyluluğun değişim ve tarih dünyasında kök salacağı kabul edilir. Bu geleneğin karşısında ise Platon'un takipçisi olduğu; değerlerin insan-üstü (*extra-human*) statüsünü sahiplenilen, insanların en derin etik ilişkilerinde ihtiyaç duyduğu sağlamlığı (*hardness*) ve ihlal

¹⁴⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 398.

edilmezliği (*inviolability*) kişiler ve şehir gibi sabit olmayan şeylerle değil de daha sağlam şeylerle ilişkilendiren bir gelenek vardır.¹⁵⁰

Nussbaum'a göre bu iki farklı gelenek içerisinde Euripides'in Hekabe'si, *nomoiden* kuşku duymasa bile şöyle bir gerçek karşımızda durur: Moralitenin insanî pratikler sistemi olduğu yerde, kimi koşullar ve insanî edimlerin *nomosu* kirletmesi her daim mümkün olacaktır. Örneğin etik yaşamın zorunlu bir parçası olarak görülen güven ortadan kalkabilecektir. Özellikle bu gibi durumlar 425 ya da 424'te Korfu'da 3 yıl süren sivil savaş zamanında yazılan *Hekabe*'nin dönemi gibi duygusal kabarışların (*upheavals*) yoğun olduğu bir durum için çok daha geçerli olacaktır. Savaş ortamları, etiği çok daha savunmasız kılacaktır.¹⁵¹ Nussbaum, Hekabe'nin de deneyimleyeceği, sağlam olduğuna inanılan *nomosun* ne denli kırılabilir olduğunu, doğamızda ihanetin, gafletin/pervasızlığın (*headlessness*), intikamcılığın (*vengefulness*) ne denli vuku bulabileceğini Thukidides'in *Peloponnessos Savaşları* eserindeki şu pasajda açıkça görebileceğimizi düşünür:

... Bu sivil mücadele yoluyla Grek şehirlerinin başına gelenlerin çoğu musibetlerdi ... Etik değerlendirmeler yapıldığında sözleşmelerin (*deed*) alışılmış (*customary*) sözel değerleri yenileriyle yer değiştirdi: Akılsız cürete cesaret, gruplara sadakate ve ihtiyatlı bir ertelemeye ise aldatıcı korkaklık dendi; itidalli olma ve kendini-kontrol çekingenlik örtüsü olarak hükmedildi, bütünün anlayışına sahip olmak her yerde edimde bulunma isteksizliği olarak görüldü... Eğer bir adam dalavare çevirmiş ve başarılı olmuşsa, zekiymiş (*intelligent*); eğer bir dalavereden şüphelendiyse daha da zekiymiş; ancak ne bir dalavere ne de bir şüpheyi gerektirmeyecek biçimde dikkatli olduysa grubu adına yıkıcı biriydi... Bir grubun üyeleri arasındaki iyi inanç (*faith*), tanrısal *nomosun* yaptırımını yoluyla değil suçtaki ortaklık yoluyla korundu; ve muhaliflerden gelen adil tekliflere gelince bu teklifler daha güçlü gruplar tarafından soylu bir açık yüreklilik (*candor/gennaiotēti*) ile değil yalnızca koruyucu bir tedbir ile kabul edildi. Bir adam intikamını alacak hiçbir zarara sahip olmamak yerine sahip olduğu bir zararın intikamını almayı daha çok düşündü.

Böylece kötü pratiğin her tipi Grekler'de kök saldı, sivil savaşlarla beslendi. Faziletli bir karakterin (*to gennaion*) en büyük vasfı olan açıklık (*to euēthes*) alaya alındı, sırdaş kadem bastı. Tinin güvenilmez (*mistrustful*) karşısı bütün güveni yıkarak üstün geldi. Onları uzlaştıracak hiçbir konuşma yeteri kadar güçlü değildi, hiçbir yemin yeteri kadar korkutucu değildi. Hepsini birbirine benziyordu, üstünlüğü eline aldıklarında, güvenliğin umulmaması gerektiğini hesaplayarak, güvene nail olmaktan daha çok kendini-korumaya istekli oldular.¹⁵²

¹⁵⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 400-403.

¹⁵¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 403-404.

¹⁵² Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 404. Pasajın İngilizcesi: ... Many were the calamities that befell the Greek cities through this civil strife... The customary verbal evaluations of deeds were exchanged for new ones when ethical assessments were made: an unreasoning daring was called courage and loyalty to party, a prudent delay specious cowardice; moderation and self-control came to be reckoned but the cloak of timidity, to have an understanding of the whole to be everywhere unwilling to act. ..If a man plotted and succeeded, he was intelligent; if he suspected a plot he was even cleverer; and

Thukidides'in sözlerinde görüleceği gibi; etik komünitenin karakteri değişmiş, hiç bir dışsal yasa bu organik değişim sürecini düzelterek müdahaleyi yapamamıştır. Daha da kötüsü, önceki iyi failler bile ihanetin kök saldığı bir dönemde çürümüş ve korunamamıştır. Böyle bir dönemde iyi karakterlerle alay edilmiş, bu karakterler istismar edilmiş ve faziletlerini uygulama becerilerini kaybetmiştir. Çünkü faziletli biri için soylu bir karakterin “en muhteşem parçası” olan *to euēthes*; yani güvenme yetersizliğine ve şüphecilğe karşıt olarak “art niyetsizlik/ samimiyet/ saflık/ doğrudanlık/ alengirsizlik”, “açıklık”, “basitlik/ yalınlık” (*guilelessness, openness, simplicity*) için gerekli olan güven ortadan kalkmıştır.

Şimdi Hekabe'nin insanî *nomos*u da bu gerçeklikle yüzleşir. Bunun nedeniyse; bir taraf ortak anlamaya karşı geldiğinde, âdetlerin sağlam (*firm*) kıldığı anlaşmaya itiraz ettiğinde sıkı bir şekilde altta yatan doğanın ister istemez zayıflayacak ve kıyıya çekilecek olmasıdır.¹⁵³ Polüestor, Hekabe'nin bağlandığı *nomosa* bunu yapar; bakmaya söz verdiği çocuğunu öldürerek hiçbir şeyin *nomos*un yerini alamayacağı kutsal bir alanı lekeler. Oysa temelleri yozlaşan *nomos* ile ilgili olarak Hekabe hep şuna inanmıştır:

Tanrılar güçlüdür, onları yöneten âdet (*convention/nomos*) de. Çünkü tanrıları tanımamız ve yaşamlarımızı yaşamamız, adaletsizlik ve adalet arasında ayrımlarımızı yapmamız *nomos* sayesinde. Eğer *nomos* yıkılırsa [ya da yozlaşırsa]... insan yaşamında ona benzer başka hiç bir şey kalmaz (799-805).¹⁵⁴

Âdeti uzaklaştırdığımızda moral normlar için nihai otorite olan derin insanî anlaşmalar ya da pratiklerin, başvurabileceğimiz daha yüksek bir mahkemenin olmayacağını anlayan Hekabe, kızının geleneğe beslediği açıklığı ve bu açıklıkla ölümü

one who took care so that neither a plot nor suspicion be needed was a subverter of his party... Good faith between the members of a party was secured not by the sanction of divine *nomos* so much as by the partnership in crime; and as for fair offers from opponents, they were received only with precautionary action by the stronger party, not with noble candor (*gennaïotēti*). A man thought more of avenging an injury than of having no injury to avenge.

Thus did every type of bad practice take root in Greece, fed by these civil wars. Openness (*to euēthes*), which is the largest part of noble character (*to gennaion*), was laughed down; it vanished. Mistrustful opposition of spirit carried the day, destroying all trust. To reconcile them no speech was strong enough, no oath fearful enough. All of them alike, when they got the upper hand, calculating that security was not to be hoped for, became more intent on self-protection than they were capable of trust

¹⁵³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 403-405.

¹⁵⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 400. Pasajın İngilizcesi: The gods are strong, and so is convention (*nomos*) which rules over them. For it is by *nomos* that we recognize the gods and live our lives, making our distinctions between injustice and justice. If *nomos* is destroyed [or: corrupted]... there is nothing else like it in human life.

kucaklama soyluluğunu devam ettiremeyecektir.¹⁵⁵ Çünkü adı “büyük konukseverliğin” (*of much hospitality*) “vericisi” (*giver*), “alıcısı” (*receiver*) anlamına gelen Polüksena, yetişmiş olduğu âdetlerin ortadan kaybolacağına dair hiç bir zaman korku beslememiştir. Kendisi şüphe duymaksızın soylu ümitlerle büyümüştür (351) ve “kötü şeyler tatmaya alışık” (375) değildir. O, her daim gözlerindeki ışıkla *nomosa* güvenini ifade etmiş, diğerinin güven dolu gözleri aracılığıyla dostluk, dürüstlük, merhamet beslemiştir. Böyle bir karaktere sahip olan Polüksena, onurlu düşmanlarına içtenlikle şunu söyleyebilmiştir:

Özgür (*free*) ve yücegönüllü gözlerle, bedenimi Hades’e döndürerek bu ışığı yayacağım (*send out*).” (367-8) [I send out this light from free and generous, turning my body over to Hades (367-8)].¹⁵⁶

Polüneksa’nın söz konusu soyluluklarını ona öğreten kişi olan ve tüm bu değerlere kendisi de bağlı olan Hekabe, sivil erdemlere bağlı, sadık, yüce gönüllü, itidalli, adalete ve sarsılmazlığa ve çocuklarına yürekten bağlı iken oyunun ikinci yarısı ile birlikte değişir, dönüşür, metamorfoza uğrar. Çünkü savaş ikliminde birçok kayıp yaşamış olan Hekabe, misafir-dostları olan Polümestor’un çocuğunu öldürmüş olmasını hiç beklememiştir. *Nomosunun* en sağlam kabullerinden biri olan dost bağlılığı içerisinde bir dostun bunu yapacağını hayal bile edememiştir. Dahası oğullarını emanet ettikleri Polümestor da sevilen biri ya da *philos* olarak misafir-dostları arasında en sevilen, ilk sırada yer alan kişidir. Dolayısıyla birbirlerine katılma istekliliği ve açıklığı, özgür ve yücegönüllü gözlerle baktıkları dost Polümestor’tan beklenen şey; gerek şehrinin gerekse kendi geleceğinin son umudu olan oğluna ihtimam göstermesi, onu korumasıdır.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 400-401.

¹⁵⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 406.

¹⁵⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 406-407. Dahası Nussbaum’un belirttiği gibi, çocuğu öldürmenin bizzat suçların en kötüsü olmasının başka bazı nedenleri de vardır. Örneğin Polümestor’un sorumlu olduğu Polüdoros tam olarak beslenememiş; aktif olarak iyi bir insanı yaşam sürme şansına nail olamamıştır. İkinci olarak ise çocuk hem Hekabe için hem de şehirleri için kalan son ümittir ve Polümestor’un da bildiği bu ümit, ister istemez çocuğu koruması ve savunması için ona daha fazla yükümlülük vermekteydi. Bu yükümlülük, Polümestor tarafından *ksenia* olması nedeniyle olağan yükümlülüğün üzerinde görülmeli ve üstlenilmeliydi. Tüm bunların ötesinde ise Polümestor, çocuğun savunmasızlığındaki yalınlığı düşünmeliydi. Polüdoros’un “yeşil bir bitki gibi” (*like a green plant*) imajı üzerinden söylersek; mutlu, art niyetsiz (*guileless*) çocukluk vizyonunu aniden kesmemeliydi. Dolayısıyla Nussbaum’a göre, Hekabe için “onun büyütmesiyle büyüdüm. Zavallı ben” (*I grew well by his nurture. Poor me*) diyen bir çocuğun ölümüyle, erdemiyle bir grup itaatsiz askerin bile saygısına mazhar olan Polüksena’nın ölümü ister istemez bir olmayacaktır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 407-408.

Nussbaum'un belirttiği gibi Hekabe'nin altüst oluşu oğlunun ölümünü deneyimleyişi ile birlikte daha da aydınlanabilir. Olay şöyle gelişir: Öncelikle hizmetçi bir kadını görürüz, sahilde bulduğu ve yüzü tanınmaz ve ezilmiş olan Polüdoros'un cesedini taşımaktadır. Yana yakıla Hekabe'yi arayan hizmetçi kadın, kötü bir haber getirdiğini ve böyle bahtsız bir durumda lanetler savurmadan konuşmanın kolay olmayacağını fark eder. Bu hal içerisinde cesedi Hekabe'ye sunar. Cesedin ilk başta kızının cesedi olduğunu düşünen (673-675)¹⁵⁸ Hekabe, korkunç ve tanınmaz halde olan cesedin kızının cesedi olmadığını fark eder ve cesede "dokunmak" (*touch*) ya da cesedi "kavramak" (*grasp*) zorunda kalır. Cesede bakamayacağını anladığı noktada (668) hizmetçi kadın devreye girer ve cesedi ortaya çıkarır. Kadın isteksiz bir şekilde "Bak", Bu ölü insanın çıplak bedenine bak. Onun, tüm beklentilerin ötesinde bir hayret olarak sana görünüp görünmediğine bak ve gör" der. ["Look", "Look at the naked body of this dead person. Look and see whether it seems to you a wonder beyond all expectation" (679-81)]. Bu bahtsız durum karşısında Hekabe'nin hizmetçi kadına cevabı şu olur: "Aslında görüyorum. Benim ölü evladım Polüdoros'u görüyorum. Trakyalı benim için onu koruyordu" (681-2). ["I see indeed. I see my dead child, Polydorus. The Thracian was protecting him for me" (681-2)]. Tanımanın bu yoğunluğu içerisinde artık her şeyi idrak etmek zorunda kalan Hekabe, hizmetçi kadının "sen mutsuz kadın, çocuğunun yıkıntısını biliyor musun?" (688) ["Have you known the ruin of your child, you unhappy woman?" (688)] sorusuna şu cevabı verir: "Güvenilmezlik, güvenilmezlik, yeni, yeni, gördüğüm şeyler bunlar." (689). ["Untrustworthy, untrustworthy, new, new, are the things I see" (689)].¹⁵⁹ Evet, Hekabe'nin gördüğü şey; en derin güvenin güvenilmez, en sağlam olan şeyin pervasızca bir kenara atılmış olmasıdır. Kendi dünyasını inşa eden *nomoinin* diğer sevilen taraf için bağlayıcı *nomoi* olmadığını anlamış olan Hekabe artık şunları söyler:

Nerede kaldı misafir dostluğun (*dika ksenōn*) verdiği söze bağlılığı? [Where is the binding claim of guest-friendship (*dika xenōn*)?]... Ah gaddar adam, nasıl onun etini parçalara ayırdın, nasıl elin vardı da o kılıçla bu sübyanın kolunu, bacağına kestini, hiç mi acımadın

¹⁵⁸ Bkz. Euripides (2013), *Hekabe*, s. 37.

¹⁵⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 408. Y. Önay çevirisi ise şöyledir: "İnanılmaz, inanılmaz bu gördüğüm, görülmüş değil" (689).

(718-20). [O cursed man, how you cut his flesh into sections, how you cut the limbs of this child with a sword and had no pity (718-20).].¹⁶⁰

Bu olgu, Hekabe'nin kendisine kirlenmenin ötesinde hiç bir şeyin olmadığını, en derin insanî sosyal değerlerin bile *apiston*, “güvensizlik”e eğilim duyduğunu, hiç bir şeyin tam olarak güveni hak etmediğini göstermiştir.¹⁶¹ Hekabe, dünyanın bu denli altüst oluşu ve yerinden oynaması karşısında – dil ve ayrımların kavrayamayacağı, “konuşulamaz, ad verilemez, hayretin ötesinde”ki (*unspeakable, unnameable, beyond wonder*) (714) bir durum karşısında – yalnızca ağlar. Onun için oğlunun parçalara ayrılmasıyla, dünyayı kısımlara ayıran, parçalayan *nomosun* yapaylığı ve temelsizliği de ortaya çıkmıştır. Oğlunun parçalara ayrılması, *nomoiyi* de paramparça etmiştir. Hekabe her şeyin paramparça olduğu bir durumda, “Hiç bir kadın bu kadar bahtsız olmuş mudur?” diye soran Agamemnon’a biraz tuhaf görünecek şu cevabı verir: “Hiç kimse, Talihin (*Tukhē*) kendisini kastetmiyorsa.” (786).¹⁶² Nussbaum’a göre ilk bakışta tuhaf görünen, ölümlülerin talihini kontrol eden tanrıça *Tukhēyi* düşünen Hekabe’nin

ifade ettiği şey... komple bir düzensizlik, bir yapıdan yoksun olma hissidir. *Tukhēnin*, talih ya da insanî rasyonelliğin yokluğu, dolaylı olarak *nomosun* rasyonel ve *intelligible* düzeni ile karşılaştırılır. O’nun söylemek istediği şey, hiç kimsenin düzensizlikte, onun olduğundan daha fazla sarsılmadığıdır (*dislocated*), tabi şayet Denetlenemezi ya da Düzensizi düşünmüyorsa.¹⁶³

Karakterinin zehri, kiri olacak ihanetten dolayı *nomosun* başarısızlığıyla yüzleşen talihsiz Hekabe’yi artık iki seçenek bekler: Ya bu olaylar karşısında kendini bilgiden uzak tutacak ve bu bilgiyi sınırlandıracak bir şekilde kendini körleştirecek ya da ihaneti, *nomosa* dair hakiki bir bilgi olarak alacak, kendisinin kirlenmiş olduğunu görmesine izin verecektir. Nussbaum’a göre “hayret”in (*wonder*) dokunmasıyla birlikte bir yolda ilerlemek, bir tercih yapmak zorunda olduğunu anlayan Hekabe, güvenle ilgili *nomosun* yerini alacak bir *nomosa* kapı açan intikam yolunda yürüyecektir.

Ah çocuk, çocuk
Şimdi yasıma başlıyorum,
vahşi yeni-öğrenilen melodiyi (*nomos*)

¹⁶⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 408.

¹⁶¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 408.

¹⁶² Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 408.

¹⁶³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 408-409.

intikam tininden. (684-7).¹⁶⁴

Hekabe'nin yeni öğrenilen melodisi, intikam şarkısı; yeni bir âdet (*nomos*), dünyaya dair yeni bir düzenleme yolu olacaktır. "Hekabe'nin keşfiyle bırakılan boşluk yeni bir güven (*trust*), yeni bir yasa (*law*) ile doldurulacaktır."¹⁶⁵

I.3.2. Hekabe'nin İntikamı

İntikam ile eskinin yıkıntılarından geri kalan yeri dolduracak bir *nomosa* kapı açan Hekabe'nin daha önceki sözü - "*nomos* yıkılırsa insanlar arasında onun gibi hiç bir şey kalmaz" - artık şu anlama gelir: Eski *nomosun* yerini alacak yeni şarkı da eski *nomos* gibi dünyaya düzen vermenin ve şeyleri alışabilir kılmanın bir yolu olacaktır. Nussbaum'un belirttiği gibi, bu *nomos*; bir kişiyi diğerine bağlayan bir ağ olarak eski *nomostan* farklı, güvenilmez insanî şeylere hiç bir güven beslemeyen, intikam planı ve düşüncesinin dışında herhangi bir şeye bağlanmayan yalnız/münzevi (*solitary*) bir *nomos* olacaktır. Bu *nomos* ile Hekabe, eskinin aldatici güveni dışında yaşamına düzen verecek ve bu sayede kontrol edilemeyen bir şey gibi yaşamını yaşamayacaktır.¹⁶⁶

Ancak Hekabe, dünyasındaki dengesizliğe denge verecek bu intikamı, eski *nomosun* kimi özelliklerini yer yer taklit ederek gerçekleştirir. Aslında o, eski *nomosta* görünmeyen kirliliği geri getirerek çıkış yolu bulmaya çalışır. Yani Hekabe, kendisine acı ve korku veren kişiye aynı acıyı ve korkuyu vermek ister, *kseniayı* istismar edenin eşit ölçüde *kseniadan* acı çekmesini, kötürüm bırakanın kötürüm kalmasını ister. Bu amacı doğrultusunda Hekabe, misafirperverliğin gelenekleri içerisinde eski *nomosun* bazı özelliklerine salt amacı için kullanacak tarzda öykünür ve onları taklit eder. Hekabe her zaman en güvenilir olan fakat artık güvenilmez olan dostluğu duraksamadan istismar eder. Örneğin Polüestor'un çocuklarını merhamet etmeksizin öldürür ve kullandığı dil de hakikati-söyleyen ama sağlam durmayan âdetlerden uzak salt ikna biçimindedir. Daha açıkça belirtirsek; artık Hekabe için her ilişki, eskiye dair her şey, kullandığı dil bile salt

¹⁶⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 409. Pasajın İngilizcesi: O child, child/now I begin my mourning,/ the wild newly-learned melody (*nomos*)/from the spirit of revenge (684-7).

¹⁶⁵ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 409.

¹⁶⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 409-410.

intikamı için bir araç durumuna indirgenmiştir, eski *nomosa* dair tüm bu değerler kendi başlarına bir değer taşımaz olmuştur.

Şimdi Nussbaum şuna dikkatimizi çeker: Hekabe'nin intikamı içerisinde eski âdetlere dair gördüğümüz taklitçi yön, onun intikam planında ve gözlerindeki rolde rahatlıkla fark edebilir. Çünkü bu insanlar için gözler; onları birbirine bağlayan âdetlerin dünyasında birinin diğeriyle ilişki kurmasında, diğeriye duyulan güveni ifade etmelerindeki en içten (*intimate*) yerlerdi. Bu nedenle de Polüksena “hür ve yüce gönüllü gözlerin ışıyla” [“The light of free and generous eyes”] ölümü bağrına basmış, bu ışığı muhafaza etmek istemiştir. Dolayısıyla gözlerin bunca mânaya ev sahipliği yaptığı yerde Hekabe için en iyi intikam da Polümestor’u öldürmek değil, kör bırakmak olacaktır.

Oysaki Hekabe'nin Polümestor’u kör etme planı, Polümestor içeri girer girmez kendisini hissettirir. Çünkü adı “birçok tavsiye verici” (*giver of much counsel*) anlamına gelen Polümestor, sahip olduğu gözlerinin yeteneklerini çok iyi kullanan biridir, gözleriyle karşındakine direk bakarak bağlayıcı bir güven, gözyaşı dökerek sempatik bir duyarlılık verebilmektedir. Seyirciler üzerinde etkili olmak için tüm gücü ve cazibesiyle “güven veren bir adam” olarak karşımıza çıkan Polümestor, içeri girişiyle birlikte hemen sözünü söyler:

Ah sevgili Hekabe, şehrin, şimdi ölen bu evladını görerek gözyaşı döküyorum. Yazık. Hiç bir şey güvenilir değil, ne iyi bir şan/şöhret ne mal/mülk. (953-5).¹⁶⁷

Polümestor pervasız bir şekilde kız cesedi mi oğlan cesedi mi, balıklar tarafından mı parçalanmış yoksa yeni mi ölmüş diye bakmaksızın ceset için aldatici (*false*) gözyaşları döker, Hekabe’ye güvenle bakar.¹⁶⁸ Hekabe ise ilk oğlu Polüdoros’un hayatta olup olmadığını, annesini anıp anmadığını sorar ve Polümestor’tan iyi cevabını alır (985-990). Ancak Hekabe yalanlar söyleyen ve sahte gözyaşları döken Polümestor’un gözlerine bakmasına izin vermez, ona “doğruca bakmayı reddeder” (965) ve şunu söyler:

¹⁶⁷ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 411. Pasajın İngilizcesi: O you most beloved Hecuba, I weep, seeing your city and this child of yours, who has just died. Alas. Nothing is trustworthy, not good reputation, not prosperity (953-5).

¹⁶⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 411.

Doğrudan gözbebeğimle (*orthais korais/direct pupils*) sana bakamıyorum. Bunun sana dair kötü bir his olduğunu düşünme Polüestor. Ayrıca neden *nomos* – kadınların doğrudan erkeğe bakmaması gerektiğini söyleyen *nomos* (974-5).¹⁶⁹

Şimdi Nussbaum’a göre, burada Hekabe’nin ona bakmayı reddetmesindeki asıl neden; Hekabe’nin intikamcı reddedişi değil, Polüestor’un gözünde hiç bulunmamış olan imajını ışılatmaya (*shine*) izin vermemesiyle ilgilidir.¹⁷⁰ Çünkü,

Polüestor bu bakışlara baktığında ve Hekabe onlara döndüğünde, nadir bir sıcaklığın alışkanlıkla farkına varıyordu; nitekim ona ‘ilk’ demişti, ona geleceğini vermek istemişti. Gözlerinde kendi imajını görmüştü; bu imaj onda kendisine bakan; bu gözlerde kendi imajını arayan bir imajdı. O basitçe Hekabe değildi, Polüestor’daki Hekabe’ydi... Onunla ilgili çok fazla şeyi hakiki varsaymıştı. Kendi sahip olduğu kimliğini (*identity*) bile gördü; ilişkisel bir şey olarak, sosyal bir varlık olarak O’nun vizyonunun ve özeninin (*care*) bir yaratımıydı... Dolayısıyla eğer Hekabe O’na bakmayı reddediyorsa, aslında bu, neden olan *nomos* standıdır: Onların sevgisinin eski *nomos*u. O kendi gücüne, güvenliğe, yeni *nomos*una sahip olmak adına direnmek zorunda olduğu güçtür.¹⁷¹

Hekabe, artık kendi yeni *nomos*unun ışığında; hiç bir göze güvenmeden, görkemli bir güvenlik içerisinde, izole (*self-contained*), hiçbir gözün ışığının riskini almadan, gömülü, özel, karanlık bir dünya içerisinde kendi özel mesajını duyması için Polüestor’u ikna eder (978). Kral Polüestor’a toprağın üzerinde, siyah taş kulenin altında gömülü duran altınlardan söz eder (1010). (Hekabe’nin hayalgücü artık birçok karanlık imaj ve gizlilikle doludur.). Sonrasında Hekabe, eski dostunu köle-kadınların olduğu, amacını gerçekleştireceği, başka erkeklerin olmadığı bir çadıra götürür (1016, 1017). Burada kadınlar onu eğlendirirler, kıyafetlerini çıkarırlar ve savunmasız olduğu bir anda onu yakalarlar, çocuklarına saldırır ve öldürürler, sonrasında ise iğnelerini Polüestor’un gözbebeklerine (*korai*) saplarlar, acımasız gözbebeklerini kan havuzuna döndürürler.

Nussbaum’a göre Hekabe, Polüestor’un kan havuzuna dönmüş gözleriyle farklı biri olur. Çünkü bir zamanlar sevmiş olduğu kişiyi kör etmekle Hekabe; ötekiindeki imajı, kendisini ötekine bağlayan derin bir şeyi de yıkmış, kendini aslında Polüestor’da her zaman olduğu gibi ilişkisiz (*unrelated*) kılmıştır. Kendi imajını değiştiren, kan havuzundaki imajıyla farklı biri olmuş olan Hekabe, artık eserine gözleri bulanık (*blurre*) ve kan kırmızısı bir korlukta (*blood-red glow*) bakar. Hekabe bir köpek gibi, dört-ayaklı

¹⁶⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 411. Pasajın İngilizcesi: I am not able to look at you with direct pupils (*orthais korais*). Don't think that it is bad feeling about you, Polymestor. Besides, *nomos* is the reason-the *nomos* that women should not look directly at men (974-5).

¹⁷⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 412.

¹⁷¹ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 412.

bir yaratık gibi “ateşli bakışlar” (*pursa dergmata/fiery glances*) atar.¹⁷² Yani Polümestor’un kehanette bildirdiği şekliyle köpeğe dönüşecek olan Hekabe (1265)¹⁷³, Grekler için asaletçe çok düşük bir seviyede yer alan köpek gibi bencilce, hiçbir komünal ilgiye sahip olmadan hareket eder.¹⁷⁴

Nussbaum tüm bu intikam *nomosu* içerisinde artık şunlara dikkatimizi çeker: Geleneksel karakter erdemleri her ne kadar var olsalar da değişik bir form kazanmış, tüm erdemler bizzat kişisel güç ve güvenliğin araçları haline gelmiştir. Örneğin intikam hırsıyla hareket eden Hekabe’yi hiçbir basiret ve düşünce erdemi, hiçbir merhamet tutamamıştır. O, intikam planına yardım etsin diye, hayatta kalan tek kızı Kassandra’yı Agamemnon’a teklif etmiş, kendi planı adına kızını bir alet olarak kullanmaktan çekinmemiştir. Hekabe’nin anne-sevgisi, dünyaya ait tüm değerlerinin önüne geçirdiği intikamla birlikte dönüşmüş, kendi iyisini ve diğer insanların iyisini kurucu (*component*) olarak değil, pür araçsal bir şekilde karşımıza çıkarmıştır. Bu araçsallık içerisinde basiret (*prudence*) ya da aklı-selime sahip olma (*moderation*) ise nezaket (*decency*) ve güvene saygı göstermeyen münzevi bir kurnazlık (*cunning*) olmuştur. Bilgelik de her şeyi iyi bir düzene koyacak zeki bir planlama olarak görülmüştür. Dil fazlasıyla değişmiş, her türlü güvenden mahrum olan intikamcı kelimeler, salt amaçların araçları olarak kullanılmıştır. İntikamcı Hekabe için iletişim salt ikna etme retorisi, konuşma da muhattabın tereddütlerini avantaja çevirme aracı olmuştur. Nussbaum’un belirttiği gibi, konuşma ve iletişimi bu denli araçsallaştıran Hekabe adına, geleneksel söylem içerisindeki eğitim de ister istemez salt bir efor kaybı olacaktır.

Hangi akla hizmet biz ölümlüler her türden şeyi öğrenmek için bu kadar derde giriyoruz, teamül yerini bulsun diye mi? İnsanların tek tiranı olan İkna bizim açgözlülüğümüzün/azmimizin (*eagerness*) nesnesi değilken niye zamanımızı heba

¹⁷² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 413-414.

¹⁷³ Bkz. Euripides (2013), *Hekabe*, s. 60.

¹⁷⁴ Nussbaum Hekabe’ye atfedilen, oyundaki bu köpek imajının hiç de tesadüfi olmadığını belirtir. Grekler için köpek, sosyal ya da ilişkisel değerlere karşı tamamen *nomosa* dair ilgiden yoksun olarak temsil edilir. Örneğin *İlyada*’da Akhilleus, kendi-çıkartı ile hareket eden Agamemnon’u aşağılamak için ona *demoboros basileus* bir kral olduğunu yani kendi insanların etiyile beslenen biri olduğunu söylemiştir (1.225). Nussbaum bu bilgi ile birlikte, köpeğin şu karakteristik özelliklerine de dikkat çeker: Köpek insan toplumunun en kutsal yasasını önemsemeksizin insanlara ait cesetlerin etlerini bile parçalayıp yer, düşmanına karşı kendi bölgesini korur. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 414.

ediyoruz? Diğerlerini ikna edebilmek ve böylelikle istediğimizi almak için neden bir ücret ödemiyoruz? (814-19)¹⁷⁵

Nussbaum'a göre Hekabe'nin 'köpekliği' (*doggishness*); her şeyin, kızının, dilin, pratik bilgeliğin yeni planı için araç haline gelmesiyle iyice görünür olmuştur. Hekabe bir anlamda Aiskhūlos'un *Orestes*'inde karşılaştığımız sürecin tam tersi bir şekilde değişime uğramıştır. Çünkü *Orestes*'te şehir ve politik erdemler sayesinde intikam yapıları yerlerini sivil güven (*civic trust*) ve dostluğa bırakmıştır. Triolojinin sonuncu oyununda önceleri sadece canavarvari olan, daha spesifik olarak köpek-benzeri yaratıklar olan Eriniler, süzen (*dripping*) gözlerle avlarının peşinden gitmekte, kan kokusuyla heyecanlanmakta iken sonrasında Atinalı yurttaşların verdikleri hediye, elbiseyi giyerek kadına dönüşmüşlerdir. Eriniler, Atina'nın erkeklerine, topraklarına ve insanlarına güvendikleri anda uğuldamaya, çöelmeye ve kan koklamaya son vermişler, dik durmanın (Eum. 1033) ve iyi konuşmanın yolunu bulmayı öğrenmişlerdir (987-8). Çünkü Eriniler güvene bağlı bir şekilde şüphelerini bir kenara koymuşlar, kendilerinin ikna edilmesine izin vermişler (794, 885), Atinalılar'ın şehirde kendilerine iyi bir yer verme sözlerini kabul etmişler (804), ortak bir meskeni (*sunioikia*) paylaşarak (916) ikna etmenin kutsal onurunu büyütmüşlerdir (885). Korudukları yurttaşlar gibi politik hayvanlar olmuşlar, yeni aldıkları adla Eumenides olarak kızgınlıklarını komüniteye bırakmışlardır. Böylece köpek benzeri intikam tanrıçaları iken iyi niyetli kadınlara dönüşmüşlerdir. Oysa Hekabe'nin metamorfozu tam tersi olur. Hekabe önceleri iyi niyetleri (*kindly intentions*) olan bir kadın iken her şeyi araçsal ele alan, kan için susayan, ateşli gözleriyle bakan bir köpeğe dönüşmüştür. Başka bir şekilde söylersek; *Orestes*'te duyarlı olmayan köpekler bitki benzeri duyarlı dostlara, *Hekabe*'de ise bitki benzeri faziletler savunmasız canavarlara dönüşmüştür.¹⁷⁶

Nussbaum, Euripides'in *Hekabe*'de üzerinde durduğu karşıtlıklarla şunu göstermeye çalıştığını belirtir: *Nomos* ve *nomos* ile varolan politika da kendi-yaratımımız olarak tersine çevrilemez değildir. Özellikle hayvan ve tanrı arasında yaşamını sürdüren

¹⁷⁵ Akt. Nussbaum, M (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 415. Pasajın İngilizcesi: Why on earth do we mortals take so much trouble to learn all sorts of things, as is customary? Why do we waste our time, while Persuasion, the only tyrant of human beings, is not the object of our eagerness? Why do we not pay any price to be able to persuade others, and so to get what we want? (814-19).

¹⁷⁶ Bkz. Nussbaum, M (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 416.

politik varlık olarak insan; bizzat köpekçe bir kendine-yeterlilikle bayır aşağı gidebilir ve ileride göreceğimiz Platoncu ilahi bir kendine-yeterlilik arayışı ile birlikte dosdoğru yukarı hareket ederek yine kendisi olmaktan kesilebilir.¹⁷⁷ Nussbaum’a göre,

iki hareket arasındaki fark tümüyle açık değildir; çünkü her ikisi de önemli insanî şeylerin yolunu kapamakla ilgilenir. Bizler – dönüşüme arzu bile duymaksızın, yer yer ilinekler serisiyle, yer yer münzevi bir temaşa yaşamıyla – güven duymaksızın varolabilir, köpekler ya da tanrılar olabiliriz.¹⁷⁸

Nussbaum’a göre Euripides *Hekabe*’de, yaşamdaki kötü deneyimler ve kırılğan âdetler nedeniyle iyi ve sağlam bir karakterin temel koşulu olan açıklığın ortadan kalkıp insanın tüm faziletlerinin ne denli zehirlenebileceğini, yozlaşabileceğini göstermek istemiştir.¹⁷⁹ Gerçekten de intikam almanın ve ölümün sadece barbarlara ait olduğunu, iyi insanlar için böyle olasılıkların bulunmadığını düşünen Agamemnon bile (1147-8) bizzat çocuklarını avlamış, karısı tarafından tuzağa düşürülmüştür. Keza Polüdoros, iyi olma, iyi edimlerde bulunma şansına nail olmadan çok genç yaşta, Hekabe ise intikam pençesinde ölmüştür. Sadece Polüksena iyi bir talih yoluyla soylu bir karakter olarak ölmüştür.¹⁸⁰

Sonuç olarak Nussbaum, *Hekabe* okuması üzerinden şu yargıyı vermekte duraksamayacaktır: Platon bizzat tanrıya benzer etkinlikler ve temaşa yaşamıyla birlikte riskleri, talihin gücü altındaki durumları ve olumsal çatışmaları ekarte etmek istemiştir. Platon bu hırsla insani yaşam içerisinde birçok kayba yol açacak, yaşamın zenginliğini

¹⁷⁷ Bu noktada Nussbaum felsefe geleneğinde intikamın en dikkatli tartışmasına giriştiğini düşündüğü Nietzsche’nin, Euripides’in oyunundaki birçok özelliği keşfettiğini düşünür. Örneğin yaralı olanın dünyayı güvenlik ve güç arzusu ile ilişkilendirmesi, bizzat aşk/sevgi ve adaleti tiksinti verici bulması, Nietzsche’de de karşımıza çıkar. Ancak Nussbaum için Euripides’i Nietzsche’den farklı kılan nokta, onun intikamı Nietzsche gibi zayıf, kaba adamlarla ilişkili bir şekilde görmeyip, soylu karakterle ilgili bir şekilde karşımıza çıkarmasıdır. Dolayısıyla Euripides’in oyununda Hekabe, dostunun zayıf edimi nedeniyle belli bir kişiye ya da bağınaz bir zayıflığa karşı değil bizzat dünyadaki insanın erdem koşullarına karşı intikam duyar. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 417-418.

¹⁷⁸ Nussbaum, M (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 417.

¹⁷⁹ Nussbaum, ileride tartışacağımız Aristoteles’in, Euripides’in bu açıklamalarına yakın durduğunu düşünür. Örneğin Nussbaum’a göre Aristoteles, *Retorik*’teki yaşı ve gençlere dair değerlendirmelerinde de duyguların kötü deneyimlerle ne denli zehirlenebileceğine dikkat çekmiştir. Yine Nussbaum için Aristoteles görünenlere (*appearances/phainomena*) dair açıklamalarıyla da geleneğin kırılğanlığını ve iyi karakterlerin talihe dayalı durumlara açıklığını benimsemiştir (*Pol.* II.8). Hatta *NE*’de Kral Priamos olayı bile farklı bir hikayeyi anlatır görünse de; yani karakter, belli olaylarla belli ölçülerde yozlaşsa da, hakiki anlamda nefret uyandırıcı “nefret dolu ve aşağılık” (*hateful and base*) şeyi yapacak kadar yozlaşsa da *NE*’de geliştirilen genel fazilet görüşü, benzer risk ve savunmasızlık alanlarına açıktır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 418-419.

¹⁸⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 418-419.

azaltacak adımlar atmıştır. Euripides'in trajik konsepsiyonları ve Aristoteles ise tüm çekiciliğine rağmen risklerin yolunu tıkamamış (*close off*), entellektüel yaşam gibi daha sabit değerlerin bu riskli bağılıklar içerisinde büyüyeceğinde ısrar etmişlerdir.¹⁸¹ Şimdi, Nussbaum'un bu iddialarını görelim. Öncelikle talih karşısında iyi yaşamı güvenli kılmak isteyen Platon'un tragedyalardan farklı olarak nasıl bir yolda ilerlediğini, Aristoteles'in ise tragedyaların ruhuna nasıl sahip çıktığını ele alalım.

¹⁸¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 420.

II. KISIM

M. NUSSBAUM'UN PLATON

OKUMASINDA İYİ YAŞAM VE TALİH

II.1. Pratik Akıl Yürütme *Tekhnē*si Olarak *Protagoras*

Nussbaum tragedyaları tartıştıktan sonra, Platon'un yaşamlarımızı *tukhē*nin insafından kurtarmak için oldukça bilinçli, naif olmayan kimi bedelleri ödemek zorunda olduğunu bile bile nasıl radikal adımlar atarak ilerlediğini göstermeye koyulur. Örneğin Platon, talihi yaşamdan elimine etme yolunda ilerlerken yaşamın değerlerini basitleştirir: politik yaşamı, aile bağlılıklarını, iştahları, aşkı/sevgiyi iyi yaşam içerisinde özsel bir değer yüklemeksizin ele alır. Göreceğimiz gibi, Platon'un *Protagoras*'ta savunacağı *tekhnē*; değerleri niceliksel bir şekilde, birbirlerinin yerine geçebilir bir karakterde karşımıza çıkarır. Çünkü Platon'un amacı talihe dayalı durumlardan kaynaklanan kayıplar karşısında bizi bağışık kılmaktır.

II.1.1. *Tukhē* Karşısındaki Savunmasızlığın Çaresi Olarak *Tekhnē*

'Usturanın talih ucu'na/talihin bıçak sırtı'na ('*on the razor's edge of luck*') göre yaşanan bir yaşamdan bahseden *Antigone*, talihi zapt etmeye yönelik aşırı hırslı (*overambitious*) teşebbüslere karşı bizi uyarmış, talihe dayalı faktörlere pozitif değer yüklemişti. Platon ise *Protagoras*'ta bu değeri negatife çevirme yönünde çaba sarf eder. Kendisi bu çaba içerisinde geç 5. y.y. Atinasında, Atinalılar tarafından da beslenen bir umutla sosyal yaşamın yönetilemeyen olumsuzluğunu elimine etmek istemiş ve Sokrates aracılığıyla *tukhē* ve *tekhnē* karşıtlığı üzerinden *tukhē*yi alt edecek, sosyal yaşamda kararlı bir ilerlemeyi sağlayacak yeni bir *tekhnē* arayışına girişmiştir.¹⁸² Ancak bu arayışta

¹⁸² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 89-90. Nussbaum'a göre bu yeni sanat arayışının olduğu dönem de bir o kadar dikkat çekicidir; tarih Peloponez savaşlarının yaklaşık iki yıl öncesine gider, dolayısıyla Nussbaum Platon'un diyalogu gerçekten de 'usturanın ucunda' sergilediğini düşünür. Kendisinden dinleyelim: "Platon diyalogu tam da 'usturanın talih ucu'nda/talihin bıçak sırtı'nda sergilemeyi seçer. Gurur ve refah zamanıdır – Peloponez savaşından yaklaşık olarak iki yıl önce, Atina'yı hem fiziksel hem de psikolojik olarak mahveden büyük salgından üç yıl önce. Bedenin hastalıkları, karakterin hastalıkları, savaşın hastalıkları, hepsi, biliyoruz ki, sanatsallık ve basiretle dolu olmada kendiyi fazlasıyla gurur duyan bu akıllı şehri, öngörülemeyen bir biçimde, yakında vuracaktır. Okuyucu, geri bakış yoluyla, savunmasız bir moral konsensüsün çok geçmeden dışsal baskıların, karşıt yükümlülüklerin harekete geçmesi, iştahsal arzuların gücü nedeniyle kararsızlığa düşürüleceğinin farkında olduğundan, bu diyalogun karakterlerinden bazılarının pek yakında öleceğini ve geri kalanlarının da öldürüleceğini bilir; okur, Atina'da olan bitenin ise yolunda olduğunu gösteren bir öngörüden mahrum olduğu için sabırsızlıkla

Sokrates tek başına değildir, bir de rakibi Protagoras vardır. İki rakip arasındaki çekişme, bahis; Prometheus'un fazlasıyla şansa maruz kalmış yaratıklara *tekhnai*'i (zanaatler) hediye etmesi ile (320e3-21a) başlar. Çünkü Prometheus'un bu yaratıklara bahsettiği *tekhnai*'a rağmen *tukhē* çok değerli şeyleri tehdit etmeye devam eder bu yüzden de Protagoras ve Sokrates, yeni *tekhne* (zanaat) arayışlarını sürdürerek bir anlamda Prometheus'un *tekhne*yle ilgili hikayesine son bir bölüm yazmaya çalışmaktadırlar. Nussbaum'un özetiyle hikaye şöyledir:

Uzun bir zaman önce insanlar dünyanın üzerinde gezinip dururlardı ve kendilerini güvende hissedecekleri hiçbir yola sahip değillerdi. Meydana gelen her şey bir tehditti. Yağmur, üstü kapalı olmayan derilerini sırlıslıkla ediyor; kar sızlatıyor; dolu yaralıyordu. Güneşin kuru sığağı yakıcı, korunmasız kafaları üzerine susuzluğu ve ısıyı getiriyordu. Yardıma muhtaç bir biçimde yerin altındaki güneşsiz mağaralarda bir araya toplanmışlardı. Hiçbir avlanma ya da ekip biçme becerisi onlara sabit bir yiyecek kaynağı sunmuyordu; hiçbir evcilleştirilmiş hayvan sabana sürülmemiş ya da taşınmamıştı. Hiçbir hava kehanetçisinin sanatı onları bir sonraki güne hazırlamazdı. Hiçbir hekimlik sanatı savunmasız bedenlerini iyileştirmezdi. İşbirliği yapmak, ortak bir dil içerisinde iletişim kurmak, hemcinslerine yardım etmek için kıllarını kıpırdatmazlardı. Konuşmamazlık ve vahşilik onları ayrı tutuyordu. İzole edilmiş, sessiz, çıplak ne geçmişi kaydedebilir ne de geleceği planlayabilirlerdi; bu sefil halleri içerisinde birbirlerini rahatlatamazlardı. “Rüyalarındaki şekiller gibi, yaşamları sürdükçe her şeyi rastgele biçimde karıştırırlardı.” Ama istikrar ve yapıdan yoksun bu şekilsizliği bir yaşam gibi düşünmek hayli zordu.

Bu proto-insanlar (insanî olmaktan ziyade yabaniydi), açlığın, aşırı riskli bir hayat sürmenin, daha güçlü hayvanların saldırılarının kurbanları olarak ölüverirlerdi. Sonra Prometheus'un keremi (adı hediyeleri olası kılan öngörü, planlama anlamına gelen tanrı) fazlasıyla *tukhē*ye maruz kalmış bu yaratıklara şu *tekhnai* bir armağan olarak verdi: Ev yapma, ekip biçme, boyunduruğa koşma ve evcilleştirme, metal işleme, gemi inşası, avlanma; kehanet, rüya-yorumculuğu, hava-tahmini, sayı sayma ve hesap yapma; konuşma ve yazma; hekimlik icrası; meskün mahalleler kurma sanatı. Tüm bu sanatlar sayesinde insanlar yaşamlarını koruyup iyileştirdiler. İnsani varoluş daha güvenli, daha öngörülebilir hale geldi; olumsuzluk üzerinde belli bir ölçüye kadar kontrol sağlandı.¹⁸³

Nussbaum bu hikayeyi tamamlamaya çalışan Protagoras ve Sokrates'in rekabetini açık kılmak adına öncelikle *tekhne*nin etimolojisine ve anlamına yönelik bilgiler vererek işe koyulacaktır.

Ona göre *tekhne* birçok çevirisi olmakla birlikte sıklıkla “zanaat”, “sanat” ve “bilim” olarak çevrilmektedir. *Tekhnai*ın ev yapmak, ayakkabı yapımı ve dokumacılık, binicilik, flüt çalma, dans etme, oyunculuk ve şiir yazma, hekimlik, matematik ve meteoroloji şeklindeki bilinen örnekleri bu üç çeviriden biri aracılığıyla

bekleyecektir. Hastalığın belirtilerini iyimserliğin ötesinde arayacaktır, yani kötümser ve radikal bir doktor arayacaktır.” İşte o doktor Sokrates'tir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 91 v.d.

¹⁸³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 90.

adlandırılmaktadır. Ancak Nussbaum, Grekçe terimin yukarıdaki çevirilerine rağmen İngilizce karşılıklarının herhangi birinden çok daha kapsamlı olduğunu ve genellikle “bilgi” (*knowledge*), “anlama” (*understanding*), “bilim” (*science*), bilen bilışsel koşullarına bağılı olarak “bilgi yapısı” (*body of knowledge*) olarak çevrilen *epistēmē* ile yakından ilişkili olduğunu belirtir. Zaten Nussbaum’un da vurguladığı gibi Platon’un zamanına kadar *epistēmē* ve *tekhnē* arasında sistematik ya da genel hiçbir ayırım mevcut değildir; hatta Aristoteles’te de iki terim birbirinin yerine kullanılabilmektedir. Nussbaum bu denli geniş bir kapsama sahip olan *tekhnē*’nin çevirisini ve sınırlarını belirlemede Homeros, Thukidides ve Hippokrates’in metinlerinde basmakalıp bir biçimde bulunan *tekhnē-tukhē* antitezinin iyi bir başlangıç olabileceğini düşünür. Özellikle bu metinlerdeki karşıtlık, *tukhē*’nin merhameti altında yaşamak ile bilgelik ya da pratik yargılamayla yakın ilişkisi olan *tekhnē* arasındadır. *Tekhnē* ile yaşamlarımızın daha güvenli ve kontrollü kılınılacağı düşünülür. Yani *tekhnē*’nin dünyanın kimi kısımlarına uygulanması; *tukhē* üzerinde belli bir kontrol sağlamayı, gelecek olumsuzlukları denetlemeyi, ihtiyaçların sevk ve idaresini, insanı bir yaprak gibi savrulmaktan uzak tutmayı amaçlar.

Nussbaum, *tukhē*’yi kontrol etme çabası olarak *tekhnē*’nin *tekhnē* adını almasını sağlayan 5.y.y. ve erken 4.y.y.’daki kriterlerini göstermek için Hippokratik külliyatın daha erken dönemdeki çalışmalarına, özellikle *Eski Günlerde Hekimlik Üzerine* (*On Medicine in the Old Days/Peri Arkhatēs Iētrikēs/Vet. Med.*) ve *Bilim Üzerine*’ye (*On Science/Peri Tekhnēs* veya *De Arte*) dönebileceğimizi belirtir. Çünkü söz konusu Hippokratik külliyat, çağdaş felsefî ve edebî metinlerde bile bulamadığımız sistematik bir argüman yoluyla, sonraları Aristoteles’in özellikle *Metafizik* I.1.’nde karşılaşacağımız *tekhnē*’ye dair kimi kriterleri bize vermektedir. Bu kriterler (1) evrensellik/tümellik (*universality*), (2) öğretilirlik (*teachability*), (3) titizlik/dakiklik (*precision*) ve (4) açıklama kaygısı (*concern with explanation*) şeklinde sıralanmaktadır.¹⁸⁴

Şimdi bunlara biraz yakından bakalım:

(1) *Evrensellik/Tümellik* (*Universality*): Nussbaum’un belirttiği üzere; Aristoteles, *tekhnē*’nin “deneyim sayesinde kazanılan birçok nosyondan hareketle bir grup benzer şey

¹⁸⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 94-95.

hakkında evrensel bir yargı ortaya çıktığı zaman varlığa geldiği”ni (981a5-7)¹⁸⁵ söyler. 5. yy Hippokratik metinlerdeki kanıtlar, Aristoteles’in *tekhnē* ile ilgili bu kabulünü sahiplenmekte; örneğin en erken dönem Hippokratik metinlerden biri olan *Salgınlar* (*Epidemics/Epidemiai*), yeni bir vakanın hastalık seyrine dair eski hekimlere, birçok benzer durumun deneyimini bir araya toplaması ve hastalığın genel üniter bir teorisini oluşturması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca bu tür açıklamalar salt *Salgınlar*’da değil diğer kimi Hippokratik eserlerde, *Eski Günlerde Hekimlik Üzerine ve Bilim Üzerine*’de de mevcuttur. Bu eserlerin yazarları, belli türden bir tedavi ile belli bir sonuç arasındaki bağlantıyı vurgulamış, *tukhē*den dolayı hastaların iyileştiğini belirtenlere saldırmış ve onların salt *tekhnē*den dolayı iyileştiklerini söylemişlerdir (*Vet. Med.*1.2.; *De Arte* 4). *Bilim Üzerine*’nin *tekhnē*ye olan vurgusu şu pasajda açıktır:

Talihin (*tukhē*) çıplak yüzüne bakıp durmak istemediler, dolayısıyla kendilerini bilime (*tekhnē*) teslim ettiler. Sonuç olarak, talihe bağımlılıklarından kurtuldular; fakat bilime olan bağımlılıklarından değil.¹⁸⁶

(2) *Öğretilebilirlik* (*Teachability*): Aristoteles’in *Metafizik* 981b7-8’inde karşılaştığımız şekliyle *tekhnē*nin evrenselliği/tümelliği, şanstın farklı olarak öğretilebilirlik olasılığına izin vermektedir; yani bu evrenselliğin birçok deneyimi bir arada gruplandırması sayesinde *tekhnē*, deneyim henüz ortaya çıkmadan evvel o deneyimle ilgili bir açıklama vermemize imkan tanımaktadır. Hippokratik hekimler de benzer bir noktayı vurgular; kimi hekimlerin iyi kimilerinin kötü olma sebebi tam da böyle bir *tekhnē*ye sahip olmaları ya da olmamalarıdır (*Vet. Med.*1).

(3) *Kes(k)inlik/titizlik* (*Precision/Akribia*): Özellikle hekimlik tartışmalarında önemli bir yere sahip olan titizlik/dakiklik, yasa benzeri düzenlemeler ve değişmezlik yerine verilere bağlılık ile karşımıza çıkar. Bu bakımdan *tekhnē*ye sahip olan hekimlik de katı, keskin bir titizlik içindedir. Çünkü Nussbaum’un belirttiği gibi, *tekhnē* muğlaklığın (*vagueness*) ve belirsizliğin (*fuzziness*) olduğu yere kes(k)inlik/titizlik getirir. Söz konusu bu kes(k)inlik/titizlik de sıklıkla *ölçü* ya da *standart* nosyonu ile ilişkilendirilir.

¹⁸⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 95. Pasajın İngilizcesi: A *techne* comes into being when from many notions gained by experience a universal judgment about a group of similar things arises (981a5-7).

¹⁸⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 89. Pasajın İngilizcesi: They did not want to look on the naked face of luck (*tuche*), so they turned themselves over to science (*techne*). As a result, they are released from their dependence on luck; but not from their dependence on science.

(4) Açıklama kaygısı (*Concern with explanation*): Nussbaum’a göre diğer bir kriter de *tekhnē*nin kendi prosedürleri hakkında “neden” sorusunu sorması ve cevaplaması ile ilgilidir (Vet. Med. 20, Met. 981a28-30). Nussbaum *tekhnē*nin bu özelliği ile hekimlik *tekhnēs*ini öğrenmiş bir hekimin dengi bir mevkidaşından ayrılacağını belirtir. Çünkü ilki ikincisinden farklı olarak belli bir tedavi uygularsa ne olacağını tahmin etme, tedavinin tam olarak ne olduğunu ve nasıl işe yarayacağını açıklama becerisine sahip olacaktır.¹⁸⁷

Öte yandan Nussbaum, *tekhnē*ye dair tüm bu kriterlerin temelinde duran amacın ise “olumsalı alt etmek” olduğunu düşünür.

Evrensellik ve açıklama, geçmişe dair düzenli kavrayışları sayesinde gelecek üzerinde kontrol sağlar; öğretme (*teaching*), geçmiş çalışmanın gelecek sürecine devrolma imkanını verir; kes(k)inlik/titizlik, tutarlı bir yanlışsızlığı ve de başarısızlığın minimize edilmesini temin eder.¹⁸⁸

Dolayısıyla sayılan bu dört kriter sonucunda pratik akıl yürütmenin *tekhnē* haline gelmesi gerektiğini söyleyen birinin aslında talep ettiği şey, bir tür sistemleştirme ve tektipleştirmedir. Bu sistemleştirmeyi ve tektipleştirmeyi talep eden kişi, aynı zamanda öğretelebilen ilkeler, arzulanan sonuçlar sayesinde şanslılığı/riskliliği (*chanciness*) sosyal yaşamdan uzaklaştırmayı da istemektedir.

Nussbaum, *tukhē*nin elimine edilme çabası olarak *tekhnē*ye dair tüm bu bilgiler ışığında Sokrates’in neden *tukhē*yi reddettiğini, dahası Protagoras’ın *tekhnēs*ini neden yetersiz bulduğunu daha iyi anlayabileceğimizi düşünür. Çünkü,

Muhafazakâr ve hümanist Protagoras gündelik düşünüp taşınma pratiğine yakın duran bir *tekhnē* ister ve onu çok az sistematize eder. İnsani pratik problemlerle daha derinden hemhal olan Sokrates ise bunu yetersiz bulur. Şayet ‘yaşamlarımızı kurtaracaksak’ – bilim bu güvenli kılınan yaşamları farklı kılsa bile – daha ileri gitmek, baştan sona daha bilimsel olmak zorundayız.¹⁸⁹

II.1.2. Protagorasçı *Tekhnē*

Protagoras’ın Prometheus’un hikayesini tamamlamaya çalışan *tekhnēs*i, gündelik düşünüp taşınma pratiğine yakındır ve pratik akıl yürütmenin *tekhnēs*ini öğreteceğini iddia eden Protagoras’a göre bizler, diğer türlerden farklı olarak politik bir doğaya sahip

¹⁸⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 96.

¹⁸⁸ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 97.

¹⁸⁹ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 99.

rasyonel varlıklarızdır. İnsanı insan yapan ve onu diğer türlerden ayıran kapasite ve güç söz konusu akılsallıktır. Ancak Nussbaum’a göre Protagoras için bu akılsallığın doğası politiktir, dolayısıyla Protagoras açısından olumsuzlukla savaşmanın bir sanatı olan politika (Humecu politik sanat gibi), salt kurulu olan bir amacın hizmetindeki bir alet değildir; doğrudan bizi biz yapan doğamız, bize içsel olan bir sanattır.¹⁹⁰

Bu nedenle Protagoras, *tukhē* karşısında *tekhnē* yoluyla yaşamlarımızı güvenli kılmak için politik doğamıza önem vermekte, “insanları iyi yurttaşlar haline getirmek”, *polis* için doğru düşünüp taşınmayı öğretmek istemektedir. Örneğin meşhur olmak için talebesi olmak isteyen Hippokrates’e meşhur olmayı değil, “daha iyi” (*beltiōn*) olmayı vaat etmektedir. Çünkü Protagoras için “bir adamın fazileti” (*andros aretēn*); adalet, ölçülülük ve dindarlık/kutluluk harmanıdır. Bunların tümü *civic*, yani yurttaş a ait faziletlerdir ve Zeus’un hediyeleridir. Yapılması gereken şey ise Zeus’un hediyeleri yoluyla verdiği doğal adalet eğilimini, komünal moral eğitim ile uygun bir şekilde geliştirmektir. Bu anlamda moral eğitim, tıpkı bir bitki gibi gelişmek için dışsal yardıma ihtiyaç duyan çocuğun beslenmesi, terbiyesidir. Şayet çocuk komünal iyi bir terbiye ile yetişirse; normal, sağlıklı bir ağacın büyüdüğü tarzda büyüyecek, faziletli bir yaşam sürmesi için gerekli olan ritmi (*euruthmias/ rhythm*) kazanacaktır (326b5). Protagoras şundan emindir: Yurttaşlar arasında faziletlerin sağlıklı bir yaşam sürmek için gerekli olduğuna, komünitenin doğallığına inanmayan biri, budala olmak bir yana onlardan biri olmaması gereken kişidir.

Diğer taraftan Protagoras’a göre çocuğun sosyal faziletlere dair kapasitelerini geliştirecek, çocuğa bu eğitimi verecek uzman ise yetişkinlerin aksine kullandığımız dilin yapısı ve kullanımı hakkında çocuğu “yol boyunca daha ileriye” taşıyacak, pratiğin yapısı ve farklı öğeleri hakkında çocuğa daha fazla farkındalık kazandıracak kişi olacaktır.¹⁹¹ Bu uzman insanın kendisine dair kavrayışında politik olanın derin anlamını göstererek yeni bir kendinin-farkındalığı (*self-awareness*) düzeyine yükselmemize, insan doğasının sosyal faziletler ile olan ilişkine dair genel bir açıklama vermemize ve bu açıklama sayesinde belli bir evrensellik (*universality*) derecesine sahip olmamıza imkân verecektir. Böyle bir *tekhnē* ile kazanacağımız insanî kendiliğimize dair kavrayışımız ise dilemmalar

¹⁹⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 100-102.

¹⁹¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 103-104.

karşısında bize yardım ederek birbirine rakip alternatifler ve seçimler arasında bir standart verecektir. Dolayısıyla rakip sosyal konsepsiyonları değerlendirmemizde, insanın doğasına ve ihtiyaçlarına dair bazı evrensel sabit noktalar veren Protagoras'ın *tekhne*si, rölativist ya da subjektivist değildir. Zaten Protagoras da konuşmasında dinleyenlerin çoğunda olması gereken belli bir insan konsepsiyonuna, belli somut sosyal pratiklere dikkat çekmekte, insanlara diğerindense belli bir cezalandırma şemasını tercih etmelerini salık vermektedir.

Ancak Nussbaum'un belirttiği gibi, pratik çatışmalar içerisinde Protagoras'ın *tekhne*sinin vaat ettiği ilerleme; özellikle Grek dinleyicilerin kriz dönemindeki sert ihtilafları içerisinde, *tukhē*yi elimine etmek için belli bir yere kadar onlara gerçekten yardım edecektir. Özellikle Protagoras'ın politik doğaya önem veren *tekhne*si *tukhē* problemi karşısında şu gibi kimi sınırlılıklar, güçlükler taşır:

- Protagoras dostlar, aileler ve şehrin kendisi gibi kolay incinir nitelikteki etkinliklere değer yüklememize izin verir; bu bağlılıkların önemli olduğunu düşünür.
- Protagoras değer çatışmalarını mümkün kılar; çünkü çeşit çeşit değer olduğunu kabul eder, yani bir değerler çokluğunu onaylar. Erdemlerin birliğine dair Sokratik görüşü reddeder ve erdemlerin heterojen yapısına inanır.
- Son olarak Protagoras için tutkular kamu ahlakı için tehlike arz etmektedir. Ancak tutkuları eğitmek ve erdemli eğilimleri (*disposition*) aşılama/yavaş yavaş öğretmek (*instill*) gerekli olmakla birlikte yeterli olmayacaktır.¹⁹²

Nussbaum Protagorasçı *tekhne*nin özellikle pratik çatışmalar ve *tukhē* karşısında yukarıda sayılan sınırlarından ötürü şunu söyler: “Protagorasçı *tekhne* orijinal problemlerimizi az veya çok oldukları yerde bırakır, açıklık ve kendini-anlama (*self-understanding*) bakımından küçük ilerlemeler gösterse bile geçerli inançlara ve pratiklere yakın durur.”¹⁹³ Bu yüzden Protagorasçı *tekhne*, *tukhē* üzerine olan kontrolü öğretmeyi iddia etse dahi amaçlarının çoğulluğu ve içselliği ve herhangi bir niceliksel ölçüden yoksun olması nedeniyle, kesinlikten ve kararlı bir ilerleme potansiyelinden yoksun görünür. Protagoras'ın *tekhne*si “kontrol, öngörü (*prediction*) ve kesin kavramanın (*precise grasp*) ürünlerini en iyi biçimde sunacak” bir *tekhne* olduğu konusunda kuşku

¹⁹² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 105.

¹⁹³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 105.

uyandırır. Üstelik böylesi durumlarda *tukhē* üzerinde bir zaferimizin olamayacağını, bir gelişme kaydetmediğimizi hissederiz. Dolayısıyla Protagoras'ın muhafazakâr, insancıl, gündelik pratiğe yakın duran, tam bir sistemleştirme peşinde olmayan *tekhnē*si karşısında Sokrates, “yaşamları kurtarmak” için daha etkili ve köklü bir *tekhnē* bulmayı talep eder.¹⁹⁴

II.1.3. Sokratik *Tekhnē*

Kendi kriz dönemine çare bulmak isteyen Sokrates, *tukhē* karşısında bizi savunmasız bırakabilecek Protagorasçı *tekhnē*den farklı olarak *tekhnē*yi radikal bir noktaya taşır ve *tekhnē*yi kesin (*precise*), düzenli (*orderly*), daha bir pekinliğe (*exactness*) sahip, tartma (*weighing*), sayma (*counting*), ve ölçmede bulunma (*measuring*) sanatı olarak ele alır.¹⁹⁵ Sokrates'in *tekhnē*sinin sayılan özellikleri Protagoras'ın şu pasajında da açıkça görülebilir:

Görünenin (*appearance*) gücünün bizi yoldan çıkmaya yönelttiğini ve karışıklığa ittiğini; böylece hem büyük hem de küçük şeyler arasındaki eylemlerimizde ve seçimlerimizde sürekli aynı şeyleri kabul edip reddettiğimizi; oysa ölçüm ile ilgili *tekhnē*nin görünenlerin etkisini ertelemiş olduğunu ve hakikati (*truth*) açığa çıkarmak yoluyla ruhun huzur ve oldukça kalıcı (*abiding*) bir hakikat içinde yaşamasına neden olduğunu; böylece yaşamlarımızı kurtardığını görmedik mi? Bu değerlendirmeler ile yüz yüze gelindiğinde insanlar yaşamlarımızı kurtaranın, ölçüm ile ilgili *tekhnē* mi veya başka bir *tekhnē* mi olduğunda hemfikir olacaklar?

[Protagoras b.m.] Ölçüm, diye hemfikir oldu (356d-e).¹⁹⁶

Aslında Sokrates'in ölçümle ilgili *tekhnē*si, salt ona özgü olan bir *tekhnē* değildir. Çünkü Grekler'de “sayma (*numbering*) ve bilme, hesap etme becerisi ya da ölçüm ve kavrama becerisi, anlama ya da kontrol ilişkisi” derin köklere sahiptir ve bu kökler her alana sirayet etmiştir. Örneğin Musalar, ozan Homeros'a savaşıran orduların sayıları ve sınıfları ile ilgili bilgileri vermiş ve bilmeyi sıralama becerisi (*the ability to enumerate*) ile

¹⁹⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 99.

¹⁹⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 106.

¹⁹⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 109. Pasajın İngilizcesi: Haven't we seen that the power of appearance leads us astray and throws us into confusion, so that in our actions and our choices between things both great and small we are constantly accepting and rejecting the same things, whereas the *techne* of measurement would have cancelled the effect of the appearance, and by revealing the truth would have caused the soul to live in peace and quiet abiding in the truth, thus saving our life? Faced with these considerations, would human beings agree that it is the *techne* of measurement that saves our lives, or some other *techne*?

Measurement, he agreed (356d-e).

ilişkilendirmiştir. Ayrıca ‘ne kadar’ sorusuna cevap vermek birinin dikkatinin yöneldiği şeyi kavraması bakımından övgüye değer görülmüştür. Yine Homeros’un tanrıları birbiriyle yarışan olasılıkları tek bir standarda bağlı biçimde hesaplayarak olasılıklar hakkında karar vermiştir.

Homeros’ta karşılaştığımız sayılabilir olan ile kavranabilir ve ifade edilebilir olan arasındaki ilişkilerin gücü; *Zincire Vurulmuş Prometheus*’ta, Pythagorasçılıkta, 5. ve 4. yy hekimlik metinlerinde de karşımıza çıkar. Buna göre *Zincire Vurulmuş Prometheus*’ta sayma, ‘tüm taktiklerin şefi’ (‘*chief of all the stratagems*’) olarak kabul edilmiş ve sayının *tekhnē*nin ana ögesi olduğu iddia edilmiştir. Pythagorasçı epistemolojide ise bir şeyin kavranılabilir olması, o şeyin sayılabilirliğine veya sayısal olarak ifade edilebilirliğine bağlanmıştır. 5. ve 4. y.y. hekimlik metinlerinde ise saymayla ilgili kullanılan neredeyse bütün kavramlar, bilişsel ve etik bir boyut içerisinde ifade edilmiştir. Yani ölçülebilir olan kavranılabilir, bilinebilir, düzenli, iyi; ölçüsüz olan ise sınırsız, kaypak (*elusive*), kaotik, tehdit edici, kötü olarak değerlendirilmiştir. Örneğin *Eski Günlerde Hekimlik Üzerine*’nin yazarı, sanatta niceliksel bir ölçüden yoksun olmayı hatanın nedenlerinden biri olarak görmüştür.

Nussbaum’a göre Greklerin geleneğinde var olan ve değer gören *tekhnē* ve sayma arasındaki bu ilişki, Platon’da da devam etmiş ve onun (ortak)ölçülebilirliği (*commensurability*) hedefleyen açıklamalarına yol açmıştır. Örneğin Platon, hem *Devlet* hem de diğer diyaloglarında, özellikle *Epinomis* diyalogunda, *tekhnē-tukhē* karşıtlığına yaptığı göndermeler ile sayı ve *tekhnē* arasındaki sıkı ilişkiyi gözler önüne serer. Nitekim Platon için saymanın ve ölçmenin kesin olduğu yerde *tukhē*ye yer yoktur; saymanın başarısız olduğu, kavrama ve tahminde bulunmanın belirsiz olduğu yerde ise *tukhē* işin içine girmiş demektir. Bu yüzden de *tukhē*nin etkili olduğu yerde bizi bekleyen şeyler; huzurlu (*peace*) ve sessiz (*quiet*) bir yaşam sürmemezi engelleyen karışıklık ve pratik çatışmalar olacaktır.¹⁹⁷

Öte yandan bu karşıtlık içerisinde bizi şaşırtan ve ilginç olan şey; Sokrates’in *Gorgias*’ta saldırdığı hazzı (*pleasure*), *Protagoras*’ta *tekhnē*nin ölçüsü olarak kabul ediyor olmasıdır. Nussbaum’a göre yeterince tartışılmayan ve Platon’un erken ve orta

¹⁹⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 107-108.

dönem diyalogları dâhilinde anormal bulunan bu haz açıklaması, aslında fazlasıyla derin bir manevranın sonucudur:

Başka hiçbir yerde Sokrates'in tek-amaçlı bir hedonist olduğu ortaya çıkmaz; ve hemen hemen aynı zamana ait *Gorgias*, kısmen, hedonist bir tezi çürütmeye adanmıştır. Hal böyleyken hedonizmi uzaklaştırmaya dair çeşitli teşebbüslerin hiç biri başarılı olamamıştır. Hem hedonist öncüllerin (Sokrates'in argümanında özsel olan) hem de strateji çevresindeki belirsizliğin en iyi biçimde Sokrates'in doğru tür pratik *tekhnē* bulma amacı ışığında, Protagoras'ın sanatının yapamayacağı şeyi yapması ışığında anlaşılabilirliğini öneriyorum. Yalnızca düşünüp taşınmayı tartma ve ölçmeye asimile eden bir şeyle kurtulacağız; bu da sırayla ölçmenin bir birliğini, üzerlerinde tümüyle anlaşabileceğimiz, tüm alternatifleri ölçülebilir hale getirecek bazı dışsal amaçları gerektirir. Haz bu rol için ilgi çekici bir aday olarak argümana girer: Sokrates, kendi sahip olduğu özsel inandırıcılıktan/makuliyetten (*plausibility*) çok, vaat ettiği bilimden dolayı hazzı benimser.¹⁹⁸

Demek ki Sokrates *Protagoras* diyalogunda, 4.y.y.'da karşılaştığımız Eudoksos ve Epikuros gibi hazzı özsel bir amaç ya da iyi olarak benimsememiş; aksine kesin bilimsel kontrole tabi olacak bir ölçü ve standart bulma kaygısı, değerli olan her şeyde bulunan belirlenebilir tek bir (*single*) amacı açıklamak adına hazzı kullanmıştır. Dolayısıyla Sokrates, yaşamlarımızın korunmasının doğru haz ve acı seçimine bağlı olduğunu söylemiş (357a), hazzın yaşamı kurtarma formuna dikkat ederek içeriğini spesifikleştirmek gibi bir kaygı taşımamıştır. Belki de Nussbaum'un belirttiği gibi; Sokrates, utiliteryan Bentham ve Sidgwick gibi ortak-duyunun (*common-sense*) ortakölçülemezliğine ve çoğulluğuna yönelik hoşnutsuzluğuyla, *common-sense*in ötesine giden bir ölçme bilimi ile olumsuzluktan kurtulabileceğimizi, dağınık düşünüp taşınma problemleriyle, *akrasia* yani irade zayıflığı ile mücadele edeceğimizi düşünmüştür.¹⁹⁹ Çünkü eğer tek bir iyinin ya da amacın olduğuna inanır ve onun yalnızca niceliksel bakımından çeşitlendiğini kabul edersek, düşünüp taşınma her daim ölçme ve tartma yoluyla vuku bulacak, böylece *akrasia*nın meydana gelmesi önlenmiş olacaktır. Tüm bir iyinin bilimsel bilgisi her şeyden öte doğru seçim yapma adına yeterli gelecektir.

O halde Sokrates'in bize söylediği ve Protagoras'ın da katıldığı husus, etik bilimin yaşamlarımızı kurtaracağı savıdır. Pratik akıl yürütmenin Sokratik *tekhnē*si, yaşam kurtaran bir *tekhnē* olarak karşımızda durmaktadır. Bu aynı zamanda *tukhē*den doğan olumsuzluğun ve savunmasızlığın da bertaraf edilmesi anlamına gelir. Niceliksel bir

¹⁹⁸ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 110.

¹⁹⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 110-112.

birliğin ve değerlere dair bir homojenliğin kabulü ise tutkuları değişime uğratacak ve irrasyonel davranışlar adına sahip olduğumuz güdülerini ortadan kaldıracaktır.²⁰⁰ Gördüğümüz gibi Platon'un saymaya, ölçmeye dayalı *tekhne*si, hem eylemler hem de seçimler üzerinde kesin bir kontrolü beraberinde getireceğinden, kökeni eskilere dayanan *akrasia* da artık bir sorun teşkil etmeyecektir.

Sonuç olarak, Nussbaum'un insanî pratik akıl yürütmeye dair bir trajedi olarak gördüğü *Protagoras*, Hippokrates'e önerdiği gibi bize de bir seçim önerir. Diyalogun hemen başında Hippokrates'e kararları ile ilgili dikkatli olması gerektiğini söyleyen Sokrates, diyalogun sonunda Hippokrates'in kimi seçtiğini bize söylemez. Ancak onun Protagoras'ı mı Sokrates'i mi seçtiğini bilmesek bile Hippokrates yine de bir seçim yapmak zorundadır: ya Protagorasçı bir seçimle "insanın her şeyin ölçüsü olduğunu" kabul edecek ya da Sokratesçi bir seçimle "her şeyin *epistēmē* olduğunu" ileri sürecektir. Nussbaum böylesi bir seçim karşısında yapılması gerekenin Platon'un orta dönem diyaloglarına geri dönmek olduğunu ifade eder. Çünkü her şeyin *epistēmē* olduğunu ortaya koymak, meseleyi birçok farklı yönden incelemek anlamına da gelir.²⁰¹

II.2. Mükemmelliğin Bakış Açısı Olarak *Devlet*

Nussbaum, Platon'un *Protagoras*'taki açıklamalarını *Devlet*'te de sürdürdüğünü, örneğin ruhun kısımları üzerinden iştahları kötülelemeye devam ettiğini belirtir. Özellikle iştahsal yaşam ve felsefi yaşam karşıtlığından ötürü talihe dayalı ve olumsal çatışmalara sebep olan duygulardan, iştahlardan uzak durmaya çalışır. Ancak göreceğimiz gibi *Devlet*'in felsefi yaşam savunusu, *Protagoras*'ın Sokratik *tekhne*si gibi radikal bir çizgide ilerleyecektir. Nussbaum'a göre Platon'un bu felsefi yaşam savunusu, bizi gündelik yaşamdan uzak çileci (*ascetic*) bir yaşama götürecektir.

II.2.1. Duyusal Yaşam

²⁰⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 114-117.

²⁰¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 121.

Nussbaum, *Protagoras*'taki yolculuğu devam ettirenin ilk büyük politika felsefesi kitabı durumunda olan *Devlet* (M.Ö. 370-380) olduğunu söyler. Ona göre Platon bu diyalogda özellikle insanî doğamızı mesele etmekte ve sorunu doğamız, ruhumuz aracılığıyla çözmeye çalışmaktadır. Doğamızdaki üstünlüğe, 'üstteki real' ('*real above*') ile temas kuracak yönümüze; insanî ve algısal olandan üstün, dışarıdan bir vizyona sahip yanımıza bakarak çıkış yolu bulmak ister. Bu nedenle Platon'un *Devlet*'teki argümanları değerle ilgili olduğu kadar epistemolojik bir karakterde de karşımıza çıkar. Çünkü diyalog epistemolojik bir sorun olan "insan yaşamında gerçekten zahmete değer olan, yapmaya ve görmeye değen nedir?", "Bu göz hangi yönden daha iyi görür ve hakiki vizyonun önündeki engelin doğası nedir?"²⁰² sorularına cevap bulmayı da hedeflemektedir.

Bu hedef doğrultusunda, Platon'un *Protagoras*'taki argümanlarını devam ettirecek olan iddiası şudur: Filozof, yaşamını güvenle sürdürecektir şekilde sabit, kalıcı, mükemmel bir vizyon ile hareket etmeli ve sağlam bir yargı vermesini engelleyecek olan iştahsal yaşamdan uzak durmalıdır. Nussbaum'un da dikkat ettiği gibi, duyuşsal yaşamın güvenilmezliği diyalogda demokrat tîne sahip, felsefeyi oyalanma olarak gören karakterlerde cisimleşmiş; bu karakterler güç ve zenginliğe verdikleri önem nedeniyle birbirlerini öldürebilmişlerdir. Yine bu karakterler iştahlara verdikleri eşit ağırlık ve arzular tarafından hareket ettirilmeleri nedeniyle sebatkârlık ve kendine-yeterlilikten ne denli yoksun olduklarını, ruhlarının ne denli değişken ve kararsız olduğunu görebileceğimiz şekilde değer verdikleri şeylerden hemen feragat edebilmişlerdir (VIII. Kitap).

Nussbaum iştahlara değer veren bu karakterlere yönelik Platon'un değerlendirmelerinin yaşlı bilge Kephalos ile diğer yaşlılar arasındaki karşılaştırmada da görülebileceğini belirtir.²⁰³ Çünkü Platon yaşlılar ile ilgili bu karşılaştırmasında birçok

²⁰² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 137.

²⁰³ Nussbaum iştahların yaşamı bu denli kırılgan kılmasının, diyalogun kahramanlarında ve geçtiği dönemde de cisimleştiğini düşünür. Belirttiğine göre diyalogun geçtiği muhtemel dönem M.Ö. 425'tir, yani her şeyin görece biçimde sabit ve dingin olduğu Nikias Barış dönemidir. Temel karakterlerin çoğu da diyalog oluşturulmadan yaklaşık 50 yıl önce ölmüş, dahası yalnızca çok azı huzur içinde ölmüştür. Örneğin Polemarkhos, Nikeratos ve Sokrates politik suçlamalar nedeniyle idam edilmiştir, üstelik bunlardan ilk ikisi Platon'un ailesinin üyelerince yöneltilen oligarşik bir grup tarafından servetleri için, kötü bir şekilde öldürülmüşlerdir. İşte Nussbaum'a göre Platon, sıradan bir Atinalı yurttaşla dair sahneyle açılan, Sokrates'in, Platon'un abisi Glaukon ile birlikte Trakyalı bir tanrıça adına verilen Bendis festivalini izlemek için Pire'ye doğru yollara düştüğü diyalogda, huzurlu ilişkilerin olduğu dönemde ruhun iştahsal kısmı ile beslenen şiddete, ölümlere dikkat çeker. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 136.

yaşlının Kephalos gibi bilgece davranmadığını, yaşlılıkla birlikte gelen cinsellik, yeme ve içme yoksunluğundan şikâyet ettiklerini söyler. Kephalos'tan farklı olarak söz konusu yaşlılar; yoksun oldukları zevkleri tekrar tekrar hatırlamakta (329a), sanki önemli şeylerden yoksunlarmış gibi kırgınlık içerisinde ve geçmişte iyi yaşam sürüp şimdi yaşamıyormuşçasına hareket etmektedirler. Oysa yaşlılığından ötürü hareket etme kabiliyeti azalmış, bedensel arzuları gerilemiş bilge Kephalos (adı “baş/head” anlamına gelir); yılların getirdiği bedensel yoksunluğun kendisine daha fazla odaklanma ve istikrar (*stability*), tartışma ve düşünme sevgisi kazandırmış olduğunu söyler ve tüm bunları değerli bulur (328c-d).²⁰⁴ Diğer yaşlılar gibi yaşamayan Kephalos, Sokrates'e dönerek Sophokles'in hâlâ bir kadınla aşk yapıp yapmayacağı sorulduğu zaman verdiği şu cevabı hatırlatır: “Sessizlik, ey insanoğlu (*human being*). Deli (*mad*) ve vahşi (*savage*) bir sahipten kaçmış bir köle gibi ondan kaçtığım için aşırı derecede mutluyum.”²⁰⁵ Sonrasında ise Sophokles'in hatırlattığı sözünü onaylayacak şekilde şöyle der: “Çünkü bu tür şeylerden yana büyük bir özgürlük ve barış geç yaşla birlikte gelir. İştahların geriliminden sonra rahatlanır ve bu gerilim yok olur, bu tam da Sophokles'in dediği şeydir, pek çok deli efendiden bir kaçış” (329c).²⁰⁶

Şimdi Platon, söz konusu hapisneden, deli bir efendi olan iştahlardan kaçtığımız zaman “derin bir biçimde barbar çamura gömülmüş” (533d) ruh gözümüzün asıl doğamız olan ‘üsteki real’i görmeye başlayacağını (*Devlet IX. Kitap*), dahası böylece gerçeği görecektir sağlam bir bakış açısı, vizyon edineceğimizi düşünür. Yani Platon için filozof; ruhun iştahsal (*appetitive*), duygusal (*emotional*) ve entellektüel (*intellectual*) olarak konan üçlü ayrımında (*Devlet 436d*), salt entellektüel kısma göre yaşayarak, öğrenme (*learning*) ve hakikatin temaşası (*contemplation of truth*) gibi etkinlikler peşinde koşarak “yargının doğru kriterine, *bilgelik* ve *düşünme/akıl yürütme* (*wisdom and reason*) ile birleştirilmiş deneyime sahip olabilecektir” (*Philebos 181c-185a*). Şayet filozof pür akılla hareket ederse “*altta ve ortada olan* (*below and the middle*) arasında gidip gelen sıradan

²⁰⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 137.

²⁰⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 137. Pasajın İngilizcesi: Silence, O human being. I am extremely happy to have escaped that, like a slave who has gotten away from a mad and savage master (329b-c).

²⁰⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 137. Pasajın İngilizcesi: For a great peace and freedom from these things comes with old age. After the tension of the appetites relaxes and ceases, it is just what Sophocles said, an escape from many mad masters (329c).

insandan ayrılacak ve doğaca *üstteki reala* (*real above in nature*) doğru yolculuğunu sürdürebilecektir (*Philebos* 183a, *Devlet* 584d vd.).²⁰⁷

Bu noktada Nussbaum, iştahların neden reddedildiğini, rasyonel veya felsefi yaşamın iştah gibi bileşenlerle ilişkisini daha iyi anlayabilmemiz adına Platon'un *Gorgias* diyalogunda geçen "kaşınma-kaşıma" ("*itch-scratching*") ve "pasif eşcinsellik" ("*passive homosexuality*") örnekleri üzerinden tartışmayı daha da içeriklendirmek ister. Sokrates bu örnekleri vermeye neden olacak şekilde, diyalogdaki karakterlerden biri olan Kallikles'in rasyonel yaşam planı açıklamasından rahatsız olur; bahsettiği yaşam planı içeriğini tiksindirici (*repellent*) bulur. Çünkü Kallikles, "cesaretle ve pratik zekâca" üstün bir kişinin iştahlarını olası olduğu kadar büyütmesini desteklemekte, "doğası gereği soylu ve adil" bu kişinin delice iştah duyduğu yeme, içme, cinsel düşkünlüklerini (*indulgence*) bile yönetebileceğini (*hupēretein/to minister*) (492a) ileri sürmektedir. Dahası *ihtiyaçlar* nedeniyle hareket eden insanlar olarak bu isteklerimizi tatmin etme peşinde koşmamıza pozitif bir değer yüklemektedir. Bu nedenle hiçbir şeye ihtiyaç duymayan kişinin *eudaimōn* olacağı ve iyi bir yaşam süreceğini belirten Sokrates'e karşı hoşnutsuzluk (*distaste*) besleyerek şu cevabı verir: "Bu durumda... taşlar ve ölümler harika bir şekilde iyi yaşıyor olacak" (492e).

Kallikles'in sözlerine karşılık Sokrates ise, iştahsal etkinliklerin bizim ihtiyaçlarımıza cevap verdiğini ve yenilenen iştahsal ihtiyaçlara sahip olmanın pozitif değeri olduğunu adım adım reddecek bir yolda şunları söyleyecektir:

Her yaşam hakkında söylediğin şeyin, kendini-kontrol eden adamın ve disiplinsiz adamın yaşamının, şunun gibi olup olmayacağını düşün: her biri birçok kabı olan iki adam varsay. Onlardan birine ait olan kaplar sağlamdır ve biri şarapla, diğeri balla, bir üçüncüsü sütle ve diğerleri farklı birçok şeyle doludur. Ve bu şeylerden her birinin kaynağının kıt, edinilmesi zor büyük bir gayret ve sorunla tedarik edildiğini varsay. Şimdi kapları dolu olan adam onlara daha fazla bir şey koymayacaktır ve onlarla ilgili daha fazla düşünmez. Onlara dair rahat olabilir. Diğerine gelince, o da, zorlukla temin edilecek kaynaklara sahip, ancak onun kapları sızdırıyor ve çatlak. Gece gündüz kapları doldurmayı sürdürmekte zorlanıyor ya da aşırı bir acı çekiyor. Şimdi her bir yaşam betimlediğim tarzda olduğuna göre, disipline edilmemiş yaşamın düzenli insaninkinden daha mutlu olduğunu söyler misin? (493e-494a)²⁰⁸

²⁰⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 138.

²⁰⁸ Nussbaum'u takip ederek alıntıladığımız bu pasaj için bkz. Plato (1997), *Gorgias*, (trans. by D. J. Zeyl), *Complete Works of Plato* (ed. by J. M. Cooper), Indianapolis: Hackett Publishing Company. Pasajın İngilizcesi: Consider whether what you're saying about each life, the life of the self-controlled man and that of the undisciplined one, is like this: Suppose there are two men, each of whom has many jars. The jars belonging to one of them are sound and full, one with wine, another with honey, a third with milk, and many others with lots of other things. And suppose that the sources of each of these things are scarce and

Bu sözlerle Sokrates, öncelikle şuna dikkatimizi çeker: Kallikles'in mutlu yaşamı tıpkı çatlak kabı doldurmak isteyen birinin yaşamına benzeyecektir. Çünkü Kallikles için kapları dolu adamın hiçbir hazzı olamayacaktır. Birinin haz alması için sürekli olarak kapları doldurması gerekir; yani Kallikles'e göre yaşama tadını veren şey, elden geldiğince kablar doldurmaktır. Bu süreklilik için de kabların büyük çatlaklara sahip olması gerekecektir.

Sokrates bu ilk değerlendirmeleri açmak ister ve Kallikles'in düşüncelerini terk etmesine yol açacak bir şekilde kaşınma (*itch*) ve kaşıma (*scratching*) olgusuna gider ve öncelikli olarak Kallikles'e yürekli/cesur olmasını, utanç duymamasını ve şunu bilmek istediğini söyler: İnsan kaşındığından ötürü kendini kaşımak isteyince ve bütün hayatını başını kaşıyarak geçirince de mutlu bir şekilde yaşayabilir mi? Kallikles “evet” demek zorunda kalır, kaşıyan birinin bile zevkli (*pleasant*) bir yaşam süreceğini ifade eder (494d-e).²⁰⁹ Nussbaum'un belirttiği gibi, Sokrates bu kaşıma örneği ile aslında özel olarak şuna dikkat çekmeyi amaçlar: Kaşınma bir ihtiyaçtır ve kaşıma bu ihtiyaca cevap veren ve onu dindiren (*assuage*) bir etkinliktir. Kaşıma özellikle “ihtiyaca-görelî” (“*need-relative*”) ya da “ihtiyacı giderici/eksikliği tamamlayıcı” (“*replenishment*”) değere sahip, kaşınma durumundan bağımsız olmayan bir etkinliktir. Dolayısıyla hiç kaşınmamız olmadığı takdirde kaşımak için bir nedenimiz de olamayacaktır. Ayrıca unutulmaması gerekir ki rasyonel hiç bir varlık kaşınmayı kendi iyi yaşam planının kurucusu olarak görmeyecek, onu salt bedensel hissi sakinleştirmeyi amaçlayan bir etkinlik olarak ele alacaktır.

Bununla birlikte Sokrates salt kaşıma-kaşınma örneğini yeterli görmemiş, kaşıma örneğine benzer bir şekilde ilerleyen ve yine hazla ilgili olan pasif eşcinsellik ya da oğlancılık üzerinde de durarak Kallikles'i rahatsız etmeye çalışmıştır. Çünkü Kallikles için bu tür cinsel etkinlikler rezil (*disgraceful*), berbat, utanç verici, sefildir (494e). Bu

difficult to come by, procurable only with much toil and trouble. Now the one man, having filled up his jars, doesn't pour anything more into them and gives them no further thought. He can relax over them. As for the other one, he too has resources that can be procured, though with difficulty, but his containers are leaky and rotten. He's forced to keep on filling them, day and night, or else he suffers extreme pain. Now since each life is the way I describe it, are you saying that the life of the undisciplined man is happier than that of the orderly man? When I say this, do I at all persuade you to concede that the orderly life is better than the undisciplined one, or do I not? (493e-494a)

²⁰⁹ Bkz. Plato (1997), *Gorgias*, *Complete Works of Plato*.

nedenden ötürü Kallikles, Sokrates’in örneğini utanç verici bularak ona “niye böyle bir örnek veriyorsun?” diye serzenişte bulunur.²¹⁰

Nussbaum, Platon’un bu örneklerle ruhun iştahsal kısmını ve tüm hazları hedef aldığını (492a3, b1), ‘her ihtiyacın ve iştahın acıya-görelî benzer bir yapısı olduğunu’ (496d, 497c7) göstermek istediğini belirtir. Çünkü Platon için iştahsal etkinlikler sadece bir ihtiyacı, bir yoksunluğu giderdiği için pozitif bir değere sahip olamayacak, kendisi için iyi olarak karşımıza çıkmayacak, salt belli bir ihtiyaç için istenecektir. Oysa Kallikles’in de kabul etmek zorunda kalacağı gibi, zevk-i sefa, iyi ile eş değildir. Örneğin Glaukon’un *Devlet*’te bahsettiği şu etkinlikler de özsel olmayan etkinliklerdir:

- 1- birinden hoşlanmak, birinin keyif almasının yanında daha ileri sonuçları olmayan tüm zararsız hazlar (357a) gibi sonuçları için değil salt kendileri için seçilen etkinlikler,
- 2- görme, bedenin sağlıklı işlemesi gibi hem kendileri hem de bağımsız olarak arzulanabilir sonuçları uğruna istediğimiz etkinlikler,
- 3- egzersiz yapmak, birinin hastayken tedavi olması, para kazanmak.

Çünkü Platon açısından bu tür etkinlikler de tıpkı kaşıma gibi belli acılar ya da ilgiler (*interests*) doğrultusunda seçilmekte, arzulanmakta; belli sonuçlar için belli araçlara ihtiyaç duymamızdan ötürü istenmektedir. Bu karakteristiklerinden ötürü de tüm söz konusu etkinlikler, olumsal bir kontekst ile ilişki içerisinde değerli olduklarından onları seçme nedenini ve konteksti uzaklaştırdığımız zaman değerleri de ortadan kalkacak, kendi başlarına hiçbir değere sahip olmadıkları görülecektir.

Her şeyden önemlisi ise Platon için böylesi etkinliklere değer veren kişiler genelde hakiki bir zevki deneyimlememiş kişilerdir. Sokrates’in ifade ettiği şekliyle, “doğaca üstte” (*above in nature*) olan şeye hiçbir zaman seyahat etmeyecek bir yolda yalnızca “altta” (*below*) ve “ortada” (*middle*) olan arasında gidip gelenlerdir. Platon’a göre böyle insanların ele aldıkları iyi, sahip oldukları sınırlı perspektiften dolayı çarpıtılmış (*distorted*) bir iyidir. Ayrıca böyle insanların görüşleri bedensel iştahlar ve gereksinimlerle “büyüldüğü” (*bewitched*) için de bir filozof gibi hiçbir zaman hazla ilgili hakiki, sağlıklı bir görüşe, doğru bir iyi yaşam anlayışına sahip olamayacaklardır (584a, 81b).²¹¹

²¹⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 143.

²¹¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 145-146.

II.2.2. Felsefi Yaşam

Platon'un filozofu, iştahsal yaşamın aldatıcılığından uzak duracak şekilde salt hakiki-değere göre yaşar. Çünkü Platon adına filozofa özgü olan güvenilir perspektif ve bakış açısı, insanî deneyimin alanıyla sınırlı değildir; insanî yaşam tarafından düşünce üzerine empoze edilen sınırlamaların üstünde, aklın acı ve sınırlamadan muaf olduğu bir yerde bulunur.²¹² Filozof; yeme, içme, cinsel aktivite gibi ruhun duygusal kısmıyla ilgili her türlü etkinliği ve bu etkinliklerden gelecek bedensel hazları değersiz görür (386c, 584c9-11) sadece pür ya da halis zevk veren entellektüel etkinliklerin peşindedir. Filozofa has bu etkinlikler şu karakterdedir:

1.a. *Bir etkinliğin saflığı/pürlüğü (purity)*: Filozofun etkinliği pürdür; “kendisi yoluyla kendinde seçilen etkinlik”tir. Acıyla bağlantılı hiçbir şey içermeyen bu etkinlik, ne başka bir şey içindir ne de başka bir şeyle karışmış olarak bulunur ve verdiği haz, haz olarak hissedilmektedir. Dolayısıyla kendinde ve kendisi olarak değere sahiptir; başka bir şeyle karışmış olana, başka bir şeyle zorunlu ilişkiye sahip olana katılmaz (584c, 585a-b, 586b-c; *Gorgias* 496c-497d, *Phaidon* 66d-e, 60a, 70d).

1.b. *Nesnelerin saflığı*: Filozof için entellektin nesneleri karşıtlarıyla karışmamış, açık ve basit paradigmalardır ve kendileri nedeniyle kendilerini var ederler (*Phaidon* 67b).

2.a. *Bir etkinliğin sabitliği (stability)*: Filozof adına varolan etkinlik hiçbir kesintiye, azalmaya ya da dönüşüme uğramaz ve değişimin içsel ardışıklığından, olumsal ihtiyacı idare etmeyi ortaya koyan yenileyici etkinliklerin düşüşlerinden ve akışlarından farklı olarak aynı şekilde varolmaya devam eder (585c, *Phaidon* 79c-80b).

²¹² Ancak Nussbaum, tüm bu ayrımlar ve benzerlikler dâhilinde yine de cevaplanmamış bir sorunun devam ettiğini söyler ve bu soru *Gorgias*'ta karşımıza çıkmaktadır: “değeri ilksel olarak ihtiyaçlarımızla bağlantılı şekilde açığa çıkan her etkinliği sırf bu nedenden dolayı tamamen özsel bir değerden yoksun olarak varsaymamız mı gerekir?” (467d-468a). Çünkü IX. Kitap'ta Sokrates, doğası gereği olumlu bir değere sahip olmasalar bile bazı etkinliklerin, onu izleyen acıya göre iyi ya da hoş görüldüğünden ya da acısız bir durumun araçları olduklarından, acı ve yoksunluktan kurtulup rahatlamaya neden olan değerli etkinlikler olarak kabul edildiğini söyler (583c-584a). Fakat, Nussbaum'un eklediği gibi, Sokrates için ne bu tür etkinlikler ne de bu tür etkinliklerin sonuçları ve durumları bir özsellığe sahiptir, etkinlikler “hakiki anlamda keyifli” değildir ve değerleri salt bir illüzyona dayanır; çünkü Sokrates için bu tür etkinlikler ihtiyaç ve acı içerisinde olmayan hiç kimsenin seçmek istemeyeceği etkinliklerdir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 146.

2.b. *Nesnelerin sabitliği*: Entellektin nesneleri maksimum bir şekilde sabit ve ezelidir; hiçbir zaman değişmezler ve varlığa gelmezler, her zaman aynı yerde ve aynı koşuldadırlar. Buna karşın filozof olmayanın nesneleri ise bu dűnyanın değişen şeyleridir; yani hiçbir zaman aynı değildirler ve ölümlüdürler (585c, *Phaidon* 79c).

3. *Hakikat (Truth)*: Filozofun sahip olduğu etkinlik, onu evren hakkındaki yarı-hakikatlere ya da kestirimlere (*conjectures*) değil, hakikate dair bir kavrayışa ve tam olarak uygun açıklamalar verme becerisine yönlendirir (585c; 533b-c). Nussbaum özellikle bu noktanın önemli olduğunu belirtir. Çünkü Platon, ilgili açıklamayla filozofun yaşamının politik görevleri yerine getirmekten ibaret olan politik yaşamdan her durumda üstün olduğuna işaret etmektedir (520c).²¹³

Bu noktada akla ister istemez şu soru düşer: Filozof her türlü iştahsal hazdan uzak entellektüel hazlar peşinde koşsa da yaşamak için sıradan bir insan kadar yeme içmeye muhtaçtır. O halde filozof bu ihtiyaçlarını karşılarken neyi dikkate almaktadır? Diğer bir deyişle Platon'un filozofu yeme içmeye *yalnızca* yaşamaya yetecek kadar mı ihtiyaç duyar? Yoksa ihtiyaçlarına karşı daha ılımlı hatta felsefi gelişimini teşvik edecek derecede belli bir duygusal bağımlılığa izin mi verir?²¹⁴ Nussbaum bu sorulara cevap olarak filozofun asketik yaşam süreceğini belirtir ve *Devlet* ve *Phaidon*'a dikkat ettiğimizde Platon'un filozof için istediği yaşamın bu nitelikte olduğuna inanır.

Bedenin 'sözü edilen' hazlarına saldıran *Phaidon* (60b, 64d), bize iyi bir insanın bu etkinlikleri, 'onları paylaşmak için mutlak olarak zorlandığımız müddet dışında' aktif bir aşağılama (*disdain*) ile kabul edeceğini (64e, 54e, 67a, 83b) söyler. İyi bir insan onlara sadece şeref vermemekle kalmaz, pozitif bir şekilde de 'şerefsiz olarak niteler' ('*dishonors*') (64d-e). Bu insan yapabildiği kadar bedenden uzak durmalıdır (65e).²¹⁵

Nussbaum bu tespitini pekiştirecek şekilde asketik yaşam yolunda ilerleyen filozofun bedeni reddetmesinde özel olarak şu dört nedene dikkat çeker:

- 1- Bedenin ihtiyaçları zaman alır. Oysa özsel olarak değerli arayışlara daha fazla zaman ayırabilmemiz adına onlara daha az vakit ayırmamız gerekir (*Phaidon* 66c-d).

²¹³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 147-148.

²¹⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 151.

²¹⁵ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 151.

- 2- Bedensel arayışlar entellektüel çabaların hem niceliği hem niteliği önünde engeldir; hakikate ulaşabilme konusunda daha devamsız, güçsüz ve düzensizdir.
- 3- Bedensel hisler real, fiziksel ihtiyaçların belirtileri olarak dahi kesinlikten (*accurate*) ya da açıklıktan (*clear*) uzaktırlar. Bu yüzden de bedenimizi her dinlediğimizde, entellektüel yanımızdan ziyade yeme ve içmeye doğru ayartılırız (*Phaidon* 65b, d, e; 66d, 67). Özellikle en güçlü yönlendirici durumunda olan cinsel iştahlar, gerçek filozofun hakikatle ilişkisini keseceği şeylerdir. Bu iştahlar ona katılan insanın ruhunda bir ‘tiran’, ‘baş amir’ durumundadırlar (*Devlet*, 572e, 573d, e, 574c, 575a).
- 4- Son olarak ise her ne zaman iştahlarla ilgilenirsek, bu iştahlar bizi değer (*value*) ve değerlik (*worth*) hakkında yanlış yargılara sevk ederler. Bu nedenle de Platon açısından iyi biri için iştahlar ‘tüm kötülüklerin en büyüğü ve tehlikeli olanıdır’ (*Phaidon* 83c). Genel anlamda iştahlar; bedensel etkinlikleri temaşadan daha önemli gösterecek bir şekilde ruhu ‘büyülerler’ (81b), ruhumuzu iştahlardan örülü duvarların arkasına hapsolmaya zorlarlar (82b). Dahası kendi ruhunu hapisanede esir kılmak için kişiyi buna can atar hale getirirler (82e-83a), (53c-d9).

Nussbaum Platon’un bu insan-üstü (*extra-human*) açıklamalarının çarpıcı bir örneğinin *Devlet*’in IX. Kitabında görülebileceğini düşünür. Burada Platon, Grek dilinde yalnızca insanın-altındaki hayvanların davranışlarına karşılık kullanılan ifadelerle iştahsal etkinlikleri anlatır:

... Ne de onlar durağan ve saf zevki tatmışlardır, fakat, sığır gibi, her zaman aşağılara bakar ve toprağa ve yemeklerine eğilerek otlar ve bu şeylerden daha fazla almak uğruna bir başkasını demir gibi boynuzları ile teper ve boynuzlarlar ve açgözlülükleri nedeniyle öldürürler (586a-b).²¹⁶

²¹⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 154. Pasajın İngilizcesi: ... Nor have they ever tasted stable and pure pleasure, but, like cattle, always looking downwards and bending over the earth and over their tables, they pasture, grazing and mounting, and, for the sake of getting more of these things they kick and butt one another with iron horns and weapons and kill one another through their insatiability. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz çevirisi ise şöyledir: Gözleri hayvanlarınkı gibi hep yerde, aşağıda, sofradadır. Yarış eder gibi karın doyururlar, sen çok yedin, ben az yedim diye itişip kakışırılar, boynuzları ve nallarıyla birbirlerini iter, kakar yine de doyuramazlar açgözlerini. Bkz. Platon (1971), *Devlet*, (çev.: S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Çünkü filozof için kişiyi kişi yapan sadece ruhun entellektüel kısmıdır (*Devlet* IX. Kitap). Bedenin ölümü ile sağ salim hayatta kalacak salt “o” dur (115c-e) ve kişi salt entellekti ile hakiki bir yargılamada bulunabilecektir.²¹⁷

Sonuç olarak Nussbaum’un belirttiği üzere;

Platon’un örnekleri tekrar tekrar bize hissin ve ihtiyacının, aklın yargılamalarını ne derecede aldatabilir ya da şaşırtabilir olduğunu gösterir... *Phaidon* ‘büyülenme’den ve duvarları iştahlar tarafından meydana getirilen hapisanede esir olmaya dair istekli işbirliğimizden söz etti. *Devlet* ise iştahları; kendisiyle en küçük bir şekilde temasa sahip olduğu müddetçe ruhun vizyonunu engelleyen kirli bir çamur olarak resmetti (533c-d)... Katıldığımız her haz ya da acı, ruhu yanılgının (*delusion*) ve pür olmayanın tehlikeli kaynağına bağlayan bir perçin çivisi (*rivet*) gibidir (*Phaidon* 83d)... O halde tek çözüm, soğuk ve açık bir şekilde, acı ya da zihin dağıtan şeyler olmaksızın, ‘salt pür aklın kendisini kullanarak’ tüm alternatifleri ele alabilen, baskıcı hiç bir ihtiyaca sahip olmayan bir noktaya kendimizi getirmek gibi görünür (*Phaidon* 66a)... Platon hâlihazırda iştahlar hakkında tartıştığımız (*Devlet* IV’te) şu hususa inanır: iştahlar, ‘niteliksel olmayan arzular’, kaba, seçici olmayan, iyiyle ilgili yargılamalara tümüyle duyarsızdır; duygular, bir şekilde daha eğitilebilir olsalar bile, sürekli bir takip olmaksızın tehlikeli bir şiddete eğilim duyarlar.²¹⁸

Nussbaum’a göre Platon, *Devlet* ve *Phaidon*’da bu gibi açıklamalar içerisinde hakiki yargılamalara mâni olan şeylerin insanî deneyimde kök saldıgını düşünerek radikal bir noktaya ulaşır: İnsan gibi hiçbir biçimde mükemmel olmayan bir varlık herhangi bir şeyin “iyi bir ölçüsü” değildir. İnsanın “anthroposentrik tembellik”i etik teorisinin iyi bir temeli olamaz. Bir bakıma Platon, *Protagoras*’ta Protagoras’ın belirtmiş olduğu “insan her şeyin ölçüsüdür” yargısının karşısında yer alacak “bilgi ya da bilim her şeyin ölçüsüdür” şeklindeki kendi tavizsiz yargısına doğru ilerlemiştir.²¹⁹ Bu ilerleme yani insansal bakış

²¹⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 152.

²¹⁸ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 155.

²¹⁹ Bu noktada Nussbaum, Platon’un filozofunun asketik yaşamını diğer normal yaşamlardan bu denli ayıran, sıradan olan değerleri kendinden uzaklaştıran, yeme ve içmeye dair ihtiyaçlarımızı kaşınmak ve kaşınmak gibi değersiz gören açıklamalarının şunu es geçebileceğini düşünür: hepimiz bir daktiloyu, çamaşır makinesini salt araçsal değerde görsek bile, yeme konusunda bu şekilde düşünmez, yemeği kendinde değerli görür, bir açlık kapsülü almaktansa yemek yemeyi tat hazzı, kokusu, kıvamı, içerdği sosyallik nedeniyle tercih ederdik. Buna benzer bir şekilde cinsel etkinliği de sadece acılı bir gerilimin rahatlatma kaynağı olarak değil, dostluk, kendini-ifade etme, iletişim gibi kompleks amaçlarla ilişkili bir şekilde ele alır, hadım edilmeyi hiçbir zaman istemezdik. Dolayısıyla Nussbaum *Devlet*’in bizim iştahsal doğamızı, iştahsal etkinliklerimizin kompleks yapısını, örneğin estetik yönünü fazlasıyla hafife aldığını, bu tür etkinlikleri kaşınma gibi ihtiyaca-görelili bir biçimde ele almakla fazlasıyla hatalı davrandığını düşünür. Çünkü bizlerin bir etkinlik olarak kaşınmayı saçma bulmamız basitçe bu etkinliğin ihtiyaca göreliliğinde yatmaz; onu bedensel hastalık ya da kötü bir hijyenin işareti olarak alır, kaşınmanın sinir bozucu olduğunu, acıyı dindirmek bir yana onu daha bile kötü yapacağını görürüz, yani çalışmak ve uyumak gibi yaşamın önemli etkinliklerinden bizi mahrum bırakacak bu kaşınma etkinliğinde hiçbir pozitif hazzın işaretini görmez, bir estetik taraf bulmaz, onun sanatını hayal edemeyiz. Oysa Nussbaum açısından yemek yemek ve seks bunun gibi değildir, o yüzden de bu etkinliklere sadece araçsal bakanlara eleştirel yaklaşır, gurmeliğe değer verir, kişinin seks partnerine kendinde değer vermesini bekler. Bu bağlamda Platon’un

açısından aşkınsal bakış açısına geçiş, ideal şehrin değer ölçüsü olarak da iş görecektir. Yalnızca “mükemmel” (*perfect*) olan, tamamlanmış (*complete*) ve ihtiyaçsız (*needless*) olan ideal şehirdeki değerlerin “iyi ölçüsü” (*good measure*) kabul edilecek ve ihtiyaçsız saf bakış açısına yaklaşmak da ister istemez öncelikli amaç olacaktır.

Ancak Nussbaum’un dikkat çektiği gibi, Platon için söz konusu ideal şehirde, mükemmel, ihtiyaçsız bir bakış açısını kazanmak, kendimizi insanî ihtiyaçlardan ve ilgi/çıkarlardan uzak tutmayı öğrenmek pek de öyle kolay bir iş değildir. Bu uygun bir eğitimle başarıya ulaşılabilecek uzun ve meşakatli bir yoldur ve Platon da bunun farkındadır. Platon bu farkındalık ile bir eğitim kitabı olarak da görülebilecek *Devlet*’te (yarıdan fazlası eğitimi ele alır) hep bu zorlu yolu kritik eder; özellikle ruhun doğru bir şekilde görmesi için stratejiler geliştirir. Örneğin *Devlet*’in II. ve III. Kitabında tartışılan şiir ya mükemmellik bakış açısıyla örtüşmediği için ideal şehirden dışlanır ya da salt ideal şehrin birliği adına iş görecektir bir şekilde benimsenir.²²⁰ Çünkü Platon açısından şiir bizzat ideal şehirden dışlanması gereken şeylere; tanrı benzeri olmayan, zayıf kişiler için moral bir ideal sağlayan duygulara yani yasa (*grief*), tutkulu aşka ve korkuya neden olmaktadır (388b-e, 382e).²²¹

Oysa Platon adına ideal şehrin beslemesi gereken duygular, doğrudan çocukluktan başlayarak bizi bedensel hazların “kurşun gibi ağırlığından muaf kılacak” (519b) ruhun geri dönüşüdür (*run around*) (519a).²²² Temaşa yaşamına öncelik veren filozof adına politik yaşamı değerli kılacak tek şey; şehrin bizleri bedensel hazlardan kurtaracak belli bir ahengi (*harmony*) ve sabitliği tasarlayarak bu ahengi gerçekleştirmesine bağlıdır. Önceliği temaşa olan, politikayı ikincil gören filozof ya da matematikçi için aşk/sevgi gibi meseleler, pratik çatışmalar hiçbir zaman dert değildir. Aksine filozof; politik

asketik filozofu sıradan bir bakış açısından acınası ve gülünç görünebilecek; bir türe dair böyle bir bakış açısı bu tür yaratıkların mevcut ihtiyaç ve yaşam tarzlarını görmezden gelecektir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 155.

²²⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 155-157.

²²¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 157. Ayrıca bkz. Murdoch, I. (2008), *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, (çev.: S. R. Kırkoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yay., s. 11-15.

²²² Ancak Platon yine de böylesi bir ideal şehrin asla varolmayacağını kabul etmek zorunda kalır, bu kabule rağmen yurttaşları yine de bu şehri amaçlamaları adına motive etmeye çalışmaktan da vazgeçmez (591e-592b). Daha az ideal şehirde ruhları bir şekilde zincirlenmiş yetişkinlerin ruhlarını, yukarıya bakmaları adına onları teşvik edilecek en önemli ağırlıklardan, tüm iştahlardan, özellikle ruhun tiranı, baş amiri durumunda olan cinsel arzulardan kurtarmamız önemlidir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 163.

koşullara, diğer insanların etkinliklerine ve bağlılıklarına bakmaksızın kendi etkinliklerini gerçekleştirebilecek, her koşulda teoremler üzerinde düşünebilecektir.²²³

Nussbaum'un belirttiği gibi, Platon bu uğurda; yani filozofun çatışmalardan uzak, kendine-yeter, ahenkli ve sabit (IV. Kitapta) bir yaşam sürmesi adına şehir içerisindeki aşk, cinsel etkinlik, güç-arayışı, para-kazanma gibi değer çatışmalarını uzaklaştırmaya çalışır (V. Kitapta). Örneğin değer çatışmalarının ciddi bir nedeni durumunda olan aile ve mülkü, kötü nam salmış radikal bir çözümle, özellikle moral eğitim ve politik mühendislik yardımıyla şehrin tüm üyelerine ortak kılmıştır. Diğer bir deyişle, 'benim' ve 'şehrin' ayrımını ortadan kaldırarak şehri bir şekilde her genç yurttaş için aile kılmıştır. Ancak yine de

Kreon'dan farklı olarak Platon, böylesi radikal stratejilerin farklı bir yolda yetişmiş olan insanlara basitçe dayatılamayacağını algılar; varolan şehrin bir birlik değil çoğulluk olduğunu bilir. Dolayısıyla tüm insanî deneyimler, bebeğin annenin karnındaki deneyiminden başlayarak dönüştürülmek zorundadır. Belli anne ve baba figürüyle özel ya da içten bağlılıklara form vermenin ve sonra belli seks partnerliğinin engellendiği, birbirleriyle değiştirilebilir sütannelik mesuliyetiyle söz konusu yurttaşlar; kendi deneyimlerinin her kısmında diğer yurttaşları benzer değerlerin değiştirilebilir örnekleri, 'benzer ve sadık dostlar' olarak ele almayı öğrenecektir.²²⁴

Nussbaum'a göre hiçbir aile bağlılığının sabit olmayacağını düşünen Platon bu gibi stratejilerle sevgiden kaynaklanan çatışmaların genişlemesini azaltmak ister. Fakat Platon'un yasa koyucusu yine de bir sınırla karşılaşır. Çünkü bedenimiz ve hislerimiz her ne kadar şekillense de benim et parçası olarak sahip olduğum duyumların benimle olan ilişkisi, orada dışarıda olan diğer et parçalarıyla sahip olduğu ilişkiden farklıdır. Platon bu derin problemin *Yasalar*'da da farkına varmış ama bu uğurda geri adım atmayarak gençlerin öğretmenlerine; onların duyduğu özel aşkı azaltmaları için ellerinden ne geliyorsa yapmaları gerektiğini söyleyerek şunu vurgulamıştır:

Özel (*idion*) nosyonu, her olası strateji yoluyla, bütünüyle yaşamın her sferinden kökten sökülecektir. Gözler ve eller gibi doğası gereği özel şeyleri bile belli bir yolda ortak kılmak için, onların ortak bir şekilde göreceği, işiteceği, edimde bulunacağı bir anlamda, olası olan her şey tertiplenecektir (739c-d).²²⁵

²²³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 158-159.

²²⁴ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 159.

²²⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 160. Pasajın İngilizcesi: The notion of the private (*idion*) will have been, by every possible stratagem, completely uprooted from every sphere of life. Everything possible will have been devised to make even what is by nature private, such as eyes and hands, common in some way, in the sense that they will seem to see and hear and act in common (739c-d).

Yasa koyucu yoluna taş koyabilecek Doğadan ötürü, bedenimizden, bize ait olandan kaynaklanan hislerin, bizim gerçek doğamız olmadığını tekrar tekrar hatırlatacaktır. Böylece yasa koyucu, bedenin sabit bir yaşam ve hakiki değerlendirme, tarafsız (*impartial*) ve ahenkli sivil adalet yolunda en büyük engel olmasına izin vermeyecektir.²²⁶

Aslında yasa koyucunun ahenkli, sabit/istikrarlı bir şehir uğruna bedenimizi ve hislerimizi yönlendirmesi şu realiteden dolayı zor olmaz:

Bizler iyi yaşam peşinde; tüm insanî ilgilerden/çıkarlardan, iştahın şiddetinden bağımsız, perspektifsel olmayan hakikatin peşinde koşacağımız bir ruhsal, doğal güce, çekime sahibiz (*Devlet* 505e, *Philebos* 58d5-6, 67b); örneğin matematik gerçek güzelliikle donanmış olduğundan onu güzel ve heyecan verici buluruz (*Phaidros* 250a, *Epinomis* 97b). Ayrıca iyi yaşam peşinde bu pozitif motivasyon ile birlikte negatif bir motivasyona; acı verici, sabit olmayan empirik dünya ile yaşayamayacağımız bir motivasyonuna da sahibiz.²²⁷

Fakat Platon yine de hiç acıyı deneyimlememiş insanların bile bu yaşamın peşinde koşmak isteyeceğini söyler. Çünkü ona göre bizler negatif motivasyondan bağımsız olarak salt insanî olandan daha mükemmel bir şeyi elde etme yönünde derin ve pozitif bir arzuya da sahibiz. Doğamız gereği akıl aracılığıyla insanî sınırları aşmayı isteriz. Nussbaum'un belirttiği gibi Platon insanın bu yönünü, bizzat matematiksel, bilimsel ve felsefi akıl yürütmedeki görkemli güzelliği ve bu güzelliğin insan ruhları üzerindeki ikna ediciliğini göstermeye çalışır. Akademinin kapısına geometri peşinde koşmayan kimsenin giremeyeceğini yazdıran Platon, birçoğumuzun gerçekten sevdiğimiz şey hakkında sıkı bir şekilde düşüneceğimize inanmış, pür akıl yürütmeyi hoş ve haz verici

C. Şentuna çevirisi şöyledir: Özel mülkiyet denen şey her yerde insan yaşamından her yolla silinecek; doğal olarak kişisel olan şeyler bile bir biçimde elden geldiğince ortak kılınmaya çalışılacak, söz gelişi gözler, kulaklar ve eller sanki ortak olarak görüp, işitip eyliyorlarmış duygusunu verecektir. Platon (1988), *Yasalar*, Cilt-1, (çev.: C. Şentuna), İstanbul, Kabalcı Yay.

²²⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 160.

²²⁷ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 161. Bu gibi motivasyonları ciddiye alan Nussbaum sonuç olarak Nietzsche'nin "Metafiziğin Psikolojisi" adını taşıyan fragmanında, Platon'un da hedef olduğu eleştiride, aslında Platon'un kompleks değer teorisinin kimi yönlerini yakalayamadığını düşünür. Platon'un değerli gördüğü matematiği, pür düşünceyi reddeden Nietzsche'nin Zerdüş'tünün "bu son adamı bize ver" deyişinin bile Platon'un sezgilerini desteklediğini düşünür. Fragman şöyledir: "çiledir şu sonuçlara ilham veren: temel olarak böyle bir dünyanın varolmasını arzularlar... diğerini, daha değerli dünyayı hayal etmek, birine acı veren bir dünya için bir nefret ifadesidir: metafizikçilerin *hıncı* burada yaratıcıdır." (It is suffering that inspires these conclusions: fundamentally they are desires that such a world should exist... To imagine another, more valuable world is an expression of hatred for a world that makes one suffer: the *ressentiment* of metaphysicians is here creative) [*Will to Power*] Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 162-163.

bulacağımızı düşünmüştür.²²⁸ Nussbaum'un Platon'dan alıntılacağı pasaj bu olguyu daha da açık kılar:

Faydasız çalışmalar tavsiye ediyor olduğunu düşünürler diye çoğundan korkuyor görünmen beni memnun ediyor dedim. Oysa bu hiç de önemsiz bir mesele değil zor bir şeydir; her birimizin ruhunda saf hale gelmiş ve matematik çalışmalar sayesinde yeniden ateşlenen, gündelik arayışlarımız nedeniyle körleşen ya da zarar gören bir organ ya da araç vardır, onun korunması bin tane gözün korunmasından daha değerlidir; çünkü yalnızca onun sayesinde hakikat görünür. Bu inancı paylaşanlar önerinin son derece iyi olduğunu düşüneceklerdir; böyle şeylerin herhangi bir algısına hiçbir zaman sahip olmayanlar ise muhtemelen anlamsız konuştuğumuzu düşünecektir – çünkü onlar bu arayışta konuşmaya değer herhangi bir başka avantaj görmezler (*Devlet* 527d-e).²²⁹

Platon'un tüm bu değerlendirmelerini, bizim deneyimden ve insanî olandan hoşnutsuzluğumuzu ve tatminsizliğimizi anlamaya çalışan Nussbaum, salt insanî olanı aşmaya yönelik eleştirilere karşı Platon'un şu cevabı verebileceğini düşünür: İçsel insanî bakış açısını yanlış yorumluyorsunuz. Ancak Nussbaum kendisinin de katıldığı şöyle bir itirazın Platon'a yöneltilebileceğini belirtir: Yaptığımız ve söylediğimiz birçok şey birbirleriyle gerginlik içerisinde bulunurken söylediğin şeyler insanî moral psikolojiyi basitleştirmekte ve düzleştirmekte, insan yaşamının zenginliğini ve çoğulluğunu ortadan kaldırmaktadır.²³⁰

II.3.Terapik Bir *Erōs* Olarak *Sempozyum*

²²⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 162.

²²⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 136. Pasajın İngilizcesi: I am amused, I said, that you seem to be afraid of the many, in case they should think that you are prescribing useless studies. It is no trivial matter at all, but a difficult one, to realize that there is in the soul of each of us an organ or instrument that is purified and rekindled by mathematical studies, when it has been destroyed and blinded by our ordinary pursuits, an organ whose preservation is worth more than that of ten thousand eyes, for by it alone is the truth seen. Those who share this belief will think your proposal surpassingly good; those who have never had any perception of these things will probably think that you are talking nonsense - for they don't see any other advantage worth speaking of in these pursuits (*Devlet* 527d-e).

S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz çevirisi ise şöyledir: Ömürsün, dostum! Halkın bize, işe yaramaz çalışmalarla uğraşıyorlar, demesinden korkar gibisin. Oysaki, bizim seçtiğimiz bilimlerin, bir bakışta görülmeyen, ama hiç de yabana atılmayacak bir faydası vardır. O da, bu bilimlerin ruhun gözünü açması, ışıktandırması, onu körleştiren, bozan türlü kaygıları silmesidir. Ruhun gözüyse, bedenin yüzlerce gözünden çok daha değerlidir bizim için: çünkü, gerçek varlığı yalnız onunla görürüz. Bu düşüncede olanlar istediğimiz bilimleri pazarlıksız kabul ederler. Ama olmayanlar, onlarla uğraşmayı manasız bulurlar. Bilimlerin gündelik işlere yararlılıkları dışında değerli hiç bir taraf görmezler de ondan.

²³⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 163.

Nussbaum’a göre Platon, diğer bir orta dönem diyalogu olan *Sempozium*’da ele aldığı *erōs*²³¹ ile yaşamın çoğulluğunu ve zenginliğini ortadan kaldıracak adımları atmaya devam eder. Çünkü Diotima ve Sokrates’te cisimleşen *erōsa* yükselme/çıkma (*ascent*) ile her değer niceliksel olarak birbirinin yerine geçecektir. Platon, Sokrates ile Alkibiades’in aşkını karşılaştırarak Sokrates’in aşkının daha üstün olduğunu, olumsal ve talihe dayalı durumlar karşısında bu aşkın bizi güçlü kıldığını belirtir ve özel olarak bu hususa dikkat çeker: Ona göre Platon’un *erōsu* talihe dayalı durumlar, olumsuzluklar karşısında bizi sağlam ve güvenilir kılar, bizi kırılgan kılacak duyusal bağılıklardan uzak tutar.

II.3.1. Acı Veren/Hasta Eden *Erōs*

Platon’un *Sempozium*’daki temel amacı, tümelin ışığını veren *erōs*un gücünü açık kılmaktır. Bu amaçla Platon, Sokrates’in tümel *erōsu* ile Alkibiades’in Sokrates’e olan *erōs*unu kıyaslayarak ilerler. Özellikle birçok marifete ve hünere sahip Alkibiades’in Sokrates’e olan aşkı yüzünden yapmaması gereken şeyleri nasıl yaptığını bize göstermek ister.²³² Çünkü Platon bu tür *erōs*un yaşamlarımızdaki yıkıcılığına dikkat çekerek bizi yaşamlarımıza düzen getirecek *erōs* yolunda ilerlememiz için ikna etmeye çalışır. Gerçekten de Alkibiades, Sokrates’e olan aşkıdan önce yaşam karşısında yıkılacak biri gibi durmaz; ilişkilerinde güzel *erōmenos* biri olarak, yani kendinden emin, bencil, gururlu bir kendine-yeterlilik duygusuna sahip, diğerlerinin ihtiyaç duyan gözleri tarafından keşfedilmeyi istemeyen ve diğerleri hakkında çok az merak duyan biri olarak karşımıza çıkar. Fiziksel zarafeti ve görkemiyle 7 sefer Olimpiyatlar’da müsabakalara

²³¹ Grekçe bu önemli terim aşk, sevgi, sevi ve arzu olarak çevrilmektedir. Peters *erōs*un felsefe-öncesi kosmogonyalardaki birçok kişileştirmeden biri olduğunu belirtir: “*Erōs* bir güçtür. Orphik kosmogonyalarda *Erōs* her şeyi birleştirir ve ölümsüz tanrıların soyu bu birleşmeden doğar... *Erōs*, mitolojik öğelerin “evliliği”ni ve “doğumu”nu açıklamak için kullanılan cinsel bir modele duyulan güdüleyici bir güçtür, kadim kosmogonyalarda ortaya çıkan bir tür “İlk Hareket Ettirici” dir ve Aristoteles tarafından da böyle tanınmıştı (*Prote phil.* 984b).” Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 115.

²³² Nussbaum diyalogda Alkibiades’in başkahraman olarak seçilmesinin politik bir boyutu olduğunu da belirtir. Çünkü demokratik düzensizlikten nefret edenlerin nefret ettiği Alkibiades, Atinalılar için genç bir aslan, Atina demokrasisinin savunucusudur. Hatta pesimist ve endişeli bir dönem yaşayan Atinalılar için kurtarıcı olarak görülür. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 169-170. Nussbaum ezoterik, yoğun, katmanlı bu metni sıkı bir şekilde okur.

girmiş ve bir birincilik, bir ikincilik ve dördüncülük kazanmıştır. Komutan ve stratejist olarak duruma dair keskin gözlere sahip olması dehâsı olarak kabul edilen, tikel bir durumun göze çarpan özelliklerini belirleyip cesurca uygulayan, cömert (*generous*), seilmeyi seven, keşfedilmekten ve gözlenmekten nefret eden, değişken (*volatile*) kalbi ile hızlıca aşka/sevgiye ve öfkeye kayan biridir. Üstelik kendisi de bu özelliklerinin farkındadır; bedeni hakkında oldukça bilinçli, bedeninin etkisi hakkında kendini beğenmiştir (*vain*). Güzelliğinden ‘şaşırtıcı iyi baht’ (*‘fortune’*) ve ‘tanrılardan gelen beklenmedik bir hediye’ (*‘windfall’*) olarak bahsetmektedir (217a).

Fakat böylesi hünerlere sahip olan Alkibiades, Sokrates’e olan aşkıyla birlikte kırılğan, *erastēs*, tam olmayan (*imcomplete*) ya da ihtiyaç duyan (*needy*) biri olur. Deneyimlediği ve onu yıkıma götürecek ani açıklığın, Sokrates tarafından algılanmak için yaşadığı berbat acının etkisiyle *erastēs* olmaktan çıkıp tekrar *erōmenos*, tam (*complete*) ya da kendine-yeter (*auto kath’ hauto/self-sufficient*) (*Philebos* 53d) olmak ister (216a-b). Evet, bir anlamda kozlar artık değişmiştir. Önceleri *erastēs* biri olarak Sokrates, güzelliği ile nam salmış *erōmenos* Alkibiades’in peşinde koşarken, Diotima’nın onu ikna etmesiyle *erōmenos* olmuş, Alkibiades ise *erōmenos* iken Sokrates’in aşkı ile *erastēs* hale gelmiştir. Peki, Alkibiades Sokrates’in aşkıyla nasıl böylesine darma duman olmuştur?²³³ Alkibiades ve Sokrates böylesine değişmiş halde karşımıza çıkmalarına neden olacak nasıl bir *erōsu* deneyimlemiş ve nasıl bir *erōsa* ermiştir? *Erōs* onlara ne yapmıştır?

Nussbaum tüm bu sorulara cevap bulacağımız bir şekilde ilerlerken, gerçekte bizlerin ilerleyiş dâhilinde birer jüri üyesi olduğumuzu bilmemizi ister. Çünkü yaşamlarımızı pratik aklın planı içerisinde şekillendirmede yol gösterici olacak bu iki *erōs* hakkında her iki taraf da belli türden bir hakikati söyleyeceğini iddia etmektedir.²³⁴ Gerçekten de “birdenbire” (*all at once*) (*eksaiphnēs*), sarhoş bir halde içeri giren Alkibiades, karşısında taş gibi duran Sokrates’e kaygılı bir halde şunu söyler: “Hakikati söyleyeceğim. Buna izin vereceğini düşünüyor musun?” (214e).²³⁵ Yani aslında

²³³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 165-166,188-189.

²³⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 198.

²³⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s.165. Pasajın İngilizcesi: I’m going to tell the truth. Do you think you’ll allow that? (214e).

A. Erhat’ın çevirisi ise şöyledir: Doğruyu söylemek. Razı mısın? Düşün. Bkz. Eflâtun (1958), *Şölen*, (çev.: A. Erhat&S. Eyuboğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Alkibiades, Sokrates'in bu hakikati ne kadar samimi dinleyeceği konusunda endişelidir ve ileride göreceğimiz gibi bu endişesinde de haklı çıkacaktır.

Ancak bu iki hakikat iddiası birbiriyle karşı karşıya gelecek iken, arada, Nussbaum'un Alkibiades'in iddiasına yakın durduğunu düşündüğü, Aristophanes'in bir mit aracılığıyla anlattığı başka bir *erōs* da vardır. Nussbaum, Aristophanes'in Sokrates'in 'çıkma/yükselme' açıklamalarına karşı itiraz ettiği bu mit ile ilerler. Nussbaum'un bu miti anlatacak Aristophanes ile ilgili dikkatimizi çektiği ilk husus; onun Sokrates'e itirazlarını dile getirecek iken birdenbire hıçkırık atağına tutulması ve bunun üzerine bedensel olumsuzluklar ile bedenini iyi düzeninin (*to kosmion tou sōmatos*) nasıl en absurd insanlık-altı (*sub-human*) gürültülere, istekli ve arzulu (*epithumei*) bir kurbanmış gibi hediye edildiğini merak etmesidir (189a3-5). Bu merakından sonra Aristophanes, bedensel olumsuzlukların pratik aklın esinlerini/iştiyaklarını (*aspirations*) altüst edeceğini, zapt edeceğini belirtir ve aşk/sevgi hakkında bir hikaye ile konuşmasına başlar.²³⁶ Nussbaum'un ağzından hikaye özetle şöyledir:

Bir zamanlar, diye bize anlatır, mükemmel (*perfect*) ve kendine-yeter fiziksel varlıklardık. Önceki/erken felsefe tarafından tanrıların şekli olarak hayal edilen "her yönde benzer" olan dairesel (*circular*) şekle sahiptik. Şimdi kendimizi her şeyin yöneticisi yapmaya dair kendini beğenmiş (*overweening*) çabamız nedeniyle cezalandırılan, diğer yarımızdan ayrılmış ve başlarımızın çevrilmesi yoluyla daima kesige bakmaya zorlanmış, bize yoksunluğumuzu hatırlatan ön tarafımızdan eğri büğrü yırtılmış, yarıya bölünmüş yaratıklarız (*creature*) (190d-e). Ve imgelemimizin isteklerinden bizi koparan, görünüşte kendinde hâlâ bozulmamış (*intact*) olan olumsal (*contingent*) kayba bakıp daha önceki doğamızın bütünselliğine geri dönme projesiyle meşgul hale gelmekteyiz. Fakat bir parça talihle (*luck*) çare bulmak adına başka bir şey meydana gelmek zorundadır: her birimiz ayrılmış olduğumuz diğer biricik yarımızı bulmak zorundayız. İnsani doğamızın "iyileşme"sinin tek umudu (191d1) bu diğer kendiyse aşk/sevgi içinde birleşmektir ve gerçekte mümkün olduğu derecede bu tekle kaynaşmış hale gelmektir (192b-e). Bu arzunun ve bütünü arayışın adı *erōstur* (192e-193a).²³⁷

Nussbaum'a göre bu mit; önceki halimizin bozulması ile tam olmayan bir halde diğer yarımızı yani kendimiz gibi mükemmel olmayanı araştırmamız üzerinde durmaktadır (191a, 191d), (191b-c). Mitteki yaratıklar salt "kesik"ın (*cutting*) kenarına yerleşerek üremek ve iyileşmek, aslında tekrardan diğeriyle bir bütün olmak istemektedir. Çünkü daha önceleri yuvarlak şekilde olan bu proto-insanlar, insan olmadan önceki halleriyle mutlu iken Zeus'a yaptıkları saygısızlıklarından ötürü ikiye yarılmışlardır.

²³⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 172.

²³⁷ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 172.

Yarılıp halde bedenleri içerisinde fazlasıyla acı çeken bu insanlar, tekrardan tam olmak istemekte, tam olmak için can atmaktadırlar (*aspire*).²³⁸

Bu noktada Nussbaum'un dikkat çektiği üzere, bu insanların tutkularının nesneleri bütün olarak insanlardır; yani arzulanabilir niteliklerin komplekslikleri olan insanlar olarak değil de baştanbaşa cisimleşmiş (*embodied*), tüm ikiyüzlülükleri (*idiosyncrasies*), kusurları (*flaws*) ve hatta hataları (*fault*) ile yekpare (*entire*) bir şekilde karşımıza çıkan varlıklardır. Tüm bu noksanlıkları ve kusurları ile birlikte yarılar, farz edilen yabancıda kendi varlıklarının derin bir parçasını buldukları anda, samimiyet ve benzerlik hisleri içerisinde şaşırır ve birbirine aşık olurlar. Bu aşkla “dostça bir his (*friendly feeling/philia*), yakınlık (*oikeiotēs /intimacy*) ve tutku (*passion/erōs*) nedeniyle birbirlerine olağanüstü bir tarzda vurulurlar ve az bir zaman için olsa bile birbirlerinden ayrı olmaya istekli değillerdir.” (192b-c).²³⁹ Bedenin hareketlerinde ve jestlerinde bile karşılığını bulan ruhun aşka dair susamışlığıyla (192e7-d1) birlikte, diğerini sadece bir bütün olarak değil değiş tokuş edilemez, yeri doldurulamaz, eşsiz bir bütün olarak ele alırlar; yani diğerini tam da ‘diğer yarı’ (*other half*) olarak, benzeri olmayan bir şekilde görürler (192b6, 191a6).

Nussbaum’a göre bu minvalde ilerleyen, aslında fazlasıyla gizemli olan (çünkü kişinin ölen diğerinin yerini nasıl dolduracağına, bunu başarıp başaramayacağına, başka birini senin kayıp yarın yapanın ne olduğuna; hatta bundan daha da sorunlu olarak bu kayıp yarıyı nasıl bildiğimize dair hiçbir standart vermez) mit, bize şunları gösterir:

- Bizler aşkın olumsuzluğu karşısında düpedüz savunmasız durumdayız. Çünkü olumsal bir yoksunluk içerisinde yarılar (insanlar), bedenin sınırlarının verdiği sıkıntı ve iyileşme isteğiyle birlikte iyileştirici *erōs*un şans yoluyla gelmesini beklerler. Ancak hangi nedenin ve planın bir yerlerde bekleyen dişi ya da erkek diğer yarıyı açığa çıkaracağını görmek hiç kolay değildir. Ayrıca ‘araştıran’ ve ‘bir araya gelen’ bu yarıların, güvenilir mutlu birliktelikler kurması onların güçleri dâhilinde değildir. Aşk fazlasıyla bir talih meselesi olarak karşımıza çıkar.

²³⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 171-173.

²³⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 173. Pasajın İngilizcesi: They are struck in extraordinary fashion by friendly feeling (*philia*) and intimacy (*oikeiotēs*) and passion (*erōs*), and are hardly willing to be apart from one another even a little time (192b-c) .

- İkinci olarak, bu yaratıkların belirli bir parçası; yani cinsel birliktelikten gelen “doyum” (*satiety*), fiziksel gerilimden geçici bir soluk almayı getirir ve üremeyi olanaklı kılarsa, yaratıkları yatıştırırsa, işlerine geri dönmelerini, hayatlarının geri kalanı üzerine düşünmelerini sağlasa da (191c) pratik aklın kontrolüne karşı direnebilir ve kişinin yaşam planı hakkında rasyonel kontrolünü kaybetmesine neden olabilir. Aşkın bu türlü olumsuzlukları içerisinde aşıkların istediği şey; bedensel gerilimler karşısında kısa süreli soluklanma, anlık fiziksel bir haz değildir. Onlar daha derin bir ihtiyaca yönelirler; yani ruhtan gelen bir şey ile – “ruhun tanımlayamadığı ama sezdiği (*divine*) ve anlaşılması zor bir ihtiyaç ile” (192d) ruh ve beden olarak tam bir bütün olmak isterler.²⁴⁰ Dolayısıyla Hephaistos’un şu sorusu ve verdiği cevap muhtemelen onlara hitap eder:

‘Nedir ölümlüler bir diğerinden edinmeyi umduğunuz şey?’ Bu soruya cevap verememeleri durumunda şu terimlerle sorusunu tekrarladığını da farzedelim: ‘Arzunuzun nesnesi mümkün olduğunca her zaman birlikte olmak mı, başka bir gün ya da gece bir diğerinden hiç ayrılmamak mı? Eğer istediğiniz şey buysa sizi eritmeye (*melt*) ve kaynaştırmaya (*weld*) hazırım, böylece, iki yerine bir olun... Böylesi bir yazgı (*fate*) sizi memnun eder ve özlemlerinizi tatmin eder mi?’ Cevaplarının ne olacağını biliyoruz: hiç kimse bu öneriyi reddetmeyecektir (192d-e).²⁴¹

Gelgelelim Nussbaum’a göre aşıklar için bu öneri hiç de cezbedici değildir. Bir mucize eseri bu yarılar ruh ve bedenlerine dair tam bir füzyon/kaynaşma gerçekleştirdiklerinde, kendilerini diğerinin bedeniyle bir yapıp sonrasında iki ruh-bedeni bir kıldıklarında, yaşamlarının sonuna kadar birbirlerinin kollarına sarılmış, birbirleriyle kaynaşmış halde hareketsiz kalacaktır. Böylece en çok istedikleri bütünlük durumu gerçekleşmiş, deneyimin birliği olarak ‘birlikte ölmeleri’ (*die in common*) mümkün olmuş (192e) olsa da hareket ve tutkuları son bulacaktır.²⁴²

²⁴⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 173-175.

²⁴¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 175. Pasajın İngilizcesi: ‘What is it, mortals, that you hope to gain from one another?’ Suppose, too, that when they could not answer he repeated his question in these terms: ‘Is the object of your desire to be always together as much as possible, and never to be separated from one another day or night? If that is what you want, I am ready to melt and weld you together, so that, instead of two, you shall be one... Would such a fate as this content you, and satisfy your longings?’ We know what their answer would be: no one would refuse the offer (192d-e).

A. Erhat’ın çevirisi ise şöyledir: “Ey insanlar! Birbiriniz için dilediğiniz nedir?” Bu soru karşısında sevgililer susacak. Hephaistos bir daha soracak: “Şu mu yoksa candan dilediğiniz: öylesine kaynaşmak, bir tek varlık olmak ki, artık ne gece, ne gündüz sizi birbirinden ayırmazın. Eğer bu ise istediğiniz, sizi bir arada eriteyim ve körüklüye körüklüye kaynatayım sizi birbirinize. İki iken bir olur, ömrünüz boyunca bir tek insan gibi aynı hayatı yaşarsınız... Düşünün bu mudur arzuladığınız? Böyle bir kadere razı mısınız?” Hangi sevgililer bunu duyar da, hayır der, başka bir şey isteyebilir?

²⁴² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 176.

Şimdi Nussbaum söz konusu mite dair değerlendirmelerinden sonra şuna dikkatimizi çeker:

Fakat bizim en derin isteğimiz, sabit bir tatmine hiçbir zaman ulaşamayacağımız, her zaman yinelenen ihtiyaçların boyunduruğu altında yaşamamız olabilir mi? Sokrates'in Gorgias'a sorduğu gibi sızdıran kapların ya da su kuşlarının (*torrent-birds*) yaşamını seçebilir miyiz? Kimliğimizi (*identity*) arzulayan ve hareket eden varlıklar olarak sürdüreceğimiz; ancak kendimizi kendine-yeter kılacak bir yol bulmak istiyoruz. Bu dikkate değer bir meziyet gerektirir. Bu uzak varlıklar hakkında sadece bir komedi ve sadece bir mit. Bizim hikayemizin gerçekten de bu olduğundan emin değiliz – detaylı ve içeriden tek tek görülüp görülmediğimizden, aşkımızın gerçekten bunun gibi olup olmadığından. Fakat sorularla kala kalıyoruz. Kişisel etkilenimin dünyanın kontrolünde olmayabileceğine, 'biricikliğin' (*uniqueness*) ve tamliğin' (*integrity*) toprağında sorunlar olabileceğine dair bir duyguya sahibiz.²⁴³

Nussbaum için olduğu kadar bizim için de cevabı kolay verilemeyecek bir soru. Bazı şeyleri kontrol etmek ile edememek, aktif olmak ile pasif olmak arasında nerede durduğumuzu belirlemenin pek de kolay olmadığı gerçeği karşısında en azından şunu söyleyebiliriz: Alkibiades'in Sokrates'e duyduğu karşılıksız aşk Sokrates tarafından her ne kadar sızdıran bir kap gibi görülecek olsa da deneyimin belli bir boyutuna ışık tutar. Çünkü Nussbaum'un belirttiği gibi, sempozyumcular Sokrates'i ve Aristophanes'i överken sarhoş bir halde, bağırarak "birdenbire" içeri giren Alkibiades, *erōs* ile ilgili argümantatif, epistemik pek bir şey söylemese de aslında çok şey söyler, bir hakikat iddiasını dile getirir. Öncelikle güzelliği ve harika doğası ile bizim duyuşal imgelemimize hitap eder. Ölümlü etin karışmış ve pür olmayan renkli coşkusuyla karşımıza çıkar. Bir anlamda bizden sesini duymamızı, hareketlerini canlı bir şekilde görmemizi, saçlarıyla süzülen ve gözlerini karartan menekşenin, şarap ve tatlının daha ağır kokusuyla karışmış parfümünü koklamamızı (212e1-2) ister. Dolayısıyla dünyada her ne olursa olsun formu idrak eden, gücü bizim dâhilimizde olan, sabit, değişmez bir yeti ile değil; kendisini gören, işiten, ona tepki veren bedenin hisleri, duyu-algıları gibi savunmasız, değişken (*inconstant*) yetilerle iş görmemiz gerekir.

İşte bu bedensel tutkusu ve gücü ile bir anda içeri giren Alkibiades'e, Sokrates şunu sorar: 'sen oradaki' ('you there'), 'ne demeye geldin?' ('what do you mean to do?'), 'Benim alaylı-bir övgümü mü (*mock-praise*) vereceksin Ya da ne yapacaksın?' ('Do you mean to give a mock-praise of me Or what are you going to do?'). Bu soru karşısında

²⁴³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 176.

Alkibiades'in Sokrates'e cevabı ise basittir: 'Hakikati söyleyeceğim. Buna izin vereceğini düşünüyor musun?' ('I'm going to tell the truth. Do you think you'll allow that?'). Sonrasında ise Alkibiades argümanlarla değil, ama imajlarla Sokrates'i övmeye başlar. Nussbaum'un belirttiği üzere, aşk ile ilgili konuşması istenen Alkibiades, aşkın doğası hakkında tanımlamalar, açıklamalar vermek yerine, belli bir tikel aşktan söz etmeyi seçer, belli bir tikel olumsal bireye dair belli bir tutkunun hikayesini bize anlatır, kendi deneyimi aracılığıyla ulaştığı *erōsa* dair bir anlayıştan bahseder. Çünkü bu aşk deneyimi, onun tarafından dünyadaki başka hiç kimseye benzemeyen biri olarak görülen bir bireyle ilişkisi içerisinde yaşandığından, tutkusunu ve tutku nesnesini genel terimlerle tasvir edemez. Bu nedenle Alkibiades, Sokrates'in erdemlerini eşsiz bir kişiliğin bütünlüğü, biricikliği (*uniqueness*) içerisinde verecek şekilde imajlar ve çağrışımlara başvurarak, deneyiminin içsel hissi ile temas kurmaya çalışır. Organize olmadan imajlardan hikayelere geçer, tekrar tekrar geri dönüşler yapar, düzensiz bir şekilde konuşur. Kendisi eleştirileceğini bilse de hakikatin yalnızca bu şekilde anlatılabileceğini, kendi tikel deneyiminin ona öğrettiği aşkla ilgili hakikatleri, ancak ilgili deneyimi tekrar yaratarak karşı tarafa dokunabileceğini düşünür.²⁴⁴ Açıkçası Nussbaum, Alkibiades'in bize bir durumun tikelliğine yönelik entellekte, imgeleme, duyguya duyarlı bir tür pratik düşünme türü önerdiğini düşünür.²⁴⁵

Bu ilgili deneyimini yaşatmak için Alkibiades'in kullandığı imaj ise Silenos-heykelidir; yani Sokrates onun için bir zanaatkar tarafından yapılan Silene oyuncaklarından biri gibidir, dışarıdan bakınca dikkat çekici değildir, hatta eğlencelidir de. Fakat ortasındaki çatlağı gördüğünde oyuncağı açmamak için kendini tutamazsın ve açtığında gizli güzelliği, ortasında saklı olan tanrı heykellerinin özenli detaylarını görür ve içindeki hazinenin çıkması, iki yarımın ayrılması için dua edersin (216e). İşte Alkibiades için de Sokrates tıpkı bu tür heykellere benzer. Başka bir deyişle, Nussbaum'un belirttiği gibi Alkibiades bir anlamda bizim en erken arzularımızdan olan dıştan saklanan içi keşfetmek, gizi ve örtüyü (*concealed*) açmak, hisleri, duyguları, duyumları ve entellekti ile çatlağın içerisinde olanı bilmek ister.

²⁴⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s.184-187.

²⁴⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 191.

Nussbaum’a göre Albiadies’in konuşmaları, imajları bize, onun güzelliğine dair önceki kendini beğenmişliğinin (217a) kaybolduğunu, kendine-yeter, *erōmenos* iken aşk ile açıklık talep eden birine dönüştüğünü gösterir. Çünkü Alkibiades, artık *erōmenosun* kapalı dünyasında, tüm kritikler karşısındaki savunmasızlık içerisinde aşığı tarafından bilinmeyi arzular. Sokrates’e dair hiç kimsenin düşünemeyeceği, sadece kendisinde olan bir şeyin varlığını, aşkının açıklığını talep eder.²⁴⁶ “Burada her şeyi size açıkça söyleyeceğim... Sokrates yalan varsa düzelt sözlerinle” (217b-c) der.²⁴⁷ Aşık olarak kendi mükemmel olmayışı açığa çıktığından, *erastēs* olduğundan büyük utanç duymaktadır. Bu utançla birlikte diğerinin etkinliğinin aydınlanmasını talep etmektedir, tekrar tekrar diğerine açılmayı, Sokrates ile ilgili hakikati söylemeyi istemektedir. Bir anlamda dünyanın tikel kompleks yönüyle daha tam bir bilmeyi hedeflemekte, anti-Sokratik bir şekilde bir hikaye üzerinden sadece bedensellik ve entellekt ile aşkın, belli bir diğerine dair bilginin, hakikatin, açıklığın yakalanabileceğini iddia etmektedir. Aşkını entellektüel, duygusal, bedensel ihtiyaçların kompleks ağı içerisinde açığa çıkarmaya çalışır, bu tür anlama ile hakikatleri söyleyebilecek beceriyi edinebileceğimize işaret eder.²⁴⁸

Nussbaum’un etkileyici bir şekilde belirttiği gibi, Sokrates’in konuşmasıyla ısırdığını ve kalbinden veya ruhundan yaralandığını, ruhunun pür, etkilenimsiz, hareketsiz olmadığını bildiğini söyleyen, ruhunun delindiğini hisseden Alkibiades, tüm epistemik amacını ve hissettiği savunmasızlığı görebileceğimiz bir şekilde şimşek ışığı (*lightning bolt*) imajı ile açık hale gelen bir aydınlanma yaşamıştır. Daha açarsak, Alkibiades “birdenbire” (213c) ortaya çıkmayı alışkanlık haline getiren Sokrates gibi birdenbire bağırışlarla görünmüş ve Sokrates’in ona erdemlerinin içsel parlaklığını (*radiance*) hatırlatmasıyla şimşek ışıklarından fırlayan ışınlar gibi kelimelerini ve jestlerini, aşka dair hiçbir kontrol ve güvenlik ümidi taşımaksızın diğerlerine fırlatmıştır. Filozofun gökyüzünde her şeyi aydınlatan *intelligible* güneşi, İyi Formu gibi sevilen kişinin bedeninin ve zihninin aydınlığı, fırlayan (*darting*), aydınlatıcı olduğu (*illuminating*) kadar değen (*touching*) bedensel ışık, Alkibiades’i aydınlatmıştır. Bu

²⁴⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 189-190.

²⁴⁷ Eflâtun (1958), *Şölen*.

²⁴⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 189-190.

aydınlanma ile Alkibiades artık açılmak (*deploy*) ya da vermek için karşıdakine maruz kalmak/ misafir olmak (*receive*) ister, arzuladığı anlama yolunda yıldırıma (*thunderbolt*) karşı hiçbir kalkan kullanmaz.

Nussbaum'un üzerinde durduğu, Alkibiades'in kim olduğu ve kendisini nasıl sunduğu hakkında değindiği diğer bir imaj da menekşe ve sarmaşıkla süslü tacıdır. Alkibiades'in 'sarmaşık (*ivy*) ve menekşelerle süslü kalın tacı (212e1-2), kendi döneminde acayip (*strange*) ve kırılgan olan demokrasinin yeşerip serpilmesinin narin, büyüyen simgesidir ve aynı zamanda bu tacı esin tanrıları olan Musalar tarafından da giyilmektedir. Dolayısıyla Nussbaum imajla ilgili ikinci anlama, yani tacın Musalar tarafından da giyildiğine dikkat çeker ve Alkibiades'in hakikati, bir anlamda şair (*poet*) gibi, şairlerin esin verici tanrısı gibi sunduğunu düşünür. İlkinin, yani tacın demokrasinin bir simgesi olması ise; Alkibiades zamanında eğitimin tekrarlanabilir vasıflardan ziyade tikele ve eşsiz (*unique*) kişilere, kurallardan ziyade orijinal ve cüretkâr (*daring*) olana, yasaya aciz bir itaatten ziyade 'gerekli olan şeyin doğaçlamasına' (*improvise*) önem vermeleriyle ilgilidir (*Thuk.* 1.13 8, 10 bölüm, 111, 11.41). Çünkü bu dönemin demokrasisinin özgür adamlardan istediği şey, karakterlerinin soyluluğu içerisinde erdem ve hizmet yaşamını seçmesidir. Bu seçim de her insanın pratik bilgelik kapasitesine, aşkın anlama kapasitesine bağlıdır. Thukidides'in Perikles'i de her yurttaştan bunu bekler; 'günbegün şehrin aşıkları olmamızı' (*her lovers/erastas autēs*, 11.43), yasanın ya da korkunun değil *erōs*un eylemlerimize rehberlik yapmasını ister.

Nussbaum'un bu sarmaşık taçla ilgili dikkat çektiği diğer bir ilgi çekici husus da sarmaşığın trajik kayıpların tanrısı olan, Aristophanes ve Alkibiades'in yanında duran ve her yıl ölüp dirilen Dionysos'un bir işareti olmasıdır. Dionysos her yıl bir bitki gibi, bizzat arzusun kendisi gibi ritüel bir ölüme ve yeniden doğuma maruz kalmakta, açarak geri gelmekte, yeniden canlanmaktadır ve tanrılar arasında dünyanın üzerinde etkin olduğu, kendine-yeter olmayan tek tanrıdır. Ancak tüm bu kırılganlığına rağmen mucizevi bir şekilde kendini onarmakta, tomurcuklanmakta, böylece bir anlamda bize sabit olmayan şehrin ve tutkunun bir tanrıya uygun şekilde büyüüp yeşerebileceğini göstermektedir.²⁴⁹

²⁴⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 192-195.

I.3.2.İyileştiren/Hayat Kurtaran *Erōs*

Alkibiades'ten Sokrates'e döndüğümüzde, onun için Aristophanes'in mitinde dile getirilen ve Alkibiades'te karşılaştığımız aşk, *erōs*un ne olduğunu bize vermeyecektir.²⁵⁰ Çünkü Sokrates, güzelliğin ifşasının (*revelation*) imajlar *vasıtasıyla* kendini sunmadığını, onun duyusal bir imaj *olmadığını* (212a); aksine duyusal imajların, zihninin nazarı ile yeşerecek olan entellektin karşısında, anlamının nesneleri ve kaynakları olan hakikatin güzelliği karşısında yer aldığını düşünür (219a). Sokrates şundan emindir: Hakikatin güzelliğine duyusal imajlardan uzak salt pür entellekt ile ulaşılabilir. Dolayısıyla Sokrates, hakikati söyleyeceğini iddia eden Alkibiades'in hakikatlerini felsefi bir anlamaya katkı olarak değil, her türlü yaraya, acıya, savunmasızlığa açık, iyileştirici olan doğru görme önünde bir engel olarak değerlendirir.²⁵¹ Bu nedenle Sokrates, Alkibiades'in karşısına kendi hakikatini çıkarır ve kendi şehrini vebadan kurtaran ve adı Zeus-onurlu (*Zeus-honor*) anlamına gelen kahin Diotima'nın kendisini ikna edip iyileştirdiği gibi bizi ikna etmek ve iyileştirmek ister.²⁵²

Pekala, Sokrates bizi bu kurtuluşa nasıl götürecektir? Nussbaum'a göre Diotima'nın ve Sokrates'in bu soruya cevabı, iyinin tam bir anlamasının güzelliğine doğru adım adım yükselme, bu dünyanın gelip geçici fenomenlerini aşma (*ascent*) olacaktır. Bu aşma, Diotima gibi “doğru” bir rehberin yönlendirmesiyle, bir beden

²⁵⁰ Nussbaum açısından Aristophanes ile Alkibiades'in açıklamalarında bir ortaklık olsa, ikisi de duygusal birlikteliğe bir değer yüklese bile yalnızca Alkibiades diğer sempozyumcuların karşı geleneğinde yer alır. Çünkü Alkibiades'in dışında bütün sempozyumcular *erōs*un soyut olarak övülmesi gerektiğini düşünür. Örneğin Aristophanes bile insan doğasına dair mit üzerinden canlı bir resim vermeye çalışmış fakat yine de yaratıklar meçhul (*anonymous*) örnekler olarak kalmış ve sevilen kişi soyut olarak karakterize edilmiştir. Oysa Alkibiades'te gördüğümüz gibi onun başvurduğu hikayeler ve deneyim biricik, somut, tikel Sokrates'e yöneliktir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 186.

²⁵¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 186-187.

²⁵² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 177-178. Nussbaum Sokrates ile Alkibiades arasındaki karşıtlıkların kahramanların ilişki içerisinde olduğu kişiler bakımından da görülebileceğini belirtir: Alkibiades'in metresi “erkek-onurlu” (*man-honor*) anlamına gelen Timandra iken Sokrates'in karşımıza çıkardığı kişi; bedeninin zevklerine karşı pür zihni tercih eden, insanî olan yerine tanrısal olanı onurlandıran ya da tanrısal olan tarafından onurlandırılan bir rahibe; yani Diotima'dır. Nussbaum'un belirttiğine göre Platon'un resmettiği Zeus-onurlu (*Zeus-honor*) Diotima, kurgusal ünü ve otoritesi içinde, büyük veba salgını zamanında baş gösteren katastrofu on yıl için ötelemekte başarılı olmuş, Atina'ya büyük faydalar sağlamış biridir (201d). Bir anlamda Platon eğer insan-merkezli (*human-centered*) insanî-onur veren (*human-honoring*) yollarımızdan *ayrılmaya ikna edileceksek* (212b) bunu ancak rehberimiz olarak şehre büyük faydalar sağlayan, hatta tehlikeli bir hastalığı defetme açısından yeterli olan Diotima gibi birisinin yapacağını düşünmüş; kurtuluşumuzun dıştan (*from without*) geleceğini göstermek istemiştir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 177-178

güzelliğini severek işe başlayacak ve adım adım bir bedendeki güzelliğin diğer bedendeki güzellikle olan aile-ilişkisi (*family-relates/adelphon*) üzerinden güzellik formunu kovalayacaktır (210a6-7, 210a5).²⁵³ Sokrates'e göre bu yolda ilerleyen talebe yükselişin her aşamasında bir güzellikle diğer güzellik arasındaki ilişkiyi görerek, söz konusu güzelliğin başka bir güzelliğin yerine geçebileceğini, güzelliğin bileşenlerinin okyanustaki damlalar gibi niteliksel olarak birbirinin yerine geçebileceğini fark edecektir. Böylece *erōsun* hakiki talebesi, bir bedenin güzelliğinin pratik olarak diğerininkiyle aynı olduğunun farkına varacak, tüm bedenlerdeki güzelliğe aşık olacak, böylece onların bir ve aynı olduğunu görecektir.

Tüm bedenlerin güzelliklerini bir ve aynı gören talebenin atacağı bir sonraki adım ise, ruhun güzelliklerin bedeninkinden daha değerli olduğunu fark etmektir (210b6-7). Dahası bunu fark eden talebe ihtiyaçları nedeniyle sahip olduğu olumsuz durumdan daha olumlu bir duruma doğru ilerleyebilecek, tikeli aşarak talihe olan bağımlılığından kurtulmuş olacak, birini seçmedeki talihle bir başkasını seçmedeki talihsizlik diye bir şeyi söz konusu etmeyecektir. Geniş vizyonu ile güzelliğin bütününe engin bir okyanus olarak idrak etmiş olan (210c7) talebe; yasaların, kurumların, bilimlerin değer ve güzelliği içerisinde bir değerle diğerini karşılaştırabilecek (210b, 210c5, 210d1), güzelliğin engin okyanusu içerisinde bir uşak, hizmetçi gibi belli bir oğlanın ya da belli bir adamın güzelliği, belli gelenekler düzeninin rezilliği içerisinde kalmayacaktır. Böylece engin güzellik denizi olan temaşaya yönelerek bilgelik aşkı içerisinde birçok güzel ve ulu konuşmanın ve akıl yürütmenin doğumunu gerçekleştirecektir (210c7-d5). Açıkçası Nussbaum için *Protagoras*'taki *tekhne* kadar radikal olan bu yolda, tüm *kalonun* bakış açısının sığ tekdüzeliğinde (*uniform*), hiçbir girintili burnun ya da derin vadinin olmadığı

²⁵³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 179. Sokrates'in belirttiği gibi bir şeyi sevmemizin, arzulamamızın temel nedeni karşımızdakinde olup da kendimizde görmediğimiz, yoksun olduğumuz bir şeydir (199e6-7, 200a2-4, 200a5-7, 200e, 201a, 201b, 201b6-7, 205e1-3). Örneğin Alkibiades her ne kadar güzel olsa da kendisinin yoksun olduğunu hissettiği ve Sokrates'te gördüğü bir güzellik nedeniyle Sokrates'e yönelmiş, onu istemiş, arzulamıştır; Mutluluğunun, iyiliğinin; arzu nesnesi durumunda olan Sokrates'te bulduğunu düşünmüştür. Bir anlamda Aristophanes gibi Alkibiades de *erōsu*, tam olmak için yarımız adına duyduğumuz özlemimiz olarak görmüştür. Sokrates için ise *erōs* ile özlem duyulan şey, iyiyi ve mükemmelliği anlamaktır, bizler ancak böylelikle bütün oluruz. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 177-179.

yerde aşığa sığ topraktan başka bir yere hareket etme olanağı ve motivasyonun tanınmadığı düzlükte, tek doğal seçeneğimiz temaşa yaşamı görünür.²⁵⁴

Sonuç olarak Nussbaum’a göre Alkibiades’in aksine *epistēmē*ye, dedüktif, bilimsel evrensellere/tümellere yönelen Sokrates ile Platon, Aristophanes’ten başlayarak bizim en çok bağlı olduğumuz erotik projeler ile ilgili zihnimize kuşkular düşürmeye, ihtiyaç duyan ve ölümlü doğamıza rağmen *erōs* ile nasıl kişisel olanı aşacağımızı göstermeye çalışmıştır. Aslında Platon, bir değerler dünyasını şekillendiren pratik akıl tarafından yönlendirilen bir yaşamda, kişisel *erōs*u entellektüel, politik ve sosyal yaşamın diğer kurucu bileşenlerinin bir parçası olmaktan uzaklaştırmış ve bu tür *erōs*un karşısına kişisel, savunmasız, talihe açık olmayan bir tümel *erōs*u koymuştur.²⁵⁵

Nussbaum ise bu vizyon ve pratik anlama içerisinde eşsiz tutkuların derin önemi gibi birçok şeyi dışarıda bırakan Platon’un modelini kabul etmeye hazır olup olmadığını sorar:²⁵⁶ Kendine-yeter olma sürecinde bizde aşırı titizlik ve huşu uyandıran, fazıl, dış seslere sağır, aslında hiç kimseye benzemeyen ve ona baktığımızda bir şekilde bizi evsiz gibi hissettiren Sokrates’in yaşamı gibi bir yaşam sürmek ister miyiz? “İstediğimiz, ihtiyaç duyduğumuz, görmek ve duymak istediğimiz yaşam böyle bir yaşam mıdır?” Nussbaum bu sorular ile birlikte Sokrates’in portresini hatırlatma ihtiyacı duyar. Bildiğimiz gibi, Sokrates buz üzerinde yalınayak dolaşır, en soğuk ayazlarda palto ya da şapka bile giymez, yoğun cinsel ayartmalara yenik düşmez (219b-d), yorgun düşmeksizin uykusuz kalabilir (220c-d, 223d), sarhoş olmaksızın içmesiyle ünlüdür (176a, 214a, 220a), giyinmeyi, güzelliği ya da konforu çok az önemser, yaşamı dikkat çekecek biçimde düzenlidir ve dikkat dağıtıcı şeylerden, sıradan tutkulardan muaftır, etkinlikleri kendi kontrolü altındadır. Hatta bedeninin acısını hissetmeyecek, onun acılarını başına gelen şeylerden saymayacak kadar kendini bedeninden ayırmıştır. Güvenilir, cesur, adil, mutedil (*temperate*) olan ve kendi kişiliğini hiçbir zaman bedeni ile tanımlamayan Sokrates; eğlenceli, şişman, basık burunlu görünüşü içerisinde dalgın/kendine-dalmış (*self-absorbed*) bir şekilde kendine-yeter bir temaşa peşinde karşımıza çıkar. Örneğin Sokrates’i toplantıya doğru olan yürüyüşü sırasında ‘dikkatini

²⁵⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 178-181.

²⁵⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 195-196.

²⁵⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 197.

kendisine çekecek bir şekilde' (174d, 220c-d) görmemiz, bir noktada dünyayı unutmuşçasına grubun arkasında kalması, sonrasında grubun onu bir komşunun sundurmasında bulması, hiçbir sesin ona nüfuz etmemesi, Aristodemos'un "onu yalnız bırakın" demesi bize hep bu yönlerini gösterir. Evet, Sokrates Diotima'nın soyut bir şekilde söylediği şeyin cisimleşmiş halidir. Bu haliyle çıplak Alkibiades'in yanında hiç uyarılmadan yatar, tanrı heykellerine benzer, *erōmenos* olan Sokrates Alkibiades'in 'şimşekler gibi' (*like bolts*) fırlayan kelimelerinden etkilenmez, taş gibidir ve diğerlerini de taşla döndürmek ister ve bu taş haliyle de Alkibiades'in açıklığını reddeder.²⁵⁷

Şimdi Nussbaum sorduğu sorular ve dikkat çektiği Sokrates portresi içerisinde her ikisinin göremeyip bizim gördüğümüz şeyi; Sokrates'in akıl, Alkibiades'in ise beden konusunda ne denli 'aşırı' olduğunu (*overweening/huperēphaniās*, 219c5) fark etmemizi isteyerek şunu söyler:

Şayet birini ya da diğerini takip edeceksek gitmek zorunda olduğumuz yolun bu olduğunu görürüz. Fakat çok fazla ışık taşla döndürebilir. Eğer edimde bulunacaksan açık bir şekilde bir şeyi görmeyi reddetmek zorundasın. Sokrates'i izlemeyi seçebilir ve güzelliğin vizyonuna doğru yükselirim. Ancak Alkibiades'i *görmem* ile birlikte bu merdivene ilk adımı atamayabilirim. Sokrates gibi Diotima'nın açıklamasının hakikati konusunda *ikna* olursam ancak Sokrates'i izleyebilirim; Alkibiades ise bu iknadan beni yoksun bırakır. Bana yükselmeyi kucakladığımız zaman bir güzelliği feda ettiğimi hissettirir; böylece artık yükselmeyi güzelliğin bütününe kucaklama olarak seyrederim. "Feda" ve "reddediş"i düşündüğüm dakika yükselme artık görüldüğü şey değildir ne de onda ben kendine-yeterim. Öte yandan Alkibiades'i izleyebilir ve ruhumu bir beden kılabilirim. Bu ruhun şiddeti ve ani ışığa adanmış bir *erōs* içinde yaşayabilirim. Ancak Diotima'yı dinlediğim zaman bu yönün de yol açtığı ışığın kaybını-rasyonel planlama kaybını, bir dünya yaratma şansının kaybını görebiliriz. Ve o zaman eğer ben rasyonel bir varlıksam, düzen ve anlama için rasyonel bir varlığın derin ihtiyacı içerisinde isem dünya uğruna *erōsa* yanlış yapmak zorunda olduğumu hissederim.²⁵⁸

Platon belki de Nussbaum'un işaret ettiği bu gerilimi deneyimlemiş olabilir. Artık bu deneyimle Platon *erōs* yolunda ilerlerken birçok şeyi feda etmenin zorluğu içerisinde daha insanî diyebileceğimiz bir *erōs* ile yoluna devam eder ve *Phaidros* ile birlikte tutkuları iyi yaşam yolunda değerli görececek bir *erōstan* bahseder.

II.4. *Phaidros*'ta İyi Yaşam ve *Mania* İlişkisi

²⁵⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 182-184, 195.

²⁵⁸ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s.198.

Buraya kadar gördüğümüz üç diyalog; tutkuları, özellikle de cinsel tutkuları felsefi ve entellektüel yaşamdan dışlamaya çalışan diyaloglardı. Nussbaum dördüncü diyalog olan *Phaidros* ile birlikte şunu ele almak ister: Platon, *maniaya* (deliliğe) iyi yaşamda yer vemiş, dolayısıyla iyi yaşamı talihe dayalı durumlara, kimi risklere açık bırakacak bir dönüşüm yaşamıştır. Bu nedenle Nussbaum, *Phaidros*'un bir *erōs* ve poetik yazma için bir *apologia* olduğunu, Platon'un artık erotik motivasyonun gücünü derinlemesine anladığını düşünür. Platon bundan sonra diğer diyaloglarında olduğu gibi basit bir şekilde rasyonel olarak kendine-sahip olma (*rational self-possession*) ya da *sōphrosūnē* ve *mania* karşıtlığı ile hareket etmez, daha kompleks bir insan resmi çizer.

II.4.1. *Maniadan Uzak Bir Yaşam*

Nussbaum, *Phaidros*'un temel olarak üç konuşmadan oluştuğunu, diyalogdaki ilk iki konuşmanın, Lysias'ın (230e-235e) ve Sokrates'in ilk konuşmasının (237a-214d), orta dönem diyaloglarının çizgisinde ilerlediğini, ancak ikinci konuşması (244a-257b) ile birlikte Sokrates'in büyük bir değişim yaşadığını düşünür. Bu yüzden Nussbaum, diyalogun hemen başında Sokrates'in sorduğu soruyu, “Sevgili dostum Phaidros, nereden geliyorsun nereye gidiyorsun?” sorusunu Platon'a da sormak zorunda olduğumuzu düşünür: Nereden geliyorsun Platon? Çünkü Platon'un geldiği yol iştahların ve duyguların, özellikle cinsel his ve duygunun, uzun soluklu cinsel ilişkilerin insanın eyleminin rehberi olamayacağını, iyi yaşamın özsel bileşenleri olarak kabul edilemeyeceğini iddia ediyordu. Hatta Platon, *Sempozyum*'da bizi katı bir seçim ile yüz yüze bırakmış, Alkibiades'in *erōs* ile kendi *erōsu* arasında bir seçim yapmamızı istemiştir. *Devlet*'te ise ruhun irrasyonel kısmını beslediğini düşündüğü için şiire (*poetry*) saldırmış, felsefe ve şiir arasında yaptığı keskin ayrımla birlikte şiiri felsefenin karşısına bir düşman olarak koymuştur.²⁵⁹

Tüm bunlara ek olarak Platon birçok diyalogunda, örneğin *Savunma*, *Ion* ve *Menon*'da, şairi irrasyonel ilham üzerine çalışan kişi olarak nitelendirmiş ve onu kendine sahip biri olarak nitelendirdiği filozofun karşısına koymuştur. Çünkü Platon'a göre

²⁵⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 200-204.

şairler, delirmiş insanlar gibi, örneğin Alkibiades gibi hakiki kavrayışa ulaşma yeteneğinden mahrum, diskürsif olmayan söylemlerle, salt duygularıyla, iştahlarıyla hareket ederken; filozoflar ise ruhun *logistikon* kısmına bağlı kalarak eylemde bulunur.²⁶⁰ *Mania* ruhun irrasyonel kısmıyla birlikte düşünülmekte, sürekli olarak *sōphrosūnē*nin; yani entellektin diğer bileşenlerini güvenli bir şekilde kontrol ettiği ruh durumunun karşısına konmaktadır. *Mania*, kötü eylemleri üreten ‘basit bir kötülük’ (a ‘*simple evil*’), yozluk (*viciousness*) olarak kabul edilmekte (*Devlet* 400b2, 382c8, *Menon* 91c3); aşırı tatminle, kibirle (*wantonness/hūbris*, *Devlet* 400b2, 403, *Krat.* 404a4), hile (*delusion*), ahmaklık (*folly*), doğru kanının ‘ölümü’, doğru içgörünün kaybı (*Devlet* 539c6, 573a-b, 383e2, *Tim.*, 86B4, *Ps-Pl.Sav.* 416a22), köleliğin koşulu ile (*Devlet* 329C, *Semp.* 215c-e) ilişkilendirilmektedir. Dolayısıyla Platon, tutkulara; örneğin *maniaya* yüklediği tüm olumsuzluklar içerisinde dışarıdan etkiye açık olmayan salt pür entellektüel etkinliklere dikkat etmiş, eğitime duyarlı duyguların entellekt ile sürekli kontrol altında tutulması gerektiğini vurgulamıştır.

Şimdi Nussbaum’a göre *Phaidros*’un ilk iki konuşmasına baktığımızda, birçok argüman *Devlet* ve *Sempozium*’daki sözünü ettiğimiz dikotomileri sürdürmektedir. Örneğin ilk konuşmayı yapan Lysias, kurgusal bir çocuk üzerinden aslında *Phaidros*’a iyi duygusu ve delilik, kontrol sağlayan entellektüel iyi ile kontrolden yoksun düzensizlik arasında seçim yapmak zorunda olduğunu söyler. Lysias bu iki seçenek temelinde, diyalog halinde olduğu çocuğa şunu öğütler: *Erōsun* koşulu altında olan (*ho erōn*) ve *erōsun* koşulu altında olmayan (*ho mē erōn*) bir durum içerisinde, *erōsun* koşulu altında olmayan kişi ile seks yapmalısın. Çünkü Nussbaum’a göre Lysias adına âşık olanlar, irrasyonel bir durum içerisinde hareket ettikleri için kendilerine-sahip (*self-possessed/sōphronein*) olmaktan ziyade ‘hasta’dırlar. Bu kişiler kötü bir biçimde akıl yürütürler ve kendilerini kontrol edemezler (231d). Oysa *erōsun* altında olmayan bir sekste kişi kendine-sahiptir; kendi kontrolünü kaybetmemekte (233c), tutkuların, seçici olmayan güçlerin zorlaması altında değil iradî (*voluntary/hekōn*) bir şekilde (231a), *logistikona* göre davranmaktadır.

²⁶⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 224.

Nussbaum açısından Lysias'tan sonra söz alan Sokrates'in ilk konuşması ise, orta dönem diyaloglara bağlı kalan Lysias'ın konuşması gibi insandaki iki yönlendirici ilkenin varlığından, “hazlarla ilgili ırsî iştah” ile “iyiye dair sonradan kazanılan inanç”tan bahsetmekte, iyi düşünüp taşınmanın (273b7) ikincisine göre olacağını söylemekte ve böylesi bir kişiyi *sōphrosūnē* olarak görmektedir. Hazların kontrolü altında iştah içerisindeki kişinin durumu ise *hūbris* bir durumdur; *hūbris* de ‘çok-adlı’ (*many-named*), kibir/ gereksizlik/ ölçsüzlük (*wantonness*, 237d-238a), çoklu-aksaklık (*many-limbed*), çok-parçalılık (*many-parted*) (238a) olarak karakterize edilir. Şimdi bu karşıtlık içerisinde *erōs*, akıl yürütmeyen iştahların kontrolündeki bir durum olarak görülür. Dolayısıyla *erōs*un altında olan âşık kişi, kafasız (*mindless/anoētou*), yönetici ilkelerin boyunduruğu altında, ‘hasta’ (241a8) olarak nitelenir. Buna karşılık eski-âşık (*ex-lover*) ise *erōs* ve *mania* içerisinde kavrayış (*nous/insight*) kazanmış, kendine sahip biri olarak (241a) ele alınır; çünkü tutkuların ölümü ona açıklığı ve hakiki kavrayışı kazandırmıştır.

Bu yüzden Nussbaum, Lysias gibi moral öğütler vermeyi amaçlayan Sokrates'in konuşmasının, delilik ve entellektüel-olmayan bileşenlerle ilgili *Devlet*'teki şu dört temel özelliği yeniden ortaya koyduğunu düşünür: 1. Cinsel iştahlar dâhil her türlü iştah, iyi yargılamalarla işbirliği yapmayan kör hayvanî güçlerdir. 2. Entellektüel olmayan bileşenlerin kontrolünde olduğunda, doğal olarak kibire/*hūbrise* eğilim duyulur. 3. Entellektüel-olmayan bileşenler, tehlikenin ve düzensizliğin ‘kafasız’ (*mindless*) kaynakları oldukları için iyi-eğitilmiş bir insanın iyiyi anlamasında ve iyiye dair kavrayışta bulunmasında kesinlikle rehber olamazlar. 4. *Logistikon*, entellektüel pürlük ve açıklık, tek başına hakikati ve doğru seçimi idrak etmede zorunlu ve yeterli bir rehberdir ve diğer bileşenlerin etkisinden uzak olduğunda daha özgür bir şekilde iş görür. O halde Nussbaum açısından hem Lysias'ın hem de Sokrates'in ilk konuşması, Diotima'nın ve *Devlet*'in öğüdüne benzer biçimde çocuğa moral öğütler verirken ondan kendine-sahip olmasını, itidalli, ölçülü, *sōphrosūnē* sahibi olmasını ister. Diğer bir deyişle vahşi, entellektüel-olmayan bileşenleri kontrol etmesini, deli-olmayan dostlar edinmesini, âşık olmayan ve olmayacağı birileriyle birlikte olmasını tembihler.²⁶¹

²⁶¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 204-206.

Bu noktada Nussbaum, Sokrates'in ilk konuşmasının moral bir görüşü cisimleştirmeye çalıştığını ve bu konuşmanın bize soğuk gelecek olsa da diyalogun merkezinde olan Phaidros için anlaşılabilir olduğunu ekler. Çünkü herkesin birbirini tanıdığı, tüm yurttaşların kendini şehrin politik ve kültürel yaşamına adanmış bir yerde, adı 'Pitian Soyundan Bir Adamın Oğlu, Parıltılı' ('*Sparkling, Son of Man of Pythian Fame*') anlamına gelen Phaidros, hünerli olduğu kadar çekici biri olarak hangi tür kişisel ilişkiyi yeşerteceğine karar vermeye çalışacaktır. Nussbaum için Phaidros'un durumu, tıpkı günümüzde erkek-egemenliğinin olduğu bir mesleğe giriş yapan kadının durumu gibidir. Böylesi bir durumda nasıl ki bir kadın tümüyle insanî bir yaşam sürmek, açıklığını ve otonomisini, makul, tehdit edici olmayan bir şekilde yaşamak isterse, Phaidros da herkesin herkesi bildiği bir şehirde, duygusal baskıdan ve hengameden, pratik çatışmalardan uzak durmak isteyecektir. Özellikle deli aşkın dışsal etkilerinden, aşkın öngörülemez tehlikelerinden kendini korumak isteyecektir. Çünkü Phaidros delice âşık olduğu durumda kariyeri etkilenebilecek, kıskançlık, kendine-yönelik ilgi ile diğer avantaj getirecek dostluklardan mahrum kalabilecektir. Dahası âşık olduğu kişiden uzak düşmesiyle karakterini ve en derin ilgilerini besleyemeyecek, ilişki son bulduğu zaman ise utanç, pişmanlık, hatta husumet (*hostility*) ile baş başa kalabilecektir.²⁶² Kısaca bir kişi delice tutkularından ötürü hakiki bir dostluktan ve incelikten (*kindness*) mahrum kalabileceği gibi, sosyal ve politik kariyerininin tümünü heba edebilecektir. Diğer yandan bu aynı kişi, onu birçok şeyden yoksun kılacak bir aşkı yaşamadığında, salt âşık olmadığı biri ile birlikte olduğunda kendine-yeter biri olarak ne kıskançlık ve utanç ne de kızgınlık ve otonomi kaybı yaşayacaktır, hayatına güvenle bakabilecektir.²⁶³

Nussbaum bu tür keskin bir karşıtlıkla yüz yüze gelen birinin, nam ve otonomi ile ilgilenen savunmasız bir insanın, Lysias'ın önerisini ve Sokrates'in konuşmasını çekici bulacağına, bir kuzu olarak kurda kurban gitmek istemeyeceğine (241a) dikkat çeker. Ancak Phaidros, Lysias'ın öğüdünü reddedecek bir şekilde karşımıza çıkar. Lysias ile konuşmasından gelirken hava almak için hekimin öğüdünü dinleyip şehrin dışına çıkar! (229b1-2). Açık havada gezen Phaidros, basit bir kötülük olarak görülen deliliğe özlem duyan bir şekilde hareket eder. Çünkü Phaidros'un şehrin dışında gittiği bu yer; duygusal

²⁶² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s.207-208.

²⁶³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 209-210.

güzelliklerin ve tehlikelerin olduğu, talih tanrısı Hermes'in oğlu delilik tanrısı Pan'ın tapınağının (*shrine*) bulunduğu, genç kızların onun tarafından alındığı bir yerdir. Nussbaum'a göre Platon bir bakıma *Devlet*'teki şehir evini terkeder ve daha büyük vahşiliklerin olduğu, daha duyusal, savunmasız bir yöne hareket eder.²⁶⁴

Lysias'ın söylediklerini dinlemek için Phaidros ile birlikte yürüyen Sokrates ise, günün en aydınlık ve sıcak saatinde *erōsa* dair Lysias'ı destekleyen ilk konuşmasını yaptıktan sonra ayrılmak ister. İlk defa şehrin duvarlarının dışına çıkan Sokrates (230d)²⁶⁵, Phaidros'un kalıp tartışmayı devam ettirmesi adına olan ikna çabalarına rağmen ayrılır. Fakat nehri geçerken *daimon*'u Sokrates'i durdurur, "naif ve dine karşı gelen konuşmasını telafi etmek zorundadır" (242b-c). Çünkü hem Lysias'ın hem de Sokrates'in ilk konuşması *erōstan* kötü bir şeymiş gibi söz etmiştir. Oysa *erōs* bir tanrı ya da ilahi bir varlık ise [Afrodite'nin oğlu olarak] (242d) kötü bir şey olamaz, dolayısıyla *erōs* ile ilgili bu iki konuşmanın gözden kaçırdığı bir şeyler vardır (242e). Evet, Nussbaum'a göre tam da Diotima'nın karşısında yer alan bu iddia ile birlikte birşeyler olmuş, Sokrates artık pürlük ile ilgili öne sürdüğü görüşten vazgeçmiş, kendini pürleştirmek zorunda kalarak (243a) sözlerinden caymıştır (*recant*). Başka bir deyişle 'artık bu hikaye doğru değildir'i ima eder biçimde görüşünü düzeltmesi, kendini pürleştirmesi gerekmektedir. Nussbaum açısından ilk konuşmada *erōs* adına kötüleyici (*slander/kakēgoria*, 243a6) bir pozisyonda olan Sokrates, bu ikinci konuşma ile birlikte bir utanç, korku durumu içerisinde hareket etmektedir.²⁶⁶

II.4.2. *Mania* ile Beslenen Bir Yaşam

Nussbaum'a göre ikinci konuşmasına başlayan Sokrates, artık deliliğin basit bir kötülük olmadığını beyan etmekte, *mania* ve *sōphrosūnē* karşıtlığı ile hareket etmemektedir (244a). Çünkü Sokrates bazı delilik türlerinin 'bizim için iyilerin en büyüğünden' mesul olabileceğini düşünür. Özellikle Sokrates şunları gözlemler:

²⁶⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 200-201.

²⁶⁵ Bkz. Plato (1997), *Phaedrus*, (trans. by A. Nehamas & P. Woodruff), *Complete Works of Plato*.

²⁶⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 211.

- Bazı durumlarda irrasyonel esin sahibi bir kadının ülkesi için yapacağı şey kendine-hakim birinden daha fazla olabilir (244b), bazı koşullarda kendine-hakim biri dar bir vizyona yol açabilir.

- ‘Diskürsif bir akıl yürütme yoluyla’ (*ek dianoias/through discursive reasoning*) iş gören ‘makul adamın’ (*tōn emphronōn/reasonable man*) sezişi (*divination*), ilahi seziş kadar mükemmel ve onurlu olmayabilir.

- Duyguyu ve hissi *tekhne*’nin kontrolü altına alan itidalli biri, poetik bir öğretmen kadar şehrine yardım edemeyebilir. Hakiki anlamda mecnun/çılgın ve deli olan şair; genç birinin ruhunu, neşeli bir yolda kendine hakim (*sōphronountos*) birine göre daha çok yönlendirebilir. (245a).

Nussbaum’a göre Sokrates, tüm bu gözlemlerini *erōsa* uygulamakta, bizim için kendinden geçen (*transported/kekinēmenos*) bir dostun ya da aşkın kendini-kontrol edene (*sōphrōn*) göre daha tercih edilir olacağını belirtmektedir (245b).²⁶⁷

Tüm bu açıklamaların sonucunda, Sokrates’in ikinci konuşmasının kabullerinin yeni bir şekilde karşımıza çıktığı aşikârdır. Dolayısıyla etik düşünür, artık *Devlet* ve *Sempozyum*’da olduğu gibi *mania* ve *sōphrosūnē* ayrımı gibi basit ayrımlarla hareket edemeyecektir. Nussbaum’a göre Platon önceki görüşlerinin hangi bileşenlerini reddettiğini görebileceğimiz şekilde şu üç hususta deliliğin değerini açık kılmak ister:

- 1- “Entellektüel olmayan bileşenler (*elements*) motive edici enerjinin zorunlu kaynaklarıdır.”

Nussbaum bu ilk hususu açıklamak adına Sokrates’in üç-kısımlı ruh anlayışını hatırlatır. Bu anlayışa göre ruh, biri siyah diğeri beyaz iki at tarafından sürülen bir faytona benzetilmektedir. Faytonun sürücüsü ise Platon tarafından ruhun *logistikon* kısmı kabul edilir, yani o hareket ettirici güçtür. Ancak Nussbaum’un belirttiği gibi, Platon için *logistikon* kısım, Hume’daki gibi pür bir araç-amaç hesaplayıcısı değildir. Dolayısıyla entellektimizin gitmek istediği yeri bilmek istiyorsak, entellektüel-olmayan bileşenlerle işbirliği içinde olmamız gerekir. Çünkü bu bütünün sahip olduğu güç, *sumphutos dunamistir*; ‘doğal biçimde birlikte büyüyen bir güç’tür (246a). Duyguları ve iştahları baskıladığımız ya da aç bıraktığımızda, kararlı bir edimde bulunurken kişiliğimiz

²⁶⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 213.

fazlasıyla zayıflayacak, akıl ve tutku birlikteliğine göre davranmamız mümkün olmayacaktır. Anlama ve iyi yaşam araştırmasında entellektüel olmayan bileşenler zorunludur, olmazsa olmazdır.

2- “*Entellektüel-olmayan bileşenler, anlamaya (understanding) dair esinimizde iş görecektir önemli bir yönlendirici role sahiptirler.*”

Nussbaum’a göre entellektin sağlıklı bir şekilde devam etmesi için entellektüel-olmayan kısımlar entellekte yol gösterebilir, rehberlik edebilir. Özellikle belli türden özsel ve yüksek kavrayışlar tutkuların rehberliğine ihtiyaç duyar. Adaletin ve pratik bilgeliğin dünyevi örnekleri de sadece iştahlar ve duyguların rehberliği ile daha açık bir vizyonel imaj, ayırtedicilik sağlar. Bu yüzden de güzelliğe dair ilk eğitimin entellekti çabuklaştıracak biçimde olması önemlidir (250b,d).²⁶⁸ Bilhassa iyi doğaya sahip ve eğitilmiş insanlarda duyusal ve iştahsal tepkiler bir bütün olarak kişiliğin gelişmesini ve daha seçici, duyarlı (*receptive*) olmasını sağlayacak, bizi iyiye doğru yönlendirmede motive edici olacaktır. Bununla birlikte Nussbaum için duygular bilişseldir ve bize iyinin ve güzelliğin nerede olduğuna dair *bilgi* de vereceklerdir. Şu pasajda deliliğin moral ve felsefi gelişim için ne denli önemli ve zorunlu olduğu farkedilebilir:

Fakat gizemce ıslıl ıslıl olan ve vizyonun çoğunu görmüş birisi hakiki biçimde güzelliği ifade eden tanrı benzeri bir yüzü ya da bedensel bir formu seyrettiğinde, ilk olarak üzerine bir titreme ve vizyonun esin verdiği bu huşunun bir ölçüsü ve sonrasında da bir tanrının görünüşündeki gibi ululuk hücum eder: ve tam da deli bir adam olarak addedildiği için tanrısal varlığın kutsal imajına istinaden sevdiği kişiye kurban takdim ederdi. Daha sonra, titremenin geçmesiyle, garip bir terleme ve ateş onu kaplar: gözlerinden içeri giren güzelliğin akıntısıyla bir sıcaklık gelir, böylece ruhun tüyleri büyür, ve bu sıcaklıkla uzun bir süre hiçbir şeyin büyüyemediği kadar kapanmış ve sertleşmiş kanatların kökleri yumuşar... Bu sırada [ruh] her kısımda heyecanla küt küt atar ve hatta dış çıkaran bir çocuğun bir dişi çıktığında dişetlerindeki ağrıyı ve acıyı hissetmesi gibi kanatlarını büyötmeye başlayan ruhu da bir heyecan ve acı verici bir tahriş hisseder. Bu nedenle [ruh b.m.] oğlanın güzelliğini seyrederken kendisinden akan, kendisi sayesinde sıcakladığı ve ısındığı partiküllerin selini kabul eder – ‘bir tutku seli’nden bahsetmemizin nedeni budur -; sonrasında elemine ara verir, ve neşeyle dolar.

Fakat ondan [oğlandan b.m.] ayrıldığında ve kurduğunda, kanatların filizlendiği bu çıkıkların açıklıkları benzer şekilde kurur ve kapanır, dolayısıyla kanadın tohumu yıpranır; ve kanatların parmaklıkları ardında anılan selle birlikte ruhu ateşli bir nabız gibi küt küt atar ve uygun çıkıkta dikilir; ve o sırada neredeyse tüm ruhu yanmakta ve elem ile kıskırtılmaktadır; yine de sevdiğinin güzelliğini hatırlar, ve yeniden neşelenir. Dolayısıyla neşe ve elem arasında böylesi bir tuhaf durumda olmaktan kendinden geçer, kafası karışık ve çılgındır. Üzerindeki delilikle ne geceleri uyur ne de gündüzleri hareketlidir; fakat oraya buraya koşar, tesadüfen onu seyredebilirse güzelliğin kendisinde ikamet ettiği kişiye hasret çeker. En sonunda gerçekten de onu seyreder ve selin üzerine boşalmasına izin verir, hapis

²⁶⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 214.

olmuş suları serbest bırakır; sonrasında ise ferahlar, soluk alır ısırıklarından ve acı çekmelerinden ve o anda kıyaslanamaz tatlılıkta bir hazzı tadar (251a-e).²⁶⁹

Şimdi Nussbaum'a göre bu pasajda; çocuğun güzelliği ruhun kanatlarının büyümesi için zorunlu kabul edilmiş, çocuğun yokluğunda kişiliğin kuruyacağı ve onun tüm kısımlarının gelişmekten kesileceği söylenmiştir. Ruhun güzelliğe doğru hareket etmesi için açık, duyarlı olması, gözlere giren güzellik akıntısının tüm ruh tarafından kabul edilmesi gerektiği (251b,c), ruhun kanatlarının köklerinin giren akıntının ılıkılığıyla yumuşayacağı (*melted by*) belirtilmiştir. Bir bakıma ruh, tüm kısımları bir diğeriyle etkileşim halinde olacak, düşünce ve duygu arasında boşluk olmayacak şekilde karakterize edilir. Nussbaum'a göre duyarlılığı ve büyümesi bir bitki imajıyla karakterize edilen bu ruh da diğerine, bir diğer güzel bedene salt cinsel olarak değil kendi *self*inin diğer uygun yarısını arayan duyarlı bir göz ile bakacak, kuru bir ışık yerine kendini akışkan kılacak bir ışıkla başlayan tözü alacak, kendinde kapatılmış bulunan berraklığın/akıcılığın (*liquid*) aniden serbest kalmasını hissedebilecek, aşık-olmayanın kuru yaşamında bulunmayan bir kavrayışa ulaşacaktır.

Ruhun söz konusu bu yeni betimiyle birlikte insanî cinsellik artık çok daha derin, komplike, esin verici bir şekilde karakterize edilir artık cinsellik kör bir dürtü değildir,

²⁶⁹ Hackforth'un çevirisinden akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 215. Pasajın İngilizcesi: But when one who is fresh from the mystery, and saw much of the vision, beholds a godlike face or bodily form that truly expresses beauty, first there comes upon him a shuddering and a measure of that awe which the vision inspired, and then reverence as at the sight of a god: and but for being deemed a very madman he would offer sacrifice to his beloved, as to a holy image of deity. Next, with the passing of the shudder, a strange sweating and fever seizes him: for by reason of the stream of beauty entering in through his eyes there comes a warmth, whereby his soul's plumage is fostered; and with that warmth the roots of the wings are melted, which for long had been so hardened and closed up that nothing could grow... Meanwhile [the soul] throbs with ferment in every part, and even as a teething child feels an aching and pain in its gums when a tooth has just come through, so does the soul of him who is beginning to grow his wings feel a ferment and a painful irritation. Wherefore as she gazes upon the boy's beauty, she admits a flood of particles streaming therefrom - that is why we speak of a flood of passion' - whereby she is warmed and fostered; then has she respite from her anguish, and is filled with joy.

But when she has been parted from him and become parched, the openings of those outlets at which the wings are sprouting dry up likewise and are closed, so that the wing's germ is barred off; and behind its bars, together with the flood afore said, it throbs like a fevered pulse, and pricks at its proper outlet; and thereat the whole soul round about is stung and goaded into anguish; howbeit she remembers the beauty of her beloved, and rejoices again. So between joy and anguish she is distraught at being in such strange case, perplexed and frenzied. With madness upon her she can neither sleep by night nor keep still by day, but runs hither and thither, yearning for him in whom beauty dwells, if haply she may behold him. At last she does behold him, and lets the flood pour in upon her, releasing the imprisoned waters; then has she refreshment and respite from her stings and sufferings, and at that moment tastes a pleasure that is sweet beyond compare. (251a-e).

onun entellekt dahil tüm ruhu dönüştürecek güce sahip olduğu kabul edilir. Yani entellekt *Devlet*'teki gibi sabit, değişmez, pür, katışıksız olmaktan ziyade diğer kısımlardan ayrılamayan bir bütün olarak büyüyen bir karakterde karşımıza çıkar.²⁷⁰ İlişki salt entellektüellik değil ruhun tüm karakterinin üzerinde ele alınacaktır. Bu nedenle ilişkide derinleşme arttıkça aşkın yer değiştiremeyeceği, felsefi bir *tekhnē* ile bağlanacak bir şey olmadığı, aşkın nesnesi olan kişinin biricik olduğu görülebilecektir. Aşkın kolaylıkla transfer edilemeyeceği, ilişkinin tarihinin entellektüel değer kaynaklarından biri olduğu açığa çıkacaktır. Artık kompleks ilişkiler ve tepkiler diğer insanların ilahiliğini anlama ve onur verme (252d) ile mümkün olabilecektir. Kişi adım adım diğerinin karakterini tanımaya gayret eder, onun sahip olduklarında tanrı doğasının izini sürerken kendindekileri bulur, kendini-anlama imkanına açılır. Âşıklar diğerinin alışkanlıklarını ve tarzlarını öğrenirken kendi alışkanlıklarını da öğrenecektir (252e-253a). Nussbaum'a göre böylece âşıklar belli tip karakterler hakkında kimi genel hakikatleri bilecekler, moral ve entellektüel gelişim için hayati bir sezgisel anlamaya sahip olacaklardır. Bu kavrayışın maşuk sayesinde kazanıldığı bir durumda aşkın ruhu da kavrayış ve anlama için merkezi bir kaynaktır. Artık 'aşığa bakmanın felsefi bakmaya karşıt olduğu' (239a-b) anlayışı geçerli değildir.

3- “Entellektüel-olmayan bileşenlerden esin alan tutkular ve eylemler, özsel olarak en iyi insanî yaşamın bileşenleridir (components).”

Son olarak Nussbaum, *Phaidros*'un, tutkuları ve *mania* durumunu sadece araçsal görmediğini, iyi yaşamın bileşenleri olarak kabul ettiğini belirtir. Âşıklar, erotik tutkularla bağlı biçimde diğerinin karakterine saygı duyan, öğretme ve öğrenme dâhilinde ortak ilgileri, yaşamları paylaşır (252c-253e, 255a-e). Bu âşıklar karakter ve esince aradıkları âşıkları bulduktan (252c v.d.) sonra diğerinin farklı seçimlerine saygı duyarlar (252d-e) ve hiçbir haset beslemeksizin diğerinin en derin esinlerinin yeşermesini isterler (253b), ondaki güzelliği uyandırmaya çalışırlar. Âşıklar karşılıklı olarak aktif ve duyarlıdır. Bu aşk ise *Semprozum*'daki gibi değildir; yani tek bir kişinin aşkıyla başlayıp aşkın güzelliğinin daha genel bir beğenisine varmayı amaçlamaz, bir diğerine âşık olmayı güzelliğin ve iyiliğin bir örneği olarak görmez. Aksine ayırt edici karakteri olan

²⁷⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 216-218.

belli bir bireyle ilişkisi içerisinde âşık, bir diğersinin karakterini, hatıralarını, esinlerini severek iynin ve anlamının peşine düşer; yani âşıklar iyiyi ve güzeli bu eşsiz bağları reddederek öğrenemezler. “İyiyi ve hakikati, erotik deliliği aşarak değil, tutkulu bir yaşamın içerisinde kavrarlar.” Dolayısıyla *erōs*, iyiye giden yolda bir uğrak değil, özsel bir şey olarak karşımıza çıkar.²⁷¹

Bu bağlamda Nussbaum açısından Platon’un mitlerinin dikkatli bir incelemesi bize şunu da gösterir: Aşkın deliliğine dair yaşam, tanrıların en iyi yaşamı olarak değil de insanî bilişsel sınırlar ve beklentiler içerisinde düşen en iyi yaşam olarak savunulur. Bu yüzden bir insan için en iyi yaşam, kompleks doğamızın özelliklerinden soyutlamalar ile bulunmaz. Söz konusu kompleks doğayla, bu doğayı oluşturan yaşam tarzı ile keşfedilir. Dolayısıyla en iyi insanî yaşam artık *Semprozium*’dakinden farklıdır; sabit değildir, her zaman çatışmaya düşebilir. Örneğin âşık, ayrılığın ve yabancılaşmanın derin yaslarına dair risk alır.²⁷² Çünkü Sokrates’in Phaidros’a olan öğüdünde de dikkat çektiği gibi, aşk çatışma yaratacak olsa da ilahi bir hediyedir:

Böylesi ve birçoğu, çocuğum, âşık olan bir kişinin aşkının sana getireceği tanrısal hediyelerdir. Fakat ölümlü kendini-kontrolle/itidalle haşır neşir olan, âşık olmayan kişiyle bir yakınlık, onun alıkoyucu olan ölümlü ve değersiz kazançlarını dağıtmak, birçokları tarafından bir erdem olarak övülen pintiliği sevgili ruhunda doğurtmak ruhu kavrayıştan yoksun (*anous/insight*) bir hale getirecek ve ruhun yerin altında ve üstünde dokuz bin yıl debelenip durmasına neden olacaktır (256e-257a).²⁷³

Hatta sadece âşık olmayan kötü bir insan değil, Lysias gibi onurlu ama tutkulu bir aşk yaşamayan biri de deliliğin kazanımlarından yoksun olacaktır. Nussbaum’un vurguladığı gibi “vaktiyle, *Phaidon*’da tutkular ruhu bedeninin hapisanesine bağlayan tırnaklardı.

²⁷¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 218-220.

²⁷² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 220-221.

²⁷³ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 221. Pasajın İngilizcesi: Such and so many, my child, are the divine gifts that the love of a person in love will bring you. But a familiarity with the person who is not in love, mingled with mortal self-possession, dispensing retentively its mortal and niggardly benefits, giving birth in your beloved soul to a stinginess that is praised by the many as a virtue, will render it devoid of insight (*anous*) and cause it to roll around and beneath the earth for nine thousand years.

H. Akverdi çevirisi ise şöyledir: İşte çocuğum bir âşık sevgisinin sana sağlayacağı büyük ve tanrısal iyilikler bunlardır. Fakat aşksız, ölümlü bir bilgelikle soysuzlaşmış, boş ve süresiz kazançlar aramaya koyulmuş bir adamla düşüp kalkmak, sevgilinin ruhunda, ancak, halkın meziyet diye övdüğü bir adillik yaratır; bu adillikle ruh, şaşkın şaşkın dokuzbin yeryüzünde, yeraltında yuvarlanıp gider. Bkz. Eflâton (1997), *Phaidros*, (çev.: H. Akverdi), İstanbul: MEB Yay.

Oysa artık hapis olan Lysias'tır, toprakta/yerde tutulur o, hakiki tutkudan yoksun olduğundan ötürü.”²⁷⁴

Sonuç olarak Platon, şu dört hususta daha önceleri savunmuş olduğu anlayıştan, ‘tutkular ruhu bedende hapis kılar’ kabulünden uzaklaşmış, tutkulara dair yakınmasından vazgeçmiştir.

1- İştahların ayırt edici ya da seçici olmayan bir şekilde nesnesine yönelen kör hayvanî güçler olduğu reddedilmektedir. *Erōs* güzelliğe duyarlı, tüm ruhun kompleks, seçici bir tepkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Phaidros ve Sokrates bedensel hazların belli bir eleştirisini yapsalar da (258e) söz konusu resmi çok basit ve *erōsa* karşı bir karalama olarak görmektedirler.

2- Platon *Phaidros*’ta *hūbrisin* yol arkadaşı olan iştahların (253e) uygun biçimde kontrol edilirlerse, insanı motive etmede ve güzeli öğretmede iyi ve gerekli bir rol oynayabileceklerini düşünür. Hatta iştahlar aşırılıkları önlemeye bile yardımcı olabilir.

3- Üçüncü olarak, *Phaidros* ile birlikte daha önceleri bilişsellikten yoksunmuş gibi kabul edilen iştahların bilişsel olarak iş gördüğü ve iş görebileceği ortaya çıkmıştır. Çünkü iştahlar çarpıtmanın kaynağı olarak değil, bilgileri en iyi kavrayış için zorunlu olan şeyler olarak kabul edilmiştir. Özellikle Platon’un belli duyguların bilişsel ve motive edici rolüne dair ayrıntılı açıklamaları, onların *Devlet*’teki gibi basit bedensel şeyler olamayacağını göstermiştir.

4- *Phaidros* ile birlikte entellektüel bileşen artık tek başına hakikati ve doğru seçimi idrak etme adına zorunlu ve yeterli görülmemiş; ruhun bir kısmının katkısının diğerinden ayrılması zorlaşmış, tüm kişiliğin daha zengin bir mayalanması ile entellektüel bileşenin en iyi şekilde yol alacağı kabul edilmiştir.²⁷⁵

O halde Nussbaum ile birlikte artık şunu söyleyebiliriz: Phaidros’un peşinde, yani aslında Diotima’nın peşinde şehir duvarlarının dışına çıkan ve vahşi, tensel mekânın etkisini hissedeceği yerlere gitmiş olan Sokrates, müdavimi olduğu yerlerin dışına çıkarak delilik ve duyarlılığa dikkat etmiş, Phaidros’un etkisiyle dönüşmüş (234d, 238d, 231e), daha komplike bir rasyonalite idealini ifade etmiştir.²⁷⁶ Dolayısıyla ilk konuşmasında

²⁷⁴ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 221.

²⁷⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 221-222.

²⁷⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 222-223.

maniayı suçlayan ve *sōphrosūnēyi* öven Sokrates, ikinci konuşmasıyla birlikte *maniayı* bir ‘basit kötülük’ olarak değil en üst türden iyilerin kaynağı olarak görmeye başlamıştır.²⁷⁷ Devlet’te yası (*grief*), poetik matemî yasaklayan Platon, Diotima’nın ölümüyle hissettiği yasını dile getirecek bir ağıt yazabilmiş, onu *mania* durumuna iten *thūmos*undaki derin tutkusunu dile getirmekten utanmamıştır.²⁷⁸

Bu noktada Nussbaum, Platon’un daha önceki diyaloglarından farklı olarak *Phaidros*’ta insana dair karşılaştığımız ve insanî yaşama daha uygun olan kompleks resmin Aristoteles ile birlikte tragedyaların ruhuna geri de dönecek bir şekilde ne denli ileri götürüldüğünü tartışacaktır. Şimdi Nussbaum’un bu temel tezini görelim.

²⁷⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 213.

²⁷⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 230.

III. KISIM

M. NUSSBAUM'UN ARİSTOTELES

OKUMASINDA İYİ YAŞAM VE TALİH

III.1. İyi Yaşamın Kırılğan Bir Zemini: *Phainomena*

Nussbaum iyi yaşam ve talih ilişkisini tragedyalar, Platon ve Aristoteles arasındaki kopuşları ve devamlılıkları göstererek ilerler. Bu yolda tragedyaları, talihin gücünü reddetmeyen bir kendine-yeterlilik arayışı içerisinde ele almış, Platon'u ise farklı bir şekilde değerlendirmiştir. Talih konusunda Platon'un radikal bir yolda ilerlediğini, talihi tamamen iyi yaşamdan uzaklaştırmak istediğini fakat bu çabanın kimi olumsuz sonuçlarının olacağını göstermek istemiştir. Bununla birlikte Nussbaum, *Phaidros*'ta farklı bir Platon karşımıza çıkarmış, Platon'un bu diyalogda talihin hükmüne açık olan *mania* ve *erōs* gibi duygulara pozitif bir değer yüklediğini, bu duyguları iyi yaşamın bileşenleri olarak ele aldığını iddia etmiştir.

Aristoteles'e geldiğinde ise Nussbaum adım adım şu tezini açık kılmaya çalışacaktır: Aristoteles, Platon'un *Phaidros*'undaki açıklamaları sürdürmekte ve iyi yaşam içerisinde talihe belli bir yer vererek tragedyaların ruhuna geri dönmekte ve onlara sahip çıkmaktadır. Örneğin etiği kırılğan bir zeminde ele almakta, talihe açıklığı reddetmeyen bir şekilde insanların hayvanlığını vurgulamakta, *epistēmē* yerine pratik bilgelik (*phronēsis*) ile hareket etmektedir. Bu nedenle Nussbaum, Aristoteles'in talihle ilgili açıklamalarına daha vakıf olabilmemiz adına, sırasıyla; Aristoteles'in *phainomenaya* (görünenler/*appearances*) dayanan yöntemini, hayvanî doğamız ve pratik bilgelikle ilgili açıklamalarını anlamamız gerektiğini düşünür. Nussbaum'un bu bölümde göstermeye çalışacağı şey de Aristoteles'in etik dâhil hemen hemen her tartışmasını talihe açık bir zemin olan *phainomena* ile başlatmış olmasıdır.

III.1.1. Etiğin Sınırı Olarak *Phainomena* ve Sınırı Aşma

Burada, diğer tüm durumlarda olduğu gibi [*api tōn allon* b.m.] görünenleri (*phainomena*) saptamalıyız ve ilk olarak karışıklıklarla (*diaporēsantas*) ilerlemeli ve böylece eğer mümkünse bu deneyimler hakkında ele aldığımız tüm inançların (*ta endoksa*) hakikatini göstermeli, yok bu mümkün değilse en büyük sayıda ve en güvenilir inançların hakikatini göstermeliyiz. Çünkü eğer güçlükler çözümlenir ve inançlar (*endoksa*) yerinde bırakılırsa yeterince şeyi göstermiş olacağız (*NE 1145b2-7*).²⁷⁹

²⁷⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 240. Pasajın İngilizcesi: Here, as in all other cases, we must set down the appearances (*phainomena*) and, first working through the puzzles (*diaporēsantas*) in this way go on to show, if possible, the truth of all the beliefs we hold (*ta endoxa*) about

Nussbaum’a göre ister teorik ister pratik eserlerinde olsun, Aristoteles’in felsefesinin en ayırt edici karakteristiklerinden biri, onun görünenlerden/*phainomena*²⁸⁰ hareket etmiş olmasıdır. Pasajda geçen “Burada tüm diğer durumlarda olduğu gibi” (*api tōn allon/here as in all other cases*) ifadesi de bu olguya, yani teorik eserlerinde de etikte de *phainomenadan* hareketle değerlendirmelerine başladığına işaret etmektedir.²⁸¹ Nussbaum bu başlangıçla da Aristoteles’in felsefeyi özellikle de etiği dilimizdeki düzen, gördüğümüz ve deneyimlediğimiz dünya ile sınırladığını belirtir. Ona göre Aristoteles, hakikate ulaşmamızın ancak ilişki kurduğumuz ve referans verdiğimiz görünenler döngüsü içerisinde mümkün olabileceğini düşünür.²⁸² Hatta Aristoteles’in Sokratesçi *akrasia* görüşünü reddetmesi de görünenlere bağlı kalan yöntemine dayanır. Çünkü Sokrates’in hiç kimsenin isteyerek kötülük yapmayacağı, kişinin bilgisizliğinden dolayı daha az iyiyi seçeceği açıklaması, görünenlere uymamakta yani toplumun *akrasia* ile ilgili kanılarına ters düşmektedir.²⁸³

Nussbaum açısından Aristoteles’in etik alanda çoğunluğun ya da sıradan insanların değerlerine ve inançlarına önemli bir yer vermesi, onların bir hakikati dile getirdiklerini düşünmesi, kendi geleneğinin fenomenlerini, görünenlerini, görünüşlerini “kurtarma/muhafaza etme”, “aydınlatma” çabası ile ilgilidir.²⁸⁴ Nussbaum’un bu mesele hakkındaki değerlendirmelerini yaptığı bölüme, “Aristoteles’in Görünenlerini Kurtarmak” adını vermesi Aristoteles’in bu yönüne yapılan bir referanstır.²⁸⁵

these experiences; and, if this is not possible, the truth of the greatest number and the most authoritative. For if the difficulties are resolved and the beliefs (*endoxa*) are left in place, we will have done enough showing (*NE* 1145b2-7).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Başka durumlarda da olduğu gibi görünen olguları ve daha önceki soruları ele alıp böylece bu etkilenimler konusundaki tüm genel kanıları olabildiğince göstermek gerek; hiç olmazsa en önemlilerini ve asıl olanlarını. Zorluklar çözümlenir, genel kanılar geride bırakılırsa yeterince gösterilmiş olacaktır (*NE* 1145b11-7). Aristoteles (1998), *Nikomokhas’a Etik*, (çev.: S. Babür), Ankara: Ayraç Yay. Bu pasajın ayrıntılı bir analizi için bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason Aristotle’s Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press, s. 34 v.d. [Bundan sonra *Practices of Reason* olarak kısaltılacaktır.].

²⁸⁰ *Phainestai/appear*, görünmek fiilinin nötr *present participle*ının çoğuludur.

²⁸¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 243.

²⁸² Bkz. Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion, Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press, s. 284. [Bundan sonra *Reason and Emotion* olarak kısaltılacaktır.].

²⁸³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 240. Ayrıca bkz. Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion*, s. 286.

²⁸⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 244.

²⁸⁵ Aslında Nussbaum, Aristoteles’in görünenlere verdiği önemi *De Motu* üzerine olan doktora tezinde de vurgular ve bu vurgulamayı şu şekilde dile getirir:

Nussbaum'un *Fragility*'de sürdüreceği bu tartışmalı iddiasına dair dikkatimizi çektiği ilk husus, *phainomena* kavramının çevirilerde karşılaştığımız “gözlemlenen olgular” (*observed facts*), “algı verisi” (*data of perception*), “kabul edilen olgular” (*admitted facts*), “olgular” (*facts*), “gözlemler” (*observations*) anlamına gelmediğidir. Nussbaum'a göre *phainomena* kavramının gerçek anlamı, *empeiria* (deneyim/ *experience*), *endoksa*; yani nesnelere dair ortak inanç ve kavramlara, nesnenin canlıdaki kaydına, içeriğine işaret etmektedir.²⁸⁶ Dolayısıyla Nussbaum Aristoteles'teki *phainomenanın* kapsamlı bir deneyim göz önüne alınarak düşünülmesi gerektiğine, bizim tarafımızdan deneyimlendiği haliyle soruşturulması gerektiğine inanır.²⁸⁷

Nussbaum'a göre *phainomenanın Eudemos'a Etik*'te karşılaştığımız ve dikkat etmemiz gereken bir diğer anlamı ise, “şahitliklere” (*witnesses*), “paradigmalara” (*paradigms*) karşılık gelecek şekilde kullanılmasıdır.²⁸⁸

Ve tüm bu şeylerle ilgili olarak görünenleri bizim şahitliklerimiz ve standartlarımız/paradigmalarımız (*paradeigmasi*) olarak kullanarak argümanlar yoluyla [insanları b.m.] ikna etmek için çabalamak zorundayız. Çünkü tüm insanların söylediğimiz şey ile anlaşma içerisinde (*pbainestbai sunomologountas*) görülmesi en iyidir, eğer görülmezse bu, bir şekilde yapılmalıdır. Bunu onlar [insanlar b.m.] şayet durdukları zeminleri değiştirmeye sürüklenirlerse yapacaklardır; çünkü her bir kişi hakikate katkı sağlayacak bir şeye sahiptir ve görünenlerden hareketle görünenler hakkında bir tür kanıt vermek zorundayız (*EE* 1216b26-32).²⁸⁹

“Aristoteles'in incelemeleri dünyaya dair deneyimlerimizle ve onun hakkındaki konuşmalarımızla ilgili olduğu kadar onun çalışmalarından birini ele alacak bu yorumlamanın [*De Motu* b.m.] amacı da ‘görünenler’i hem ‘muhafaza eden’ (*save*) hem de aydınlatan (*illuminate*) bir tasnif ve yorumlamadır. Aristoteles kitaplara ve okumaya kucak açan ilk filozoftu. Tüm özgün felsefenin – ‘bilge’lerin metinleri ve bizim gündelik konuşma verileri üzerine bir yorumlama olduğuna inanmıştı. Kendini sıradan bir insandan ayıran, gündelik olarak yaşadığımız dünyaya, ‘görünenler’e geri dönmek için hiçbir çaba göstermeyen, bağımsız (*self-contained*) bir doktrini öğretecek mistik bir esin peşinde koşmak gerektiğine inananlara karşı kariyeri boyunca yorumlamayı savundu.” Bkz. Nussbaum, M. C. (1986), *Aristotle's De Motu Animalium*, “Önsöz”, Princeton: Princeton University Press, s. xvi [Bundan sonra *De Motu* olarak kısaltılacaktır.]

²⁸⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 478, 1. dipnot. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (1986), *De Motu*, s. 246.

²⁸⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 240-241, 243-45. Nussbaum *phainomenaya* dair bu tespitleri için doktora tezinin danışmanı da olan hocası G. E. L. Owen'ın “Tithenai ta Phainomena” makalesinden yararlanır. Ancak Owen'ın *phainomenaya* dair tahlillerini yeterli bulmaz. Örneğin Owen'ın *phainomenayı* yeterince güçlü bir biçimde Bacon karşıtı olarak karşımıza çıkarmadığını, Aristoteles'e yeterince adaletili davranmadığını düşünür. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 243 v.d.

²⁸⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 241.

²⁸⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 478, 5. dipnot. Pasajın İngilizcesi: And about all these things we must try to seek conviction through argument, using the appearances as our witnesses and standards (*paradeigmasi*). For it is best that all human beings should be seen to be in agreement (*pbainestbai sunomologountas*) with what we shall say, but, if not, that all should in a way. This they will do if they are led to change their ground; for each person has something of his own to contribute

Nussbaum, *phainomenaya* dair tüm bu kullanımlara dikkat çekerek, *phainomenayı* Baconcı bir resimden uzak düşünmemizi ister ve Sir W. D. Ross'un "gözlemlenen olgular" çevirisini de bu nedenle hatalı bulur. Çünkü ona göre Aristoteles'in *phainomenası* hiç de değerden bağımsız, yorumdan muaf ve inançtan azade değildir. *EE*'in ilgili pasajında da görüleceği gibi, *phainomena*; *endoksa* yerine yani şeylere dair paylaşılan görüş, ortak inanç ve kavramlar anlamında kullanılır. Zaten genel olarak Grek bilimi de komünal inançlardan ayrı bir duyu verisi olarak anlaşılan Baconcı bilim tasavvuruna uymaz.²⁹⁰

İmdi Nussbaum'un *phainomenaya* dair bu açıklamalardan sonra üzerinde durmak istediği husus, Aristoteles'in *phainomenayı* "şahitlikler" ve "paradigmalar" olarak kullanmasının boşuna olmamasıdır. Aristoteles bu kullanımla Platon'u hedef almakta, böylece felsefe geleneğinde pek de alışıldık olmayan bir pozisyonu benimsemektedir. Çünkü Aristoteles öncesinde filozoflar, genel olarak görünenleri değersizleştirecek bir şekilde ilerlemiş, hakikat ve görünenler ayrımı üzerinden salt hakikate değer yüklemişlerdir. Nussbaum'a göre bu karşıtlığı Herakleitos ve Parmenides'te rahatlıkla görebiliriz. Örneğin Herakleitos'un "hakikat (*alētheia*) gizlenmeyi sever" sözü, Herakleitos için hakikatin dışarıda bir yerde olduğu, konuşmalarımızın ve inançlarımızın altında bir doğanın olduğu anlamına gelir. Parmenides'e geldiğimizde ise o da Herakleitos gibi hakikate "insanların aşındırdığı patikadan çok uzakta" (*far from the beaten path of human being*) bir yerde, "tüm şehirlerden" (*all cities*) ayrıldıktan sonra ulaşabileceğimize inanır.

Çok yönlü Hakikatin sarsılmaz yüreğini öğreneceksin.

towards the truth, and it is starting from these that we must give a sort of proof about them (*EE* 1216b26-32).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Bütün bunlar üzerine temellendirmeler aracılığıyla güven sağlamak için görünenleri tanık ve örnek olarak kullanarak inceleme yapmak gerekiyor, nitekim en güçlü olan şey bütün insanların söylediklerimize katıldığının görünmesi; bu böyle olmasa da, en azından belli bir tarzda herkesin katılması: kanıtlamalarla, yani adım adım götürülerek bunu yapmalarının sağlanması. Nitekim her insan doğrulukla bağlantılı olarak kendine özgü bir görüş taşır; bunlardan yola çıkarak bizim sorunlarımız üzerine belli bir biçimde kanıtlama getirmek zorunlu (*EE* 1216b26-34). Aristoteles (1999), *Eudemos'a Etik*, (çev.: S. Babür), Ankara: Dost Yay.

²⁹⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 240, 243-45.

Diğer taraftan ise kendisinde hiçbir hakiki güvenin olmadığı fanilerin kanaatlerini de öğreneceksin.²⁹¹

İşte Parmenides'in bu gibi dizelerinde olsun, Herakleitos ve hatta diğer Pre-Sokratik filozoflarda olsun hakikat (*alētheia*); 'görünüşe çıkma', 'açığa çıkma', 'örtünün kalkması', 'görünür olma' gibi imajlarla betimlenmiş ve görünenler, yani insanların paylaştığı inançlar, *alētheianın* karşısına konmuştur. Sonlu ve sınırlı varlıkların kanılarının hakikatle ilgili "şahitlik", "paradigma" veremeyeceği, hiçbir iyi delil sunamayacağı söylenmiştir.

Dahası Pre-Sokratik *alētheianın* bu gibi kimi temel karakteristikleri son bulmamış, Platon'da da sürmüş hatta Platon bu geleneği geliştirecek adımlar atmıştır. Nussbaum'a göre *Devlet*'in VI. Kitabında (476a, 598b, 602d ve 479d), Pre-Sokratik paradigmanın bu takibi gayet açıktır. Burada Sokrates insanın bakış açısı içerisinde kalan bir felsefe metoduna saldırmakta, mükemmel olmayan hiçbir şeyin, sınırlı insanların ve anlaşmalarının bir şeyin ölçüsü olamayacağını söylemektedir. Sokrates'e göre insanlar, görünenler ile ilgili deneyimlerin yeterli olduğunu düşünerek daha ileri araştırmalar yapmamaktadırlar. Sokrates'in bu düşüncelerine Glaukon da destek çıkmakta, ona "evet öyleler, bu insanlar tembelliklerinden dolayı daha ileri bir araştırmayı yapmazlar", demektedir. Nussbaum, Platon'un bu tarz diyaloglarla bizim gündelik inanç ve kavramlarımızın; yani görünenlerin ötesine uzanan eternal, sabit, herhangi bir insan yaşamına ve diline göreli ve koşullu olmayan bir başlangıç noktası aradığını düşünür.²⁹² Çünkü Platon adına en önemli konuları anlamamız için gerekli olan *paradeigmata*, insan inançları ve algılarının dünyasında yer alamaz.

Ancak Nussbaum'a göre Pre-Sokratiklerde ve Platon'da karşımıza çıkan bu hakikat anlayışı tam da Aristoteles'in reddetmek istediği şeydir. Aristoteles *phainomenanın* bizim en iyi ve yegane *paradeigmatamız* olduğunu, görünenlerde bir hakikatin olduğunu düşünür. O, hakikati, *dışarıda* (*out there*), insanlardan uzak bir patikada değil; bizzat Platon'un dışına çıkmak istediği yerde, yani gördüğümüz, söylediğimiz ve inandığımız şeylerin *içinde* arar. Amacı da bu şeylerin hakikatini korumak, trajik ve Protagorasçı

²⁹¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 241. Pasajın İngilizcesi: You will learn the unshakeable heart of well-rounded Truth./ You will, on the other hand, also learn the opinions of mortals, in which/ there is no true confidence.

²⁹² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 241-242.

anthroposentrizmi iyileştirmek ve onların güvenilir olmayan standartlarını düzeltmektir. Bir bakıma duyu/algı ve inançlara, dil ve geleneğe sahip çıkar; ne Parmenides ve Platon gibi duyu/algı ve inancın hakikatle olan kökensel bağını inkâr eder ne de insanın sahip olduğu algılama ve inancı Platon'un inandığı gibi “yoz çamur”a (*barbaric mud*) batmış yetiler olarak görür.

Böyle bir minvalde hareket eden Aristoteles, doğal olarak da iyi ve kötü, adil ve adaletsiz gibi kavramları insanların toplumsallığı ve inançları içerisinde soruşturur. Nussbaum'un dikkat çektiği gibi, bir arada yaşama ihtiyacı duymayan ilahi varlıklar ile rasyonel yetiden yoksun olan hayvanlar, Aristoteles'in soruşturması içerisinde yer almaz. Çünkü bu varlıklar insan türüne özgü olan iyi ve kötüyü deneyimleyecek bir doğaya sahip değildirler. Bu nedenle de Aristoteles görünenleri dikkate alırken, ister pratik ister teorik olsun, felsefi soruşturmasını toplumsal olarak yaşamaya ihtiyaç duyan insana ait belli bir doğanın sınırları içerisinde yürütür.²⁹³

Ancak Aristoteles'in görünenlerden başlayan bu soruşturması, J. Cooper'ın ve C. D. C. Reeve'in de dikkat çektiği üzere sadece çoğunluğun ya da sıradan insanların değil, bilge kişilerin görüşlerine de itibar eder.

Fakat ilk ilkeleri sadece sonuç ve öncüllerimizle değil o konuda insanların söylediği şeyler ışığında da düşünmeliyiz...

Keza insanların mutlulukta aradığı tüm şeyler bizim açıklamamızda içerilmiş görünüyor. Bazıları mutluluğu erdem, bazıları pratik bilgelik, diğerleri ise bir tür bilgelik olarak düşünüyor; öte yandan diğerleri ise mutluluğun az ya da çok hazla birlikte süregelen şeylerden biri olduğunu ya da bunların bir kombinasyonu olduğunu düşünüyor. Bu görüşlerden bazıları popüler ve uzun süre ayakta duruyor, öte yandan diğerleri ise bir kaç seçkin adam tarafından dile getiriliyor. Her iki grubun tümüyle hatalı olması muhtemel değildir; en azından onların görüşlerinin birleşenlerinden biri, hatta muhtemel olarak birçoğu doğru bir yoldadır (NE 1098b9-11, 23-29).²⁹⁴

²⁹³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 241-246.

²⁹⁴ Reeve ve Cooper'ın okumasını izleyerek R. Crisp çevirisinden alıntılıyoruz: But we must consider the first principle in the light not only of our conclusion and premises, but of the things that people say about it...

Again, all the things that people look for in happiness appear to have been included in our account. Some think that happiness is virtue, some practical wisdom, others a kind of wisdom; while others think it is a combination of these or one of these along with more or less pleasure. Yet others include external prosperity as well. Some of these views are popular and of long standing, while others are those of a few distinguished men. It is not likely that either group is utterly mistaken, but rather that at least one component of their view is on the right track, perhaps even most of them. Aristotle (2004), *Nicomachean Ethics*, (trans. and ed. by R. Crisp), Cambridge: Cambridge University Press, s. 13-14.

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Başlangıç konusunda, yalnızca çıkan sonuca ve temellendirmenin hareket noktalarına dayanarak değil, onun üzerine söylenenlere de dayanarak düşünmek gerekir... Mutluluğu, kimi erdem, kimi aklıbaşındalık kimi bir tür bilgelik olduğunu, kimi de hazla birlikte ya da haz olmaksızın bunlar

Bu nedenle Cooper, Nussbaum'un çok yanlış bir okuma yaptığını belirtir ve Aristoteles'in çoğunluğun görüşlerine ters düştüğü için Sokrates'in *akrasia* açıklamasını reddettiği iddiasını doğru bulmaz. Aksine o, Aristoteles'in bizzat Sokrates'in açıklamalarını en otoriter açıklamalardan biri olarak ele aldığını, sıradan insanların görünenlerini kurtarmaktan çok Sokrates'in merkezi ilgisini korumakla ilgilendiğini düşünür.²⁹⁵ Ayrıca Cooper'a yakın bir okuma yapan Reeve de Aristoteles'in kimi pasajlarda Nussbaum'un kabul ettiği tarzda *phainomena* ve *endoksayı* birbiriyle eş anlamda ele almadığını vurgular.

Endoksa herkes, çoğunluk ya da bilgiler – ya tüm bilgiler ya çoğu ya en dikkate değer ya da en itibarlı (*endoksois*) bilgiler – tarafından kabul edilen inançlardır... Çünkü her *phainomenon* bir *endokson* değildir (*Topikler*, 100b21-6).²⁹⁶

Reeve'in belirttiğine göre, Aristoteles bu tespitten hemen sonra şu dikkat çekici bilgiyi de verir:

Açıkçası, zanaatkarlar/*tekhnē* ehli olanlar (*kata tekhnas*) tarafından ifade edilen tüm inançlar diyalektik öncüllerdir. Çünkü insanların bu şeylerle ilgili bir soruşturma yapan kişilerin ele aldığı görüşleri kabul etmesi muhtemeldir; örneğin hekimlik ile ilgili bir soruşturmada insanlar hekimlerle hemfikir olacaklar, geometride geometricilerle ve benzer tüm diğer durumlarda aynı (*Topikler*, 104a12-37).²⁹⁷

Şimdi, Reeve'in üzerinde durduğu ve alıntılacağı bu pasajlara dikkat ettiğimizde, fark edeceğimiz ilk şey şudur: Zanaatkarın, bilim adamının ve alanında saygınlık kazanan uzmanların kanıları da birer *endoksadır*. Aristoteles bu bilgiyi destekler nitelikte, “çoğunluğun kanaatinin (*opinion*) geleneğe uyduğunu, bilgelerin ise doğaya ve hakikate

ya da bunlardan biri olduğunu düşünüyor; başkaları ise dışsal iyi koşulları da hesaba katıyor. Bunlardan bazısını insanların çoğu ve eskiler söylüyor, bazısını ise sayılı birkaç ünlü kişi; hepsinin tümüyle yanlış olması akla yatmıyor, bir noktada, hatta haklı olsalar gerek (*NE* 1098b9-11, 23-29).

²⁹⁵ Bkz. Cooper, J. (1988), “Review to *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*”, *The Philosophical Review*, Vol 97, No. 4, s. 551. Ayrıca bkz. Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion*, s. 286.

²⁹⁶ Akt. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 35. Pasajın İngilizcesi: *Endoxa* are those opinions accepted by everyone or by the majority or by the wise- either by all of them or by most or by the most notable and reputable (*endoxois*)... For not every *phainomenon* is in *endoxon* (*Topics*, 100b21-6).

²⁹⁷ Akt. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 35. Pasajın İngilizcesi: Clearly also, all opinions expressed by the the crafts (*kata tekhnas*) are dialectical premises. For people are likely to accept the views held by those who have made a study of these things, for example on a question of medicine they will agree with the doctor, and on a question of geometry with the geometer; and the same in all the other cases (*Topics*, 104a12-37).

göre konuştuğunu (*Sof. Çürütmeler* 173a29-30)” söyler. Dolayısıyla Sokrates’in *akrasia* ile ilgili görüşü her ne kadar olası gözükme, tümel olarak reddedilse (*NE* 1145b21-31) ve yaygın olarak paylaşılsa veya paylaşılmasa dahi Sokrates’in keskin bir şekilde ileri sürdüğü argümanlar birer *endoksa* olarak kabul edilecektir. Özellikle çıplak bir *phainomenadan endoksaya* doğru yol alırken, çeşitli kaynakların yanında bunlara ilaveten bazı epistemik desteklerin olması (*Sof. Çürütmeler* 183a37-b6), örneğin Sokrates’in *akrasia* açıklamaları ile beslenmesi gerekecektir.²⁹⁸

Zaten Cooper’ın da dikkat çektiği gibi Aristoteles bizzat Sokrates sayesinde *akrasiaya* dair uzun uzadıya girişeceği bir soruşturmaya başlar ve Aristoteles’in Sokrates’i basit bir şekilde reddetmesi de tartışmayı tartışma olmaktan çıkartır. Bu nedenle Cooper, temel olarak bilginin türleri arasındaki ayrımı saptamakla ilgili olan *akrasia* tartışmasında, Aristoteles’in görünenlerle çatıştığı için Sokrates’in söylediği şeyi reddettiğini düşünmez. Ona göre Aristoteles’in yapmak istediği şey, Sokrates’in uyarısı ile birlikte görünenlere yeniden işlerlik kazandırmaktır. Çünkü Aristoteles’in devreye soktuğu ayrımlar ve açıklamalar, ortak kavramlarla birlikte Sokratik teoriye de yer vermekte ve çatışan görüşlerin hayatta kalan en temel kısımlarını korumaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Cooper, Aristoteles’in “itibar gören kanılar” arasında en yüksek otoriteye sahip olanının hakikatini açığa çıkarmak isterken; örneğin *akrasia* meselesini açık kılarken *phainomena* ve *endoksayı* basitçe eş görmediğini, *endoksayı* yer yer *phainomena* ile ihtilaf içerisinde ele aldığını belirtir.

Cooper’a göre *phainomena* ve *endoksayı* ayırması neticesinde de Aristoteles, gündelik görünenlerin döngüsü içerisinde kalmamızı tavsiye etmez. Aristoteles de zaten Sokrates’i bu gündelik döngünün dışarısında belli bir uzaklıkta, daha geniş bir sınır içerisinde, diğer ilgili *endoksalarla* birlikte, bilge insanların görüşlerine uzanan sınırlar dâhilinde ele alır.²⁹⁹ Yani Nussbaum’un metafiziksel özcüler olarak gördüğü, *phainomenanın* sınırları içerisinde kalmadığını düşündüğü Parmenides ve Platon da *endoksa* içerisinde. Ayrıca Cooper açısından Aristoteles’in *akrasia* ile ilgili görüşleri de görünenler döngüsü içerisinde hâlihazırda varolmayan yeni bir görüştür ve Aristoteles

²⁹⁸ Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 35-37, 57. ve 59. dipnotlar.

²⁹⁹ Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion*, s. 287. Nussbaum’un iddia ettiği; *phainomenanın*, *endoksa* ve *legomena* ile eş anlamlı kullanılmasına dair ayrıntılı ve eleştirel bir değerlendirme için bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 34-66.

bu yeni teorisinin görünenler döngüsü içerisinde en önemli ve otorite sahibi teori olduğunu iddia etmiştir.³⁰⁰ Tüm bu durumları düşündüğümüzde, Aristoteles’in *akrasia* ile ilgili pozisyonunun gücü, hem “çoğunluğun” hem de Sokrates’in “bilge”nin kavrayışlarını destekleme becerisini gösterebilmiş olmasında yatar. Çünkü Aristoteles’in devreye soktuğu ayrımlar ve açıklamalar, ortak kavramla birlikte Sokratik teoriye de yer vermekte, bir anlamda bu çatışan görüşlerin hayatta kalan en temel kısımlarını korumaya çalışmaktadır.³⁰¹

Cooper’ın belirttiği gibi belki de Aristoteles’i önceki filozoflardan ayıran en önemli fark, onun sıradan insanların gerçeklikle ilgili inançlarında bir hakikatin olup olmadığını soruşturma konusu yapmasıydı. Yani Aristoteles söz konusu sıradan insanların inançlarına saygı duydu ve felsefi soruşturmanın onlara cevap vermek zorunda olduğunu düşündü. Oysaki Parmenides ve Platon buna inanmadı. Ancak her halükarda hepsi kavramsal şemamızı ve bizi hakikate yönlendirecek kavramsal kapasitemizi bir şekilde paylaştı.³⁰²

Aristoteles’in görünenlere dair bakışını anlamada Cooper ve Reeve’in ileri sürdüğü aydınlatıcı ve ikna edici açıklamalar ile birlikte Nussbaum’a geri döndüğümüzde ise, onun bize şunu söylediğini görürüz: Filozof görünenler ile başlayan soruşturması içerisinde öncelikle tüm ilgili *phainomenayı* bir araya getirir. Filozofun daha sonraki adımı ise bir araya getirdiği *phainomenanın* bizi yüz yüze bıraktığı karışıkları/ bilmeceleri/ sorunları (*puzzles*), bizim *phainomenaya* dair anlaşmazlıklarımızı ve karşıtlıklarımızı belirlemektir. Filozof bu adımlarla da belli bir pozisyonun diğer pozisyonlar üzerindeki etkisini ortaya çıkarmaya çalışır, çözüme ciddiyetle yönelmemizi mümkün kılar. Özellikle bu adımlar probleme dair fark edemeyeceğimiz, gözden kaçıracağımız kimi durumları ihmal etmememizi, çözüme kolay bir şekilde ulaşmamamızı sağlar.³⁰³

³⁰⁰ Bkz. Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion*, s. 286- 288.

³⁰¹ Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 36-37.

³⁰² Bkz. Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion*, s. 283.

³⁰³ Aristoteles’in görünenler ile başlayan bilimsel ilerleyişinde görünenlerin *teori* ile ilişkisi gibi burada ayrıntılı biçimde tartışmasına giremeyeceğimiz birçok mesele ile ilgili etkileyici bir okuma için Reeve’in *Practices of Reason* başlıklı eserine bakınız.

Ancak Nussbaum'un belirttiği gibi, Aristoteles için bu adımlarla ilerleyen filozofun entellekti, *phainomenan*ın sebep olduğu sorunlar içerisinde sıkışıp kalamaz. Filozof ilerlemeye devam etmelidir.

Eli kolu bağlı olduğunu görmezsen herhangi bir şeyi çözüme kavuşturmak mümkün değildir; fakat entellektin karışıklıkları meselenin ne olduğu ile ilgili olarak sana bu çözümü gösterecektir. Çünkü entellekt karışıklıklarla kaldığı müddetçe deneyimi eli kolu bağlı birininkine benzer olacaktır: entellekt her iki yönde de ileri gidemeyecektir (*Metafizik* 995a29-33).³⁰⁴

Dolayısıyla görünenlere dikkat eden ve görünenlerdeki sorunları biraraya getiren Aristoteles, farklı inançlara sahip olmamız ve kanaatlerimizin çatışması içerisinde sıkışıp kalmaz. Çünkü o, görünenlerde bir hakikatin olduğuna inanır ve bu çatışma içerisinde tekrardan görünenlere dönecek adımları atar, görünenler içerisinde Grek Skeptikleri gibi durmaz. Yani Aristoteles, Skeptiklerde karşımıza çıktığı şekliyle kanaatlere eşit ağırlık vermez, kendini tüm entellektüel bağılıklardan uzak bir pozisyonda tutmaz; başladığı yere, *phainomenaya* daha bir derinleşmiş biçimde geri döner. Kendini görünenlerin sınırında hakikatsiz ve mutlak bir şüphe içerisinde bırakmaz.³⁰⁵

III.1.2. *Phainomenan*ın Sınırında Hakikatsiz Kalma

Nussbaum, Aristoteles'in ne Parmenides ve Platon gibi görünenlerin ötesine gitmek istediğini ne de Skeptikler gibi görünenlerin içerisinde sıkışıp kaldığını düşünür. Çünkü ona göre Aristoteles, hakikati görünenlerde dile getirecek şekilde tekrardan görünenlere geri döner. Bu noktada Nussbaum, Aristoteles'in görünenlere dair bu geri dönme çabasını daha iyi anlayabilmemiz için *Metafizik*'in meşhur ilk cümlesine farklı bir tercüme ile dikkatimizi çeker: "İnsanlar doğaları gereği anlamaya uzanır." (*All human beings by nature reach out for understanding/ πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*).

³⁰⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *Fragility of Goodness*, s.246. Pasajın İngilizcesi: It is not possible to resolve anything if you do not see how you are bound; but the puzzles of the intellect show you this about the issue. For insofar as the intellect is puzzled, thus far its experience is similar to that of someone in bonds: it cannot go forward in either direction (*Metaph.* 995a29-33).

A. Arslan çevirisi ise şöyledir: ... ve hakkında herhangi bir şey bilinmeyen bir düğümü çözmek mümkün değildir. Ancak düşüncemizin karşılaştığı güçlük nesnesinin bizzat kendisinde bir soruna işaret etmektedir. Çünkü bu sorunla karşılaşması bakımından ele alınan düşüncenin durumu, zincire vurulmuş bir adamın durumuna benzer: onun da bu adam gibi ileri gitmesi imkânsızdır. Bkz. Aristoteles (1996), *Metafizik*, (çev.: A. Arslan), Sosyal Yay.

³⁰⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 246.

Nussbaum’a göre bu cümlelerin işaret ettiği şey şudur: İnsanlar yaşamlarına düzen getirme arzusunu çelişkiler var olduğu müddetçe tatmin edemezler. Aristoteles’in bu karışıklıktan çıkış yolu olarak önerdiği şey ise görünenlere geri dönmek ve görünenlerin olası en büyük sayıda ve en önemli öğelerini korumaktır.³⁰⁶

Bu inançla *Gökyüzü Üzerine* başlıklı eserinde Aristoteles, bu geri dönüşü önem vermeyip salt içsel bir açıklık ve tutarlılık peşinde olan filozofları ve bilimcileri eleştirmekte ve iknayı görünenlerden değil de argümanlardan hareketle arayan kişilerin yanlış bir tutum içerisinde hareket ettiklerini belirtmektedir (293a27).

Aristoteles tekrar tekrar bu geri dönüşü görmezden gelen, içsel açıklık ve tutarlılığa dikkat eden filozofları ve bilimcileri eleştirir. *Gökyüzü Üzerine*’de ‘*phainomena* ile değil argümanlarla ikna arayışında’ olan insanları eleştirir; metin onların Sokrates’in *akrasia* görüşü gibi, önceki inançlarla ciddi bir şekilde bağdaşmayan teorik bir iddiayı zorlamakta olduğunu gözler önüne serer. III. Kitapta Aristoteles fiziksel cisimleri üçgen yüzeyden türeten Platonist teoriyi şu şekilde eleştirir: ‘Bu insanlarla ilgili sorun olan şey *phainomena* hakkındaki bir tartışmada *phainomena* ile uyumlu olmayan şeyi söylemeleridir. Bunun nedeni, onların ilk ilkelerle ilgili yanlış bir nosyona sahip olmaları ve her şeyi katı teorilerle hizaya getirmek istemeleridir (*Gökyüzü Üzerine*, 306a5 v.d.). Benzer olarak *Oluş ve Bozuluş Üzerine*’de Aristoteles *phainomenayı* – bizim deneyimlerimize dayanan yargıları – onlar aracılığıyla yolun sonunu takip etmekte başarısız oldukları için Eleacıları eleştirir. Der ki; ‘birinin argümanları izlemesi gerektiği’ görüşleri ile onlar deneyimi ‘aşmaya’ doğru yol aldılar. Bu düşünürlerin yaptığı şey, açık bir şekilde, doğru bir yolda, *phainomena* ile – dünyaya dair insanî algısal deneyimle başlamaktır. Ancak sonraları insanî inançlardan inanılmaz bir şekilde uzak, onlarla bağdaşmaz bir yer ile sona ulaşmış olsalar da argümanlarının içsel süreciyle büyülendiler, argümana güven duydular. Oysa Aristoteles, onların ulaştıkları sonucun tuhaflığının argümandaki sorunlu bir şeye işareti ettiğini kabul etmeleri gerektiğini düşünür.³⁰⁷

Aristoteles için açık olan şey, *theōrianın* salt içsel tutarlılık olmaması ve *pragmataya*; yani insanların yaşayış, davranış, görme tarzlarına, eş deyişle pratiklerine bağlı olmasıdır. Ancak bu sıkı teori-pratik ilişkisi içerisinde bizler hangi *phainomenanın* tutulup hangilerinin atılacağını ve bu süreçte nasıl bir yol izleneceğini ayırt edebiliriz. Çünkü Aristoteles’in belirttiği gibi, bizler iyi yargılamalar konusunda fikir ayrılıklarından çok fikir birliği içerisinde olduğumuzdan, tümel olarak inanılan ve birçok kişi için doğru olarak kabul edilen hiçbir şeyi es geçmemeli (NE 1172a36, 1155b27-28), tartışma ve soruşturma için kullanılması zorunlu olan hiçbir şeyi atmamalıyız. Aristoteles adına bu minvalde ilerleyen inceleme de ister ilk ilkelerle ilgili olsun isterse etik bağlılıklarla ilgili

³⁰⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 247.

³⁰⁷ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 247.

olsun, görünenlerle bağıını unutacak şekilde salt tutarlılık arayışında olmayacak, özellikle de görünenlere dair skeptik bir tutum içerisinde sıkışıp kalmayacaktır.

Dahası Nussbaum'un "Çelişmezlik İlkesi" üzerinden belirttiği gibi, Aristoteles görünenlere itibar etmeyen bu kişilere karşı daha ileri bir argüman sunmaya dahi gerek duymaz. Çünkü Aristoteles için en sağlam başlangıç ilkesi/*arkhē* (*starting point/arkhē*) olan Çelişmezlik İlkesine saldıran biri, aslında neye bakacağını ve bir kanıt için neyi araması gerektiğini bilmeyen yani *apaideusia* içindeki biridir. Açıkçası Aristoteles'e göre skeptik bir kişinin sorunu, budalalık, mantıksal hata ya da inatçılık değil; kendi komünitesinin kazandırdığı *paideiadan* (moral eğitimden), kendisine ön ayak olacak pratik ve kaidelerden yoksun olmasıdır. Diğer bir deyişle bu kişi karar verecek bir meclisten yoksun, bağlayıcı gelenekten mahrum ve diğerlerine karşı ilgiden acizdir (Hom, *Od.* 9.112-15), eğitim ve deneyimle elde edilen duyarlı farkındalığı, entellektüel alışkanlığı kazanamamıştır. Bu bakımdan ilgili kişi hepimizin hemfikir olduğu şeyleri incelemek adına budalaca bir deneyimsizlik (*apeiria*) içindedir. Dolayısıyla problemi bilgisizlik olmayan bir skeptik, tanımlamalar yapar ve bir şeyler söylerken itiraz ettiği Çelişmezlik İlkesine yaslandığını fark etmez ve konuşurken onu anlayacağımızı düşünür. Aslında tutarlı olma yolunda bir sepiğin yapması gereken şey de bir şey dile getirmemesi, salt bir sebze gibi suskun olması (*Met.* 1006a13-15), yani bizim dünyamız dâhilinde insanî bir şekilde davranmaktan vazgeçmesidir.

Şimdi Aristoteles'in Çelişmezlik İlkesi karşısında ciddi bir bocalama yaşayacak skeptik için önereceği şey, bekleneceği gibi moral bir eğitim olacaktır (*paideia*). Moral eğitim sepiğe gerekli olan duyarlı farkındalığı ve entellektüel alışkanlığı kazandırabilecektir. Aristoteles bu moral eğitimin ikna ile olmazsa zorlamayla olsa dahi verilmesi gerektiğini salık verir (*Met.* 1009a17-18).³⁰⁸ Çünkü Aristoteles tüm söylemin başlangıç noktası olan Çelişmezlik İlkesi olmaksızın düşünemeyeceğimizi ve bu ilkenin de öyle tanımlar vermek yoluyla sergilenemeyeceğini düşünür. Bu nedenle o, Çelişmezlik İlkesine dair ayrıntılı bir açıklama verme çabası içerisinde bile olmamıştır.³⁰⁹

Nussbaum tüm bu değerlendirmelerden sonra haklı bir şekilde, Aristoteles'in görünenlere bağlı felsefesinin büyük değişimlere izin vermeyeceğini belirtir. Aristoteles

³⁰⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 247-253.

³⁰⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 252-253.

daha etkili olan ilkelerin daha temel görünenlerle çatışacağını, hatta kişiyi bu temel görünenleri terk etmeye kadar götürebileceğini kabul etmeyecek, bilimde ve etikte radikal ayrılıkları ve keşifleri desteklemeyecek bir çizgide ilerler. O, görünenlerin derin ve düzenleyici olduğunu kabul etmeyebileceğimizi, onları terk etmekte istekli olabileceğimizi pek düşünmez ve bu konuda da pek kaygılanmaz. Yine Nussbaum şu konuya da dikkat çekmekte haklıdır: Aristoteles'in metodu, skeptikler gibi boş kelimelerden uzak duracak bir şekilde görüne geri dönme konusunda yeterince açık değildir. Örneğin görünenlere geri dönüşün bizzat hangi *formu* alması gerektiği, bu geri dönüşte tikel bir nesneye eşlik eden sistematik bir hiyerarşik kavrayışı mı talep edeceğimiz ya da bunun yerine daha az sistematik ve kesinlikten uzak bir idraki mi tercih edeceğimiz pek de belli değildir.

Öte yandan Nussbaum, Aristoteles'in görünenlere bağlı felsefesinin tüm bu belirsizliklerine ve muhafazakâr unsurlarına rağmen Platon'un felsefesi gibi yıkıcı olmayacağını düşünür. Çünkü Platon, Aristoteles'ten farklı olarak insanın yaşamını bıkırtıcı ve değersiz gösterebilir. Platon için felsefe salt mağaradan çıkıp güneşe yönelen bir etkinlik olduğundan, dünyamızdaki etik, politika, biyoloji ve doğa bilimleri içinde kendimizi ve dünyamızı incelemek, yer ve zaman kavramlarını sorgulamak, değişim ve bireyselleşme üzerinde açıklamalar yapmak göz ardı edilebilir.³¹⁰ Ayrıca Platon salt formlara verdiği önem ile görünenleri, duyuşsal algıyı değersiz göstererek felsefeye uygun olmayan bir indirgemecilik sergileyebilir. Oysa Aristoteles'in görünenlere geri dönen felsefesi bizi bu tür sorunlarla karşı karşıya bırakmaz. Aksine onun felsefesi, aşırı basitleştirmelere ve indirgemelere varabileceğimizi, örneğin zihin felsefesindeki materyalist indirgemeciliği, etikteki hedonist tehlikeleri ifşa eder niteliktedir. “Her durumda bizi “görünenlere”e geri döndürerek dilimizin ve yaşamın felsefenin kabul ettiğinden çok daha zengin ve kompleks olduğunu bize hatırlatır.”³¹¹ Ayrıca Nussbaum'un belirttiği gibi Aristoteles görünenlere yüklediği değerle birlikte bu dünyaya dair incelemelere sırtını dönmez. Örneğin görünenlere değer veren bir filozof olduğu noktada, *De Partibus Animalium (Hayvanların Kısımları Üzerine)* (1.5) eserinde, hayvanları ve hayvanların formları ile maddelerini incelemek yerine, yüce etkinliklerle

³¹⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 258.

³¹¹ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 259.

uğraşmak isteyen talebelerini eleştirmekte duraksamamıştır. Aristoteles talebelerine hayvanlar gibi et ve kemikten canlılar olduğumuzu hatırlatmış, tutumlarını bir tür kendilerinden iğrenme olarak nitelendirmiştir (654a27-31). Kendisi hiçbir zaman hocası Platon gibi insanlığımızın kendisinden imal edildiği karman çorman ve belirsiz materyalden utanç duymamış, “çocukça bir tikslenme” (*childish disgust*) (656a16) göstermemiştir.

Son olarak şunu da belirtelim: Nussbaum, Aristoteles’in felsefe yapma metodunu Wittgenstein’in soruşturmasına benzetir. Yani Wittgenstein’in duvarları beton gibi görünen, gerçekteyse kağıttan olan binaları yıkıp dili temizlemesi gibi Aristoteles de felsefi illüzyonları yıkar, dikkatli bir dil kullanarak Platon’un yapılarının kağıttan olduklarını gösterir. Ancak bu yıkılan yapılardan geriye yine de gördüğümüz ve deneyimlediğimiz dünya ve dile dair birçok şey kalır: dostlarımızın karakterlerindeki güzellikler, bir balığın sindirim sistemindeki düzen, iyi bir şakanın yapısı vs. Bizler bu yapı içerisinde ciddi araştırmalara doğru ilerlerken ilgi çekici birçok şey ile birlikte; örneğin şakalar, yasalar, yıldızlar, kayalar, çıkarımlar, böcekler, trajik ve epik şiirler ile birlikte yol almaya devam ederiz. Yaşamdaki düzeni ortaya çıkararak çocukça tiksintiden, ekşi bir yüzden uzak bir şekilde yaşadığımız hayattan hoşnut oluruz.³¹² Nussbaum’a göre bu felsefenin sağaltıcı, terapötik etkisidir:

Aristoteles’in felsefesi, bizim insan doğamız gibi (ve onun bir parçası olarak), çok fazla düzen ile düzensizlik, kararlılık ile vazgeçme, ifrat ile tefrit, üst-insan (*super-human*) ile salt hayvanlık arasında devam eden bir salınım içerisinde varolur.³¹³

Dolayısıyla Aristoteles mütehassıs (*professional*) bir filozof olarak ne Empedokles gibi bir tanrı olduğu iddiasında bulunur ne de Parmenides ve Platon’un Sokrates’i gibi gizemli bir dine önayak olmak ister. Örneğin etik için yapmak istediği tek şey, peşinde koştuğumuz hedefe dair daha açık bir görüşe sahip olmamızdır. Felsefeye doğal eğilimlerden hareketle yaklaşan biri olarak dünyayı kavramak ve anlamak ister; yorumlar, ayrımlar ve sınıflamalar ve bazı genel ilkeler ile çokluk içindeki düzeni ortaya çıkarmak

³¹² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 260-262.

³¹³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 262.

ister. “Aslında”, der Nussbaum, “felsefe de dünyada ne yapacağını bilmemekten nefret etmenin bir ifadesi olarak vuku bulur.”³¹⁴

III.2. Aristoteles’te ‘Hayvan’ Olarak Rasyonel İnsan

Nussbaum Aristoteles’in görünenlerden hareket eden felsefî yöntemini tartıştıktan sonra rasyonel canlılar olarak hayvanî yönümüzü anlamaya çalışır. Nussbaum’a göre birçok ikililik içerisinde hareket eden Aristoteles’in felsefesi, dünyaya düzen vermek isterken bizim insanî doğamızı, hayvanlığımızı göz ardı etmez, hayvanlar krallığı içerisinde bir hayvan olduğumuzu ihmal etmez ve bu yönümüzü dikkate alan bir insanî yaşam içerisinde “talih” ile hesaplaşır.³¹⁵ Nussbaum’un bu tartışmada özel olarak fark etmemizi istediği şey, insanın hayvanî doğasından ötürü hiçbir şeye ihtiyaç duymayan tanrılar ve taşlardan farklı olarak, belli ölçüde pasif ve kırılğan, bağımlı ve savunmasız bir yapıya sahip olmasıdır. İnsan bu yapısı ve doğası nedeniyle barınmaya, beslenmeye, üremeye, aileye, dostlara ve politik yaşama ihtiyaç duymaktadır.

III.2.1. Hayvanlığımızı Hatırlatan Bir Yeti: *Oreksis*

Nussbaum “Rasyonel hayvanlar ve eylem açıklaması” (*Rational animals and the explanation of action*) adını taşıyan bu bölümde, temel olarak şu iddiada bulunur: Genel olarak hayvanların hareketini ele alan ve aslında Aristoteles’in etik eserlerinin anlaşılması için kilit önemde olan *De Motu* ve *De Anima*, hem Diogenes ve Demokritos gibi materyalistlerle hem de Platon gibi idealistlerle hesaplaşır. Aristoteles’in bu hesaplaşmadaki amacı ise kendi mirasında varolan ve kavramlaştırılmayı bekleyen gerçekliği, yani bizim hayvanlarla olan ortaklığımızı ve farklılığımızı ortaya çıkarmaktır. Diğer bir deyişle, Aristoteles materyalistler ve Platon gibi kendi dönemlerinde kabul gören hareket açıklamalarını yerinden etmeye çalışmaz, farklı bir yolda ilerler; Homeros’ta, Sophokles’te, Thukidides’te karşımıza çıkan hareket açıklamalarını korumakta ve onların eksikliklerini gidermeye çalışmaktadır. Çünkü Aristoteles için

³¹⁴ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 259.

³¹⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 263.

materyalist doğa bilim geleneği ve Platoncu eylem açıklaması aşırı indirgemeci bir tavırla hareket etmiştir. Oysa Aristoteles'in takipçisi olacağı felsefe-öncesi metinlerde; yani Homeros, Sophokles ve Thukidides'in metinlerinde hareket şu dört karakteristikte karşımıza çıkmaktadır:

- 1- Hayvanların hareketleri, onlara atfedilen belli bir arzular, inançlar ya da algılar kompleksi ile açıklanır. İnsanlar ve öteki hayvanlar, istedikleri ya da ihtiyaç duydukları şeyler orada olduğu için bir yerden bir yere hareket eder.
- 2- Hayvanların hareketine dair bir diğer açıklama, hayvanların hareketinin yönelsel olmasıdır. Hayvanlar bir hedefe yönelir; arzuları, inançları ya da algıları bir hedefe doğrudur ve bu hedef hayvanın bakış açısından görüldüğü şekliyle açıklamaya konu olur.
- 3- Arzular ve inançlar/algılar aslında hedefle hem mantıksal hem de nedensel bir ilişkiye sahip görünür. Arzu ve inançların hedeflerle olan bu ilişkisinin nedeni, peşinde olduğumuz hedefin ne olduğunu belirtmeden arzunun ne olduğunu söyleyemememizdir. Buradaki ilişki mantıksaldır çünkü arzudan yöneldiği amaç olmaksızın bahsedilmez, arzu istenen nesneye yöneliktir. Örneğin Sophokles'in *Philoktetes*'inde Philoktetes'in açlıktan bir aslan gibi ileri atılmasının tek sebebi, yiyeceğe olan gereksinimidir. Açlığından ötürü mızraklar ve köpekler içerisinde koyun sürüsüne saldırmaktan kaçmamıştır.
- 4- Son olarak, hayvanların fiziksel özellikleri, onların sinirleri, kemikleri, kasları, kaslarının ne kadar güçlü olup olmadığı, atletik olup olmamaları hareketin nedenini/niçinini (*why*) bize vermeyecektir.³¹⁶

Gelgelelim Nussbaum'a göre, Aristoteles'in yolunda ilerleyeceği söz konusu metinlerde, harekete dair açıklamalar hiçbir zaman canlı biçimde tartışılmamıştır. Hareketle ilgili etkili tartışmalar ancak 4. y.y.'dan sonra başlamış ve bu tartışmalar içerisinde geleneksel hareket açıklamalarını yerinden edecek iki hâkim anlayış da materyalist doğa bilim geleneği ile Platoncu eylem açıklaması olmuştur. Fakat Aristoteles için bu iki yaklaşım da aşırı indirgemeci bir tavırla ya hayvanlarla olan farklılığımızı yeterince ortaya koyamamış ya da ortaklığımızı yeterince gösterememiştir. Örneğin materyalist olan Demokritos ve Apollonya'lı Diogenes, hayvanların kendi aktif seçimlerinin eylemlerinde etkili olabileceğini hiçbir zaman düşünmeyerek, hayvanların

³¹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 267-268.

hareketinin nedenini (*aitia*) sadece atomlarla ve hava üzerinden verilen açıklamalarla ele almışlardır. Söz konusu atomcu filozoflar, hayvanların sahip oldukları fizyoloji ile ilişkileri içerisinde çevre ve diğerleriyle olan karşılıklı etkileşimleri yoluyla hareket ettiklerini belirtmişlerdir. Daha açarsak, Demokritos küresel biçimde ve sonsuz sayıda atomları varlığın “*arkhe*”si olarak görmüş ve bu atomlardan küre atomlarını ruhla özdeş kılarak onların hareketi başlatacağını düşünmüştür. Apollonya’lı Diogenes de Demokritos’a benzer şekilde hayvanların ruhu dâhil tüm şeyleri yönlendiren ve yöneten ilkenin hava olduğunu söylemiş ve bu iddiasını havanın hafifliğine, bu hafifliğin hareketi mümkün kılacak olmasına dikkat çekerek desteklemeye çalışmıştır. Dolayısıyla bu iki filozof da bir hayvanın neden A’dan B’ye doğru hareket ettiğine dair salt materyalist açıklamalar vermiştir.³¹⁷

Öte yandan Platon ise materyalistler gibi ruhu hareketle birlikte ele almış, ruhu kendiliğinden hareketin ilkesi olarak nitelendirmeye devam etmiştir. Fakat Platon hareketi ruhun salt entellekt kısmı ile ilişkilendirmiş, özellikle *Phaidon*’daki tespitlerinde materyalistlere karşıt bir şekilde hareketin gerçek nedeninin (*dia ti/why*), tek ve en önemli faktörünün (*aitia/factor*) düşünüp taşınma (*deliberation*) ve rasyonel seçim ile ilgili entellekt (*nous*) (99a4-5) olabileceğini söylemiştir. Böylece Platon aşırı bir entellektüalizm ile salt rasyonellik sferi içerisinde kalarak materyalistlere itiraz etmiştir. Ancak Nussbaum’a göre Platon’un bu aşırı entellektüalist çizgisi bizi birçok sorunla da baş başa bırakmış; örneğin, insanların diğer canlılardan keskin bir şekilde ayrılmasına sebep olmuştur. Dahası insan dışında diğer canlıların salt doğadan gelen bir dürtüyle hareket ettikleri söylenmiş, insana ait rasyonel biçimde meydana gelen hareketler ile diğer hareketler arasında keskin bir ayrım doğmuştur. Tüm bunların sonucunda da hayvanlarda arzu, inanç veya algı sonucu açığa çıktığını söylediğimiz hareketler ve sindirim, boşaltım vs. hareketler arasındaki ayrım ortadan kaybolmuştur.³¹⁸ Sonuç olarak, materyalistler salt fizyolojik açıklamalarıyla insanın diğer hayvanlarla olan farkını, Platon ise aşırı entellektüalist açıklamasıyla diğer hayvanlarla olan ortaklığını saptayamamıştır.

Nussbaum açısından salt fizyolojik veya salt entellekte dayalı ayrımlar içerisinde kalan Aristoteles ise çözümü; görünenlerde örtük olarak bulunan ve hayvanlarla

³¹⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 269.

³¹⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 269-273.

ortaklığımızı koruyan ve kendi kavramsal keşfi olan *oreksiste*³¹⁹ (*desire/arzu*) bulacaktır. Nussbaum *oreksisin* Aristoteles'ten önce bir muadili olmadığını, onun keşfi olduğunu (bu kavramın sadece Demokritos'un kuşkulu bir etik fragmanında geçtiği iddia edilmiştir), mevcut *oregesthai* fiilinin bile Platon'un *Yasalar*'ın da beş, başka yerlerde ise yedi kez sadece "uzanıp almak", "yakalamak" anlamına gelecek şekilde kullanıldığını; oysa Aristoteles'te bu kavramın tam da isteme ya da arzulama anlamına gelecek bir işlevde karşımıza çıktığını belirtir.³²⁰

Bu noktada Nussbaum, Aristoteles'in hareketin ilkesi olarak neden *oreksisi* seçtiğini açığa çıkarmak için öncelikle *oreksis* ile ilgili şu etimolojik anlamlara dikkat çeker: Etkin bir fiil olarak *oregō* Homeros'tan itibaren 'uzatmak, germek' ('*stretch out*') ulaşmak ('*reach out*') anlamlarına gelmektedir, geçişlidir (*transitive*) ve konteksti genellikle "birinin elini birine uzatması ya da bir nesneyi birine uzatması" ("one's hand to somebody or handing an object to somebody") şeklindedir. Pasif formları ise, '-üzere uzanmak' ('*reach out for*'), '(kendini) -e doğru uzatmak' ('*stretch (oneself) towards*'), 'uzanıp yakalamak' ('*grasp at*'), '-e yönelmek' ('*aim at*'), '-i hedeflemek' ('*hit at*') ile yakından bağlantılı anlamlar taşır. Euripides ve Thukidides gibi düşünürlerdeki Attik kullanımında ise *orego* fiili "can atmak" ("yearn for"), "içi gitmek" ("long for") olarak çevrilebilecek psikolojik bir içerime sahip gözükse de kökensel anlamına göre çevrilmesi herhangi bir sakınca yaratmaz. Örneğin Thukidides'in *oregomenoi tou prōtos hekastos gignestai* (birinci olmak için uzanmak/çabalamak) ve *tou pleonos ōregonto* (sonrasında sıkı sıkıya tutunmak) kullanımı içerisinde ilk kökenlerindeki anlamına sahiptir. Nussbaum *oregō* fiilinin Platon'da da buna benzer kullanımlara sahip olduğunu söyler. Nihai olarak tüm bu anlamlar içerisinde *oregō* fiili, genel olarak şu iki ortak anlama sahiptir:

³¹⁹ Hünler'in karşılıklarını çoğaltarak dilimize kazandırdığı Peters'in sözlüğünde *oreksisin* anlamı; iştah, kösnü, açlık güdüsü (*appetite*), bir şeyi şiddetle isteme, can atma, özleme, arzulama, şehvet olarak verilir. Fiil olarak *orégō* ise, "uzatmak, çekmek, germek, yaymak: el atmak, el uzatmak, el sürmek, Lat. *porrigo*: el uzatmak, vermek, sunmak, ikrâm etmek, *ort.* uzanmak, eliyle uzanmak, *bir şeye* varmak veya ulaşmak, *bir şeye* uzanmak, elle kapmaya çalışmak, kapmak, elle kavramak: uzanıp dokunmak, değmek, temas etmek, vurmak, vurmaya hamle etmek: *meta.* peşinden koşmak, yetişmeye çalışmak, istemek, ârzûlamak, varmak, yetişmek, ucuna veya dibine kadar gelmek, ensemek; *ayn. z.* *bir silâhla* uzanmak, değmek, vurmak, darbe indirmek, yaralamak: el uzatıp veya eliyle uzanıp almaya çalışmak, el atıp almak..." anlamlarına gelir. Bkz. Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 268.

³²⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 274-275.

- 1- Bir nesneye doğru yönelmeyi, bir şeye odaklanmayı, bir şeyi işaret etmeyi vurgular.
- 2- Pasif olmaktan ziyade aktiftir; boş bir ihtiyaç halinde olmayı, gark olmayı, tutulup kalmış olmayı, maruz kalmışlığı değil, peşinden gitmeyi, ardından koşmayı, etkin olmayı, ulaşmayı belirtir.

Nussbaum tüm bu bilgilerden sonra ilgili kavramın pasiflik yerine dünyaya, dışa yönelik kompleks bir ilgiye sahip olduğumuzu gösterdiğini düşünür. Dolayısıyla *orego* fiilinin İngilizce ‘*inclination*’ (‘meyletme’) olarak çevrilmesinin doğru bir yönü olsa da bu çevirinin, pasifliğe ve etkilenime işaret ettiği noktada, *oreksis*in sahip olduğu nüansları karşılayamadığını ve Almancadaki ‘*die Strebung*’ (‘yönelme’) ve ‘*das Streben*’in (çabalama/gayret etme) daha iyi karşılıklar olduğunu söyler. İngilizce çeviriler olan ‘*need*’ ve ‘*want*’ın da daha çok bir boşluğa ve yoksunluğa gönderimde bulunduğunu, bu yüzden de nesneye yönelmeyi ve etkinliği veremediğini, arzu (*desire*) şeklindeki çevirinin ise en azından nesneyle ilgili olduğu için daha uygun olacağını belirtir.³²¹

Nussbaum *oreksis* kelimesinin gücünü yakalayabileceğimizi düşündüğü *oregō* fiilinin anlamlarını verdikten sonra, yine *oreksis*in gücünü ve Aristoteles’in felsefi yeniliğini şu iddiasında da görebileceğimizi belirtir: *boulēsis* (wish/dilek), *thumos* (emotion/heyecan) ve *epithumia* (appetite/iştah) *oreksis*in (*desire*) formlarıdır ve *oreksis*in söz konusu formlarından bazıları hayvanların her hareketinde mevcuttur. Çünkü Aristoteles’e göre *oreksis*in formları olan *boulēsis*, *thumos* ve *epithumian*in hepsinde nesneye yönelir, aktif bir içsel uzanma gösteririz. Üstelik bu uzanmayı sadece insanlar değil hayvanlar da yapar.³²²

³²¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 274-275.

³²² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 275. Bu kavramlarla ilgili olarak yine Hünler’in karşılıklarını çoğaltarak dilimize kazandırdığı Peters’in sözlüğünde **boulēsis**: “dilek, istek... [akla dayalı ârzû, murâd, maksad; **boulê**: karâr, karâr alma, Lat. consilium: bir tasarı, plan, niyet; *hem almak hem vermek fiiliyle* danışma, öğüt... *fl. **boûlamai**: istemek, dilemek, istekli olmak, murâd etmek; daha üstün saymak, seçmek, yeğlemek...]” Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 58. **Epithumia**: “ârzû, ârzûlama... [“ârzû, cân atma, özlem, özleme, *kötü anlamda* şehvet, kösnü; *fl. **epithumêô**: bir şeye yüreğini veya cânını koymak, yürekten veya cânndan istemek, şiddetle istemek, cân atarak ârzûlamak, sabırsızlıkla veya açgözlülükle istemek; **epithumêtikôs**: ârzûlayan, imrenen...]” Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 111-112.

thumós: “tin, cân... [yüreklilik, yürek-kükremesi, yüreğin kaynayıp coşması veya kızıp köpürmesi; “hisslerin merkezi: kalb; yürek; cesâret; kalbin tehevvürü: hiddet, öfke” (S.S); “rûh, any. z. cân, yaşam, hayât, nefes, soluk, Lat. anima; rûh, yürek, kalb, Lat. animus; *herhangi bir* şiddetli tutku, öfke, gazab, kızgınlık ve iyi anlamda tin, cân, rûh, manevî kuvvet, cesâret; zihin, zekâ, ârzû, murâd, amaç, *fl. **túô**: *herhangi bir şiddetli hareket* hk. birdenbire saldırmak, akın etmek, âniden atılmak, tepesine çullanmak,

Nussbaum'un belirttiğine göre, Aristoteles *oreksisi* insanlar dâhil her hayvanın hareketinde bulabileceğimize dair açıklamasını, öncelikli olarak *De Anima* III.9'da karşımıza çıkarmış ve burada özel olarak ruhun hangi kısımlarının hareketten sorumlu tutulacağını incelemiştir. Aristoteles bu inceleme içerisinde, kendinden öncekilerin ruhu ya iki kısma sahip bir şey olarak kabul ettiklerini ve rasyonel olan ve rasyonel olmayan olarak iki kısma ayırdıklarını ya da üçlü bir ayrıma giderek ruhu; iştahsal (*appetitive*), hesaplayıcı (*calculative*), tinsel (*spirited*) olarak ele aldıklarını belirtmiştir. Oysa Aristoteles için bu ayrımlarla hareket edenler; örneğin Platon *orektikon*un birliğini ve her hayvana nasıl eşlik ettiğini göstermede başarısız olmuştur. Çünkü Aristoteles'e göre *orektikon*, ruhun herhangi bir parçasına özdeş değildir. Dilek (*boulēsis*) rasyonel parçayla, iştah (*epithumia*) ve heyecan (*thumos*) rasyonel olmayan parçayla ilgili olsa da *oreksis* tek bir şey olarak her kısımda bulunur.

Hayvanların ruhu iki potansiyaliteye, biri düşünce ve duyu algısının işlevi olan yargılamaya ikinci ise yerle ilgili olarak hareketin ortaya çıkmasına referansla tanımlanır... şimdi hareketi başlatanın ruhta ne olduğunu, onun yer ve tanım olarak ruhun ayrı bir kısmı mı olduğunu ya da bir bütün olarak ruh mu olduğunu; şayet ayrı bir kısma belirttiğimiz ve genellikle hakkında konuştuğumuz şeylere ek özgün bir kısım mı ya da onlardan biri mi olduğunu soruşturmak zorundayız. Hemen bir problem ortaya çıkıyor, ruhun kısımları hakkında nasıl bir şekilde konuşmalıyız ve ruhun ne kadar kısmı var? Çünkü belirsiz bir sayı var görünüyor, bazıları akıl yürütme, tutku ve isteme ilgili kısımlardan; diğerleri ise rasyonel ve rasyonel olmayan kısımlardan söz ediyor; onlar ayırt edici karakter vasıtasıyla bu kısımları ayırdıklarından kısımlar arasındaki farklılığın; halihazırda tartışmış olduğumuz bitkilere ait besleyicilikten, tüm hayvanlara ait olan algılamadan – kolaylıkla rasyonel ve rasyonel olmayan olarak nitelendirilemeyecek – daha büyük olacağı başka kısımlar da olacaktır. Tekrardan, onlardan bazıları ile özdeş olup olmaması büyük bir probleme yol açsa da, eğer ruhun ayrı kısımlarını saptayacaksak, onu söz konusu nitelikteki haliyle tümüyle diğer kısımlardan farklı kılan imgelem ile ilgili kısmı da vardır. Bu ayrımlara ilaveten tanım ve potansiyel olarak tüm kısımlardan farklı görünecek arzu ile ilgili bir kısım da vardır. Ve arzuyu ayırmak kesinlikle saçma olacaktır; çünkü akıl yürütme ile ilgili kısımda dilek [*boulēsis* b.m.], akıldışı kısımda ise isteme (*wanting*) ve tutku (*passion*) olacaktır; şayet ruhu üçe ayırırsak arzu her kısımda da olacaktır (*D.A.* 432a15-432b6).³²³

sökün etmek, sel gibi hücum etmek, ok gibi fırlamak, yel gibi seğirtmek, volkan gibi patlamak, vb.: *gen.* çok öfkelenmek, kudurmak, azmak, köpürmek, kızgınlıktan gözü dönmek, azgınlaşmak, öfkeden deliye dönmek, kasıl kavurmak vb.; **fl. túô*: bir kurbânlık sunmak, kurbân etmek, bir kurbânlık kesmek: *daha sonraları*, kurbânlarla ululamak; *ort.* kesilmiş bir kurbânlığı olmak: *bu.*» hayırlı ve uğurlu işaretler almak” (L&S.)...]” Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 381.

³²³ Nussbaum’u takip ederek Hamlyn’den alıntılıyoruz. Pasajın İngilizcesi: The soul of animals has been defined by reference to two potentialities, that concerned with judgement which is the function of thought and sense-perception, and secondly that for producing movement in respect of place.... we must now inquire what it is in the soul which produces movement, whether it is one part of it separate either spatially or in definition, or whether it is a special part in addition to those usually spoken of and those which we have mentioned, or whether it is one of these. A problem arises straightaway, in what way we should speak of parts of the soul and how many there are. For in one way there seem to be an indefinite number and not

O halde Aristoteles için hareketin kaynağı, Platon'daki gibi salt entellekt değil, ruhun her iki kısmında da bulunan *oreksis*dir. Dolayısıyla *oreksis* olmadan entellektin hareketi başlatması mümkün değildir; yani *boulēsis* de aslında *oreksis*in bir türüdür ve akıl yürüterek hareket eden bir mahlûk ister istemez *boulēsis*e göre de hareket edecektir. Zaten Nussbaum'a göre Platon'un yapmayıp Aristoteles'in gerçekleştirdiği yenilik de tam da burada yatar. Aristoteles, *oreksis* ile hayvanların hareketinde ortak olan bir şeyi yakalayabilmiş, hem insanların hem de diğer hayvanların rasyonel ve rasyonel olmayan eylemlerinde ileri doğru uzanmanın, dünyada ulaşmak, almak istedikleri şeylere doğru gitmenin varlığını ve ortaklığını tespit etmiştir. Çünkü hayvanlar hareketsiz hareket ettiriciden farklı olarak tam ve kendilerine-yeter olmadıklarından, eksiklikleri ve noksanlıklarından ötürü, içsel bir çaba ve gereksinim içerisinde ulaşmak istedikleri şeylerin peşinden gitmektedirler.³²⁴

Şimdi Nussbaum'a göre, Aristoteles bu gibi açıklamalarıyla, görünenlerde mevcut olan *oreksisi* keşfetmekle;

- İlk olarak hayvanların hareketinin yönelimselliğine dikkat etmemizi sağlar: a) hem bu yönelimselliğin nesneye yönelik olduğunu, b) hem de dünyaya yönelik olan bu yönelimselliğin duyarlık/ alırlık olarak *basit* bir karakterde olmayıp hayvanın nesneye dair kendi görüşünün içeriğini görmemize izin verir.

- İkinci olarak ise rasyonel eylemi gizinden kurtarır. Rasyonelliği diğer hayvan hareketleri gibi görmemizi, değerlendirmemizi talep eder. Çünkü hayvan hareketleri gibi rasyonel eylem de belli bir seçici uzanma, ihtiyaçlarımız dâhilinde belli bir nesne ile ilişki

only those which whichs some mention in distinguishing them – the parts concerned with reasoning, passion and wanting, or according to others the rational and irrational parts; for in virtue of the distinguishing characteristics by which they distinguish these parts, there will clearly be others parts too with a greater disparity between them than tehes, those which we have already discussed, the nutritive, which belongs both to plants and to all animals, and the perceptive which couldn't easily be set down as either irrational or rational. There is again the part concerned with the imagination, which is different from all of them in what it is for it to be such, although with which of them it is identical or non-identical presents a great problem, if we are the posit seperate parts of the soul. In addition to these there is the part concerned with desire, which would seem to be different from all both in definition and in potentiality. And it would be absurd surely to split this up; for in the part concerned with reasoning there will be wishing, and in the irrational part wanting and passion; and if the soul is tripartite there will be desire in each part. Bkz. Aristotle (1993), *De Anima Books II and III (with passages from Book I)*, (trans. with introduction and notes by D. W. Hamlyn), Clarendon: Oxford University Press.

³²⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 275-276.

içerisinde olma, onun peşinde gitme ile karşımıza çıkar. Dolayısıyla *oreksise* dair bu yeni bakış açısı ile birlikte hayvan daha az yabani, insan ise daha hayvansı görünür.

Bu noktada Nussbaum tartışmayı biraz daha derinleştirmek adına, Aristoteles'in bizim hayvanlığımıza dikkat eden açıklamalarının etik için etkilerini gösterecek bir şekilde *De Motu*'ya gider. Çünkü Nussbaum, *De Motu*'nun *De Anima*'da olmayan bir şekilde yönelimselliği, hayvanların *bir şey uğruna* (*for the sake of*) hareket ettiği bilgisini daha açık karakterize ettiğini, yönelimsellik ile ilgili daha açık bilgiler verdiğini düşünür. Örneğin *De Motu*, bazı şeyleri neden arzulamadığımızı ya da bazı şeyleri arzulamamıza rağmen neden hareket etmediğimizi ortaya çıkaracak bir tarzda hayvanların beş şeyden ötürü hareket ettiğini söyler. Bunlar sırasıyla; akıl yürütme (*reasoning*) ve *phantasia*, seçim ve dilek (*boulēsis*) ve son olarak da iştahıtır (*epithumia*). Bu beş hareket ettirici ise bilişsellik (*noēsis/cognition*) (700b24-25, 701a7 ve DA 433a9-10) ve arzu (*oreksis*) olarak iki başlık altında toplanır. *Phantasia* ile *aisthēsis*; *kritika* yani ayrımlar çizmeyle ilgili olduğu için entellekt ile “aynı yeri tutar”, açıklayıcı şemada aynı dilimi kaplar. *Boulēsis*, *thumos* ve *epithumia* ise *oreksis*in formları olarak karşımıza çıkar.³²⁵

Çünkü tüm hayvanlar hem hareketten pay alırlar hem de bir şey uğruna hareket ederler dolayısıyla bu onların hareketlerinin sınırlandırıcıdır: uğruna olunan şey. Şimdi hayvanların hareket ettiricilerinin akıl yürütme ve *phantasia* ve seçim ve istek ve iştah olduğunu görürüz. Bunların hepsi düşünme ve arzuya indirgenebilir. Çünkü hem *phantasia* hem de duyu algısı düşünmeyle aynı yere sahiptir; hepsi ayrımlar yapmakla ilgilidir – her ne kadar başka bir yerde tartıştığımız şekillerde birbirlerinden ayrılırlar da. İstek ve *thumos* ve iştah hepsi arzudur ve seçim hem akıl yürütme hem de arzu tarafından paylaşılır. Böylece ilk hareket ettirici, arzu ve aynı zamanda düşünme nesnesidir... (*De Motu* 700b14-25).³²⁶

Görüleceği gibi, Aristoteles hayvana dair iki hareket ettiriciden bahsetmektedir. Ancak Aristoteles'te bu hareket ettiriciler birbirlerine ihtiyaç duyan bir şekilde karşımıza çıkar, biri olmadan diğeri olmaz. Çünkü bilişsel yetiler ikili bir rol oynamakta, bir şeyin farkındalığına yönelik hedefi hayvana sunarken, aynı zamanda hayvanın bu hedefe

³²⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 276.

³²⁶ Nussbaum'u takiple doktora tezi de olan *De Motu* tercümesinden aktarıyoruz. Pasajın İngilizcesi: For all animals both impart movement and are moved for the sake of something, so that this is the limit to all their movement: the thing for-the-sake-of-which. Now we see that the movers of the animal are reasoning and phantasm and choice and wish and appetite. And all of these can be reduced to thought and desire. For both *phantasia* and sense-perception hold the same place as thought, since all are concerned with making distinctions—though they differ from each other in ways we have discussed elsewhere. Wish and spiritedness and appetite are all desire, and choice shares both in reasoning and in desire. So that the first mover is the object of desire and also of thought...

ulaşmak için hareket etmesini de sağlamaktadır. Bu bakımdan bilişsel yetiler, hayvana *oreksisinin* çabaladığı şeyi göstererek onun peşinde gitmesini temin etmektedirler. Dolayısıyla aslında bir hareket ettirici olarak *oreksis*, hareket için merkezi olsa da duyu algısı, *phantasia*, düşünme gibi bilişsel yetilerin yardımı olmaksızın hiçbir şey yapamaz.

O halde Aristoteles hareket ettiricileri bilişsel (*cognitive*) ve orektik (*orectic*) olarak adlandırmakla, hayvanların arzu ve seçimle hareket ettiklerini (701a4-6) göstermeye çalışır ve bilişsellik ile *oreksisin* birlikte iş gördüğüne dikkat çeker. Şayet bir engel yoksa eylem ve tutku doğal olarak birbiriyle ilişkili olduklarından simultane ve hızlı bir şekilde gerçekleşmekte, düşünce (artı *oreksis*) ve hareket neredeyse birlikte ortaya çıkmaktadır (702a16).³²⁷ Gerçekten de Aristoteles bu iddiasını *Metafizik IX*'da da dile getirmekte, kararlı bir şekilde (*kuriōs oregētai/ a decisive way*) bir şeyi isteyen veya bir şeyi çok isteyen (*oregētai*) hayvanın önünde engel olmadıkça hareketin sonuçlanacağını söylemektedir.

Ancak Nussbaum'un dikkat ettiği üzere, hareketin arzuyu takip etmesine dair hayvanın önünde engel oluşturacak şeyler türlü türlü olabilir. Arzunun algı ile doğru bir şekilde bir araya gelmesi, bilişsellik hedeğe doğru olası ve uygun rotayı bulması kolay değildir. Türlü nedenlerle insanın belli bir nesneyi arzulaması, belli bir amaca yönelik eğilimleri; örneğin Atinalı askerlerin düşmanlarından öç almak istemesi, *oreksisin* içeriğinin bir parçası olsa da bu durum gerçekleştirilmeyebilir. Bu askerler intikam inancına ve arzusuna sahip olsalar da başka sebeplerden ötürü eylemde bulunmayabilir, öç almak istemeyebilirler.³²⁸ Bu gibi durumları göz önüne aldığımızda, yüksek düzeyde arzulara sahip olan ve eylemleri genellikle kompleks bilişsel süreçlerle gerçekleşen insanın eylemlerinin nasıl sonuçlandığını belirlemek hiç de kolay olmayacaktır.³²⁹

³²⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 277.

³²⁸ Hayvan hareketlerinin nedeni olarak bilişsellik *oreksis* ile olan bu birlikteliği içerisinde eylemin, belli bir algı ve *phantasia* ile gerçekleşiyor olması bizi yine de eylemin asıl nedeni olarak görülen fizyolojik açıklamalardan uzak tutmalıdır. Çünkü bir etkinlik her zaman belli bir maddede gerçekleşiyor görünse de bu, fizyolojik özelliklerin eyleme dair genel ve tikel bir kavramsal bağdan yoksun olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz. Örneğin Polünikos'un heykeli yapmasının nedeni salt ilineksel bir ilişkiyle, heykeli yaparken nasıl durduğu, hangi pozisyonu aldığıyla açıklanamaz, yapma nedeni bizzat Polünikos'un heykeli yapma arzusu ve sahip olduğu beceriyle ilgilidir (*Fizik*, II.3; *Metafizik IX*). (*Fizik* 195b3-4, *Kategoriler* 2b vd.). Polünikos'un heykel yapmaya dair sahip olduğu uygun kavramsal ilişki, neden sorusuna cevap verebilecektir. Dolayısıyla şeylerin meydana gelmesi ya da hareketin gerçekleşmesi fiziksel durumla değil arzu ve bilinçle açıklanabilir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 279-282.

³²⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 279-280.

Sonuç olarak, Aristoteles hayvanların hareketine dair bu gibi açıklamalarla, bizlerin hayvanlar krallığında bir hayvan olduğumuzu ve eylemde bulunurken birçok belirsizlikle sarmalanmış durumda olduğumuzu açık kılar. Eylemlerimizin duygu ve bilişellik olarak bu denli birbiriyle ilişkili olduğu noktada da insanı keskin sınırlar içerisinde ele almanın kolay olmadığını bize gösterir. Örneğin mesuliyetlerimiz, çocukların nereye kadar mesul olduğu, yetişkinler ile çocuklar arasındaki mesuliyet farklılıkları kompleks bir şekilde karşımıza çıkar. Nussbaum bu kompleks yönümüzü daha açık kılmak adına yine *De Motu*'ya gider ve *oreksis* (arzu) ile *hekousios* (iradî/kastî/voluntary) ilişkisine dair kimi önemli tespitler yapma ihtiyacı duyar.³³⁰

III.2.2. *Oreksis-Hekousios* İlişkinde Mesuliyet

Nussbaum *De Motu*'nun *hekousion* kavramına dair önemli açıklamalar verebileceğini düşünür. Çünkü ona göre *De Motu*, hayvanların sahip olduğu reflekse dayalı hareketler ya da sindirim sistemi gibi belli bedensel hareketlerden ayrı olarak, hayvanın bir dış güç/ zorlama aracılığıyla yaptığı hareketi değil, “hayvanın kendi içerisinden” yapılan bir grup hareketi de karakterize etmeyi amaçlamaktadır. Nussbaum açısından bizler, özellikle *De Motu*'daki *oreksis* açıklamalarına dikkat edersek *hekousionu* – genelde yapıldığı gibi salt düşünüp taşınma (*deliberation*), seçim (*choice*) ve genel ilkelerle kısıtlamaz isek – yetişkinler kadar çocuklara ve hayvanlara uzanacak bir kapsamda ele alabiliriz. Çünkü hayvanlar ve çocuklar her ne kadar düşünüp taşınmadan, seçimden ve genel ilkelerden yoksun olsalar da yetişkinlerle ortaklıklara sahiptirler. Örneğin onların eylemlerinin nedeni de fiziksel zorlamadan ziyade yetişkinler gibi kendi dünya görüşleri ve *oreksis*leridir.³³¹

Gelgelelim Nussbaum, *De Motu*'daki bu pozitif yönün nedense ilk bakışta pek görülmediğini, *De Motu*'daki açıklamaların etik açıklamalara pek de benzemediğinin düşünüldüğünü belirtir. Oysa ona göre *De Motu* ve etik eserler hiç de birbirinin karşısında yer almaz, sadece farklı vurgulamalarla aynı kriterleri ortaya koyarlar. Örneğin *De*

³³⁰ Aristoteles'te mesuliyet ile ilgili kapsamlı bir tartışma için bkz. Hünler, S. Z. (2004), “Sorumluluğun Ecdadı”.

³³¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 282.

Motu'da bir eylemin *hekousios* olması, söz konusu olan bir şeye dair *oreksise* ve o şeye dair bilişsel hallere sahip olmayı gerektirir. Bu nedenle *De Motu* da etik konulu eserlerde olduğu gibi *akousioi* eylem grubunu, yani gayrı iradî eylemleri dışarıda bırakacaktır. Bu noktada Nussbaum şunu bilmek ister: *De Motu*'yu etik konulu eserler ile ortak kılacak bu benzerlik, cehaletten kaynaklanan *akousioi* eylemler konusunda nasıl bir yol izler? Çünkü *De Motu*'nun argümanlarına göre Oidipus'un babasını öldürmesi *hekousios* gözükür. Hatırlatacak olursak; Oidipus babası olduğunu bilmediği yaşlı bir adamı, yol kenarında kendisine engel olduğu için kızgın "arzusu" ile, onu bu sonuca ulaştıracağına "inandığı" bir sopa yardımıyla öldürmüştür. Dolayısıyla Oidipus'un arzusu, inancı ve sonuçlanan eylemi göz önüne alındığında, *De Motu*'nun kriterleri içerisinde onun eylemi *hekousios* olarak değerlendirilecektir. Etiğin kriterlerini düşündüğümüzde ise Oidipus'un babasını öldürmesi, öldürdüğü kişinin babası olduğunu bilmemesinden ötürü *akousios* bir eylem olarak ele alınacaktır.

Ancak Nussbaum'a göre, Oidipus örneği söz konusu olduğunda bile etik eserler ve *De Motu* farklı ilkelerle hareket etmez. Çünkü *De Motu*'nun kriterleri içerisinde de Oidipus'un eylemi *hekousios* değil *akousiostur*. Nussbaum'un böyle düşünme nedeni Oidipus'un *orektik* ve bilme yetisel eylemlerinin onun yönelimsel nesnesi olmaması; yani faili babasını öldürme eylemine sevk edenin failin arzuları ve inançları olmamasıdır. Bu bağlamda *De Motu*, eylemin "açıklaması" (*explanation/aitia*) ve *arkhēsi* bakımından etik eserlerle tutarlıdır. *De Motu* ile etik eserler arasındaki tek fark, etik eserlerin *akousios* bir eylemi *oreksis* ve inanç ile değil cahillikle açıklamış olmasıdır.

O halde *De Motu*'ya göre *hekousion*, *NE*'e göre *akousion* olan tek bir eyleme sahip değiliz. Bunun yerine her iki açıklama tarafından ilkinin *hekousion* ve sonrakinin *akousion* görüldüğü iki ayrı eyleme, adam öldürmeye ve baba öldürmeye sahibiz.³³²

Böylece Nussbaum, *oreksis*'in *hekousios* eylemlerle olan bağıını *De Motu*'ya giderek gösterir ve *De Motu*'nun aslında *NE* ile bağdaştığı sonucuna varır.

Şimdi Nussbaum, Aristotelesçi *oreksis*in övgüyü hak eden kişilerle ilgili övgüyü, hata yapan kişilerle ilgili yergiye verecek iyi bir temel sağlayıp sağlamadığını daha anlaşılır kılmak için diğer bir ünlü Aristoteles uzmanına, T. Irwin'in *hekousion* eylemlerle

³³² Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 283.

ilgili değerlendirmelerine gider. Irwin'in Aristoteles okumasına baktığımızda, onun gerçekten de Nussbaum'dan farklı bir mesuliyet okuması yaptığını görürüz. Nussbaum gibi çocuk ve hayvanları da içeren ortak bir mesuliyet açıklaması vermektense, 'basit teori' ('*simple theory*') ve 'kompleks teori' ('*complex theory*') adını verdiği ikili bir ayrım üzerinden Aristoteles'in mesuliyet açıklamalarını değerlendirir. Irwin'in *NE*'de bulduğu 'basit mesuliyet teorisi'ne göre bir failin eylemlerinden mesul tutulmasının tek koşulu, failin kendi inanç ve arzularıyla eylemi gerçekleştirmiş olmasıdır (Nussbaum'un *De Motu*'daki sonucuna benzer bir yolda). Dolayısıyla bu basit teorinin kriterinde çocuklar ve hayvanlar eylemlerinden mesul tutulabilecektir; yani eylemin sorumluluğu Irwin'e göre tehlikeli bir şekilde geniştir. Irwin'in *NE* ile birlikte Aristoteles'in etik üzerine olan diğer eserlerine göndermeyle ortaya koyduğu kompleks mesuliyet teorisinde, bir failin eylemlerinden mesul tutulması, failin eylemini kastî bir şekilde düşünüp taşınarak (*prohairesis*) gerçekleştirmesine dayanır. Irwin'in, Aristoteles'te bulduğu bu kompleks teorinin ortaya koyduğu kriterin doğal sonucu ise düşünüp taşınma ve seçimden yoksun görülen çocukların ve hayvanların eylemlerinden mesul olamayacağıdır. Irwin'e göre Aristoteles, tam da bu ikinci tür kompleks mesuliyet teorisini basit teorisi karşısında üstün kılacak bir şekilde ilerler. Çünkü Irwin için Aristoteles'in mesuliyetle ilgili üzerinde durduğu tarzda bir ayrım yapması; yetişkindeki etik ve pratik tutumların, çocukların ve hayvanlarınkinden farklı olmasından kaynaklanır. Irwin, Aristoteles'in bu farklılığı göz önüne aldığını ve kompleks teorinin bizim etik pratiklerimiz ve tutumlarımız için daha uygun bir temel sağlayacağını vurgular.³³³

Nussbaum ise Irwin'in ileri sürdüğü gerekçeleri elbette anladığını belirtir. O da Irwin gibi şunun farkındadır: Düşünüp taşınmadan ve seçimden yoksun olan bir canlı övülemez de yerilemez de. Seçimden yoksun koşullar içerisinde karakter faziletlerinden ve serpilip yeşeren bir yaşamdan söz etmek uygun olmayacaktır. Ayrıca Nussbaum'un kabul ettiği gibi, Aristoteles için de en ciddi etik değerlendirmelere karşılık gelen eylemler; *prohairesis* sahibi birini, nihai amaçlar ve değerlerle ilgili düşünüp taşınan birini gerektirir. Ancak Nussbaum'a göre, Aristoteles her ne kadar *prohairesise* önem veriyor olsa bile daha zayıf etik tutumlarla ilgili belli bir övgü ve yergiyi de uygun bulur.

³³³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 283.

Ona göre meselenin yûreği de zaten buradadır. Çünkü Irwin'in salt kompleks mesuliyet teorisi lehindeki açıklamaları, daha zayıf etik pratikleri ve tutumları gerekçelendirmede hiçbir şekilde iş görmez.

Oysa Nussbaum, Irwin'in Platoncu ve Kantçı okumasının; yani mesuliyetlerle ilgili pratik tutumları salt yetişkinin *prohairesisi* üzerinden değerlendirmesinin, hayvan ve çocuklar için kimi sakıncaları olabileceğini düşünür. Örneğin Irwin'in değerlendirmelerinde çocuğu övmek, salt manipülatif bir nedensel güç olarak ele alınacak, çocuğu gerçek övgünün yapabileceği şeyden mahrum bırakacaktır. Çünkü Irwin biraz da Platoncu bir çizgide ilerleyerek, entellektüel alanın dışındaki etik değerlendirmelerde bir insanın hayvan gibi davranacağını düşünecek ve çocuğu salt davranışsal koşullanmanın nesnesi olarak ele alacak ve böylece çocuğun eğitim süreci içerisinde aktif katkısını kabul etmeyecektir.

Fakat Nussbaum'un dikkat çektiği gibi, Irwin'in açıklamalarında bir çocuğun nasıl *prohairesis* sahibi yetişkin bir faile dönüşeceği de gizemli bir şekilde karşımıza çıkar. Çünkü Irwin'in kabullerine bağlı hareket eden eğitim süreci içerisinde pasif olan çocuk, her nasılsa birdenbire kendi değerleri hakkında düşünüp taşınan, *prohairesis* sahibi, kendi arzularını kritik edip değiştirebilen biri oluverecektir.³³⁴ Nussbaum böylesi gizemlere sahip olan koşullanmanın bizi iyi bir yaşama sevk edeceğini düşünmenin pek de çekici olmayacağını belirtir ve şunları söyler:

Fakat [Aristoteles'e ait b.m.] 'kompleks teori' kadar 'basit teori'de ilgili sorunlara enteresan ve makul cevaplar sunabilir. 'Ortak açıklama' (*common account*) (birçok apaçık nedenden dolayı Irwin'in 'basit teori'sine yeğlediğim bir ifade) bize eğitim sürecinin, basitçe orada olmakla, nedensel biçimde etkilenen ve manipüle edilen bir canlıyla değil fakat bilinci ve *oreksisi* yoluyla dünyasına seçici bir biçimde cevap veren ve şeylere dair kendi görüşü, ona göründükleri şekliyle şeyler adına olan kendi uzanmaları/arzulamaları (*reaching-out*) yoluyla hareketleri açıklanan bir canlı ile başladığını söyler. *Hekousionun* 'ortak açıklama'sı düşünüp taşınmaya dayalı seçim açıklaması için bir rakip olma anlamına gelmez: düşünüp taşınmaya dayalı seçim doğrultusunda bir hayvanî canlının gelişimi için merkezi olan belli etik pratikler ve tutumlar için gerekçe oluşturan bir hayvan açıklamasıdır. Yorumlayan, uzanan ve buna göre eyleyen seçici bir canlıyla meşgul olduğumuzdan – en başından beri yalnızca dışsal biçimde neden olunan hayvan hareketleriyle canlının kendi bakış açısından dolayı neden olunan hareketler arasında bir ayrım olduğundan – basitçe düşüncesiz, davranışsal bir manipölasyon olmayan bir eğitim ve alışkanlık programını benimseyebiliriz. Övgü ve yergi en başından itibaren sadece itkiler (*pushes*) değildirler, fakat kendi iyi görüşü gereğince eyleyen zeki (*intelligent*) bir canlıyla iletişimin uygun modlarıdır. Onlar, bu canlıyı aktif bir biçimde iyi görüşünü düzeltmesi, daha uygun nesnelere uzanması için ikna etme çabalarıdır. Eğer Irwin'in hayvanlarla ve çocuklarla ilgili oldukça kötümser görüşünü

³³⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 285.

almazsak, ‘basit’ *hekousionu* hor görmeye ihtiyacımız yoktur: ilerideki daha komplike gelişmeler için gerekli olan zemindir. Ve eğer, birisi bir çocuğu eğittiği zaman aktüel olarak neyin meydana geldiğini düşünürsek Aristoteles’in, yönelimselliğin ve seçici dikkatin merkeziliği üzerine olan ısrarını anlayabiliriz. Bu ısrar empirik olarak Irwin’in davranışsal resmine göre çok daha haklı görünür ve bize moral karakterin gelişiminin doğal hayvanî temeli hakkında etkileyici bir açıklama sunar.³³⁵

Dolayısıyla Nussbaum, Aristoteles’in yönelimselliğinin ve seçiciliğinin Irwin’in davranışçı eğitiminden kendi zengin eğitim sürecini desteklediğine inanır. Nussbaum’a göre, Aristoteles’in etik çalışmalarında bu zengin ve ileri götürülebilecek adımlar mevcuttur. Örneğin Aristoteles *oreksisin* yönelimselliği ve seçiciliğinde ısrar eder, böylece *oreksisi* Platon’un ya da Irwin’in düşündüğü gibi saf bir düşüncesizlik olarak görmez. Bu nedenle *oreksisin* bir formu olan iştahlar da Platon’un kabul ettiği tarzda, sindirim sisteminin hareketlerine benzer bir basitlikte ve kabalıkta karşımıza çıkmaz.³³⁶ Nussbaum açısından Aristoteles’in şu pasajı bize bunu açıkça söyler:

Sindirim hiçbir biçimde akıldan pay almaz fakat iştah ve genel olarak arzu, dikkatle izlediği ve itaatkâr olduğu ölçüde akıldan belli bir şekilde pay alır... İrrasyonel olanın akıl tarafından bir biçimde ikna edilmesi, tavsiyede bulunma eylemiyle veya azarlama ve uyarı yoluyla ifade edilir. Ve eğer bu bileşenin de akla sahip olduğunu söyleyeceksek iki tür akla sahip yan olduğunu söylemeliyiz: biri ona içsel ve sıkı bir biçimde sahip olan diğeri ise bir ebeveyni dinlemeye benzer olan yan (*NE 1102b29-1103a3, EE 1219b27vd.*).³³⁷

Bu yapıda karakterize edilen bir failin eğitimi de ister istemez hem saf entellektüel öge ile hem de iştahlarla ilgili olacaktır. Eğitim süreci içerisinde çocuklara uygun türde arzuların kazandırılması kaba bir şekilde gerçekleşmeyecek, aksine bu kazanım çocukların seçimlerini düzeltecek tarzda, karşılıklı söylem ve motivasyonla olacaktır. Nussbaum’a göre alışkanlıklarla davranışçı olmayan bir şekilde ilgilenilmesi, bir çocuğun gelişiminin basit bir *hekousion*dan kompleks *prohairesis*e uzanacak bir yolda salt pasif ele alınması anlamına gelmeyecektir. Bu gelişim çocuğun nesneyle ilişkisine ve seçiciliğine de önem verir.³³⁸ Artık kendisi şu konuda emindir;

³³⁵ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 285-286.

³³⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 286-287.

³³⁷ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 286. Pasajın İngilizcesi: The digestive does not partake in reason in any way, but the appetitive and in general the desiderative (*orektikon*) partake of it in a certain way, inasmuch as they are attentive and obedient to it... That the irrational is persuaded in a way by reason is indicated by the practice of giving advice and by all reproof and exhortation. And if we are to say that this element, too, has reason, we must say that there are two sorts of having reason: one being to have it strictly and internally to itself, the other being to have something that is like that which listens to a parent (*NE 1102b29-1103a3, EE 1219b27vd.*).

³³⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 286.

Aristoteles'in etik görüşlerinin *De Motu*'daki 'iradî' hayvan hareketleri ile bağdaşmaz olarak görülmemesi gerekir; çünkü bizim müşterek hayvanî doğamızın etik gelişimimizin kökeninde yer aldığı fikri, Aristoteles'in etik görüşünün bir parçasını oluşturur. Hayvan olmak, rasyonel türde bir hayvan olmak bizim doğamızdır.³³⁹

Nihai olarak Nussbaum, Aristoteles'te gördüğümüz türde rasyonelliğimizi şişirmeyen ve hayvansallığımızı alçaltmayan bir açıklamanın, diğerlerinin yeşerip serpilmesine de katkı sağlayacağını düşünür. Yani Aristoteles, Platon'un aşırı entellektüalizmi gibi bizim değer verdiğimiz ve övgüye değer bulduğumuz şeyleri ortadan kaldırmaz, iyi yaşam yolumuzu daraltmaz. Aristoteles, Platon gibi *nous* ve kaba zorunluluk ayrımı ile deneyime sokulmaz; örneğin hareket etmenin, edimde bulunmanın, varolmanın övgüye değer yollarını darlaştırmaz. Aristoteles'in bu çizgisi insanî eylemin ve insanın doğa içerisinde yer aldığına, insanın rasyonelliği ile birlikte sevgi duyan/aşık olan ve arzulayan bir canlı olduğuna, dünyadaki nesnelere kaba olmayan arzularla seçici bir odaklanma gösterdiğine ve yöneldiğine dikkat çeker. Ayrıca şu da unutulmamalıdır: Aristoteles bizim hayvansal doğamız içerisinde bir taş ya da bir tanrı olmadığımızı, diğer insanlara ihtiyaç duyduğumuzu, kendimize-yeter olmadığımızı kabul eder, insani bir kendimize-yeter olma yolunun ancak diğerleri ile ilişkimiz içerisinde gerçekleşebileceğini düşünür.³⁴⁰

III.3. Vazgeçilmez Bir Fazilet: Pratik Bilgelik

Nussbaum, Aristoteles'te insanların hayvansallığını değerlendirdikten sonra pratik bilgelik üzerinde durur. Çünkü ona göre Aristoteles, insan yaşamının kompleksliğini koruyacak bir şekilde, pratik bilgelik ile hareket etmekte ve bu yolla da yaşamı belli ölçüde talihe açık kılmaktadır. Gerçekten de Aristoteles teorik alandan farklı bir karaktere sahip olan, ele aldığı nesnesi teoriden farklı olan pratik alanda, Platon'daki gibi salt tümel (*universal*) peşinde olan bir *epistēmē* ve *tekhnē* ile hareket edilemeyeceğini düşünür.³⁴¹

³³⁹ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 287.

³⁴⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 287-289.

³⁴¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 290-291. Nussbaum pratik bilgeliğin (*phronēsis*) diğer erdemlerle ilişkisini tartışmaz, pratik bilgeliğin diğer erdemler içerisindeki eşsiz yerini görmemize pek yer vermez. Reeve etkileyici bir açıklık ve derinlikle bu meseleyi ele alır. Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practises of Reason*.

Salt tümelin, pratiğin hakikatini kavrayamayacağını ve tümel kadar tikeli bilmenin gerekli olduğunu, hatta tikelin tümelden daha otoriter ve birincil değerde olduğunu belirtir. Ancak Aristoteles'teki bu tikel de tümelin salt örneği olarak karşımıza çıkmaz, kişiye ve duruma göre değişebilir bir karakterdedir. Pratik bilgeliğe sahip birinin belli bir durum içerisinde uygun davranması, salt tümele dayalı entellekt ile olamayacaktır. Pratik bilgeliğe sahip kişinin, yani *phronimos* birinin kompleks tikellik karşısında uygun davranışı gösterecek bir esnekliğe, duyarlılığa da sahip olması gerekir. Bu esneklik, duyarlılık ise ancak uzun bir tecrübe ile kazanılabilir.

Şimdi Nussbaum'a göre, Aristoteles'in pratik alanda tikele biçtiği bu rol, pratiğin konusunun kesinlikten uzak olduğunu kabul etmesi iyi yaşamı *tukhē* karşısında savunmasız bırakır. Açıkçası Nussbaum Aristoteles'in bu savunmasızlığı göze aldığını, yaşamın çoğulluğunu koruyacak bir şekilde iyileri farklı kategorilerde ele almakla bizi belli bir yere kadar *tukhē*nin hükmüne maruz bıraktığını düşünür.

III.3.1. *Tekhnē* ve *Epistēmē* Karşısında Pratik Bilgelik

Aristoteles'in pratik bilgeliğini anlamak için belki de ilk dikkat etmemiz gereken şey, onun kendi kültüründe popüler olan, türe ve kontekste özgü olmayan bir iyi arayışı yerine, iyiyi farklı mantıksal kategoriler içerisinde ele almasıdır.³⁴² Nussbaum'un belirttiği üzere, Aristoteles hocası Platon gibi iyiyi tek bir bilimin ya da *epistēmē*nin konusu yapmamakta, iyiyi farklı kategoriler içerisinde incelemektedir. Çünkü Aristoteles etik seçimin nihai doğruluğunun, Platon'un savunduğu tarzda bir bilimsel akıl resmiyle, genel kaidelerle yakalanamayacağını; yani teori ile pratiğin konularının farklı olduğunu düşünür (*NE* 1141a31-32). Bu temel ayrımla da Aristoteles, etiği salt insanî iyi ya da insanın iyi yaşam sorunu olarak görür ve iyi yaşam tartışmasını insana özgü karakteristik işlevlerle sınırlar. İlahi varlıkların yaşamının hayranlık verici olsa da bizim kapasitelerimizin ötesine uzandığı müddetçe etiğin pratik amacına eşlik edemeyeceğini belirtir. Bu bakımdan Aristoteles, salt *insanın* yaşayabileceği bir yaşam üzerine düşünüp taşınır.

³⁴² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 294-295.

Nussbaum Aristoteles'in etiğinin bu anthroposentrik karakterini onun birçok açıklamasında görebileceğimizi belirtir. Örneğin *NE* eserinde, doğanın teorik çalışması ile pratik değerini karşılaştırmakta (1141a31-2) ve etiğin konusunun insanî iyi ya da insan için iyi yaşam olduğunu belirtmektedir. *NE*'e insanın belli karakteristik işlevleri ile başlamakta, salt bizim için iyi olan işlev ile sınırlı kalmakta, bu sınırlar içerisinde karakteristik işlevlerimizi nasıl mükemmel bir şekilde uygulayabileceğimizi soruşturmaktadır. *Magna Moralia*'da basitçe iyi değil bizim için iyi olan hakkında konuşmamız gerektiğini belirtmektedir (*MM* 1182b3-5). Böylece Aristoteles etiğin yani insanî iyi yaşamın, insana özgü olumsal sınırlar içerisinde ele alınması gerektiğini düşünür, etik alandaki iyiyi teorik bir alanın iyisi gibi ezeli ebedi bir karakterde karşımıza çıkarmaz.³⁴³

Aristoteles'in faziletler ya da erdemler³⁴⁴ ile ilgili açıklamaları da iyiyi farklılıkları içerisinde ele aldığını açıkça gösterir. Biraz daha ayrıntılandırırsak; Aristoteles insanın etkinliklerini, ruhun rasyonel olan ve olmayan olarak kabul ettiği iki ayrı kısımdan hareketle ele alır. Ruhun bu ayrımına bağlı olarak alışkanlıkla kazanılan etik/karakter erdemlerini de ruhun rasyonel olmayan kısmı ile ilişkilendirir. *Phronēsis*, *tekhne*, *nous*, *epistēmē* ve *sophiayı* ise ruhun rasyonel kısmı içerisinde ele alır. Daha sonra Aristoteles ruhun söz konusu rasyonel kısmını da teorik ve pratik olarak ikiye ayırır (*NE* 1139a6-8, 1139a13-15, 1139a29-31). Bu temel ayrıma bağlı bir şekilde de rasyonel kısmın teorik yönü “başka türlü olamayan nesneler”i, evrende “zorunlu”, “ezeli-ebedi”, tümel olarak geçerli doğruları aramayı ve araştırmayı, hakikati keşfetmeyi amaç edinir. Rasyonel kısmın pratik yönü ise “başka türlü olabilecek nesneler”i, olumsalı örneğin ayakkabı yapmayı, iyilik ve erdem gibi *praksise* yönelik konuları ele alır. Ancak şu da belirtilmelidir ki aklın pratik yönünün erdemi olan *phronēsis*, etik erdemlerle işbirliği de yapar. Çünkü pratik hakikat, doğru eylemin ortaya çıkması için gerekli olan doğru arzu ile uzlaşan bir hakikattir (*NE* 1139a29-31).³⁴⁵

³⁴³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 294.

³⁴⁴ Nussbaum Grekçe terimi, *aretēyi*, İngilizce olarak yer yer *excellence* (fazilet) yer yer *virtue* (erdem) olarak kullanır. Biz de bu anlam çoğulluğu içerisinde hareket edeceğiz ve Nussbaum'un yaptığı gibi kimi yerlerde erdem kimi yerlerde fazilet diyeceğiz.

³⁴⁵ Bkz. Reeve, C. D. C. (2006), “Aristotle on the Virtues of Thought”, *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, s. 198-204. Ayrıca bkz. Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, s. 75-81.

Şimdi Aristoteles, erdem öğretisine dair bu genel taslak içerisinde teoriyi pratikten ayırmakta, pratikle ilgili olan etik alanda determinizmi reddedip şansa, ilineklere, insanın “özgür seçimi”ne yer vermektedir.³⁴⁶ MacIntyre’ın da belirttiği gibi insanın yanılabilirliğini etiğin merkezine almaktadır.³⁴⁷ Pratiğin bu karakteri nedeniyle etik alanda, teorik bilimler tarzında bir kesinlik beklemek ve genellemeler yapmak doğru olmayacaktır. Eylemlerin, sanatların ve bilimlerin pek çok olduğu yerde amaçlar da pek çok olacak (NE 1094a 6-9), dolayısıyla bilimlerin konu edilen özelliğine uygun bir şekilde ele alınması gerekecektir. Özellikle ‘yapılmış şeylerde’ kesinliğin aranmaması, hatta kesinliğin aynı derecede dahi olamayacağının (NE 1094b 12-15) bilinmesi çok önemlidir.³⁴⁸

...Yıllarca dayanan beyaz, bir günlük beyazdan daha beyaz değilse, ebedi olmakla iyi, daha çok iyi olmayacaktır... Varolan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirildiği için (nitekim ne olduğu olarak, sözgelişi Tanrı ve us şeklinde; nitelik olarak, erdemlerin niteliği şeklinde; nicelik olarak doğru ölçü, görelilik olarak yararlı olan, zaman olarak uygun zaman, yer olarak yaşanan çevre şeklinde ve bu gibi baska şekillerde dile getiriliyor), iyyinin, ortak olan bir geneli bulunamayacağı ve bir tek olamayacağı açıktır; yoksa bütün kategoriler bakımından değil, bir tek kategori bakımından dile getirilirdi (NE 1096a20-30).³⁴⁹

Yine bir pasajda da şunu söyler:

...Onuru, akli başındalığı [akl-ı selim olmayı, basiretli olmayı b.m.], hazzı iyi yapan nedenler başka ve ayrıdır. Öyleyse iyi bir ideaya göre ortak olan bir şey değildir... Çünkü eğer ortak olarak yüklenen bir tek iyi ya da iyyinin kendisi olan ayrı bir iyi varsa, bunun insanın yapacağı ya da elde edeceği bir şey olmadığı açık (NE 1096b1-35).³⁵⁰

Nussbaum’un erdemler öğretisi içerisinde etik adına dikkat çektiği husus ise Aristoteles’in iyilerin çoğulluğunu koruyarak ilerlemesidir. Aristoteles, Platon’da gördüğümüz tarzda kendi döneminde popüler olan hakiki bilime özgü ölçülebilirliğin rüzgârına kapılmamış, etik alanda ölçülebilirlikle hareket etmemiştir.³⁵¹ Örneğin

³⁴⁶ Bkz. Dudley, J (2012), *Aristotle’s Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*, New York: State University of New York Press, s. 278. Ayrıca bkz. Reeve, C. D. C. (2006), “Aristotle on the Virtues of Thought”, s. 202-203.

³⁴⁷ Bkz. MacIntyre, A. (2001), *Ethik’in Kısa Tarihi*, s. 87.

³⁴⁸ Bkz. Aristoteles (1998), *Nikomakhos’a Etik*.

³⁴⁹ Aristoteles (1998), *Nikomakhos’a Etik*.

³⁵⁰ Aristoteles (1998), *Nikomakhos’a Etik*.

³⁵¹ Nussbaum Aristoteles’in, “amaçlar hakkında değil amaç doğrultusunda olan şey – ya da amaca has/özgü/uygun (*pertains to*) olan şey hakkında düşünüp taşınırız” ifadesindeki düşüncesini yanlış yorumlamamız gerektiğini, Aristoteles’in ölçülebilirliği mesele etmediğini belirtir. Çünkü bu ifade amaç olarak göz önüne alınan şey hakkında düşünüp taşınmaya ayrılan yerin genişliğine, amacın özsel kısımları hakkında düşünüp taşınmaya işaret eder. Yani burada söz konusu temel mesele bir şeyin *eudaimonianın* bir

Aristoteles hiçbir şekilde sonuçlanmasa da kendisi için seçilen birçok şeyin olduğunu söylemekte ve iyileri farklılıkları içerisinde ele almaktadır (NE 1105a32, NE 1097b3-4 vd. 1096b16-19). Onuru, pratik bilgeliği, hazzı, adaleti, dostluğu, eli açıklığı (*generosity*) vs. iyi ve değer olarak birbirinden farklı, değiş tokuş edilemez bir şekilde, kendinde değerli olarak karakterize etmektedir (NE 1096b23-24). Ayrıca tüm bu iyileri de en iyi insanî yaşamın özsel bileşenleri olarak görmekte, böylece ‘*kapsayıcı*’ (*inclusive*) bir *eudaimōn* yaşam okuması ile karşımıza çıkmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles için her bir değerın özsel kabul edildiği böyle bir *eudaimōn* yaşamda, bir iyiden mahrum kalmak da değerce tam olmayan bir yaşam sürmek anlamına gelecektir. Örneğin ileride göreceğimiz gibi dostlardan, aileden, politik yaşamdan mahrum kalmak *eudaimōn* yaşam yolunda bir yoksunluk olacaktır.

Sonuç olarak Nussbaum, Aristoteles’in iyileri iyi yaşamın kurucu bileşeni olarak gördüğünü ve onun bu *kapsayıcı* iyi yaşam anlayışı ile kendi dünyasının çoraklaşmasına set çektiğini, çorak bir dünya yerine talihe açık, tümel standartlar ve kaidelerden kaçınan ve böylece yaşamı daha zengin kılan bir dünya tasarımıladığını düşünür.³⁵² Nussbaum’a göre bu tasarım açık bir şekilde “*Antigone*’de – ve daha genel olarak Grek çoktanrıcılığında bulmuş olduğumuz çoğulculuk ve zenginlikle ilgili pozisyona belirgin bir teorik eklemlenme olarak görünür. Aristoteles bir kez daha kültürünün görünenlerini ‘kurtarmış/muhafaza etmiştir’.”³⁵³ Çünkü değerleri tek bir skalada ölçmeye çalışan, tikeli salt tümelin örnekleri olarak gören bilimsel akıl resmiyle, tikeli tümel altında değersizleştirecek *tekhnē* ve *epistēmē* ile değil, tümelle birlikte tikeli de bilmeyi gerektiren pratik düşünüp taşınmayla hareket etmiştir.

III.3.2. Pratik Bilgeliğin Kurallar ile Zayıf Bağı

Aristoteles, her bir değeri kurucu bir unsur olarak dâhil ettiği ve bir değerin diğeriyle yerinin değiş tokuş edilemeyeceği *kapsayıcı eudaimōn* yaşam içerisinde, tikeli *epistēmē* ve *tekhnē* ile değil pratik bilgelik ile ele alırken tümeli nasıl karşımıza çıkarır?

parçası olarak sayılıp sayılmaması, en iyi insanî yaşamın değerli bir bileşeni kabul edilip edilmemesidir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 297.

³⁵² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 294-297.

³⁵³ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 297.

Aristoteles'in pratik bilgeliğe dayalı bilimsel projesi (*scientific project*), tikele önem verirken tümelliği (*universality*) ve genel kuralları (*general rules*) nasıl ele alır? Bu soruyu sormamızın nedeni, Aristoteles'in pratik alanda tümel ilkeler ve genel kurallar karşısında tikele daha otoriter bir yer vermesidir. Fakat, Nussbaum'un belirttiği gibi, bizler tümel olmadan kompleks durumların tikelliği içerisinde allak bullak olma tehlikesi ile yüz yüze kalabilir, ne yapacağımıza karar veremeyebiliriz. Bu nedenle aslında bizler bir şekilde kompleks durumların tikelliği içerisinde karar verebilmek adına yine de bir tümele ihtiyaç duyarız. Çünkü kompleks tikelliği organize edemediğimiz takdirde kapsamlı bir pratik *anlamadan* yoksun oluruz. Tikel bize her durumda farklı ve gizemli görülür. Pratiğin en önemli özelliklerini tespit etmemiz ve yeni durumları kavradığımız şeylerle ilişkilendirmemiz, iyi yaşamımızı planlamamız mümkün olamaz. Pratik her yeni olayın insafına bırakılmış gibi gelebilir. Bu etik tikelliğin diğer tikelleri belli bir tümel ile ilişkilendirmemesi de bizi fazlasıyla savunmasız bırakır.³⁵⁴

Bu gibi durumlardan ötürü tikel durumların gizemini, aşırı savunmasızlığını ortadan kaldırmanın, pratiğin dünyasının bize anlamlı görünmesinin tek yolu da pratiğin kimi belli özelliklerini tekrarlanabilir ve genelliğin (*generality*) örnekleri olarak tespit etmektir. Örneğin 'cesaret budur' ya da 'adaletsizlik işte budur' dememiz tam da pratiğe dair anlamsızlıkları ortadan kaldıracak, hayatlarımızı güvenli kılmayı amaçlayan kaide ve kurallar için bir adım olacaktır. Bu gibi nedenlerle Aristoteles, Platon tarzında olmasa da yani tikel durumları salt tümel kurallar ile ele almasa bile, "yeninin belirsiz 'madde'sini taksim etme", kendimize rehberlik edecek yollar bulma, yaşamlarımızı güvenli kılacak kaideleri saptama gayreti gösterir. Bu doğrultuda da bize faziletin genel bir tanımını vermekten geri durmaz: "Fazilet (*excellence*) seçim ile ilgili bir *heksis*, karakter ve bir orta olma halidir, bize göreli olan bu orta, bir *logos* ile belirlenir, pratik bilge insanın *logos*u ile belirleyeceği bir ortadır." (*NE* 1106b36-7a2).³⁵⁵ Pratik bilgelikte de bir *orthos logos*; "doğru kural" (*right rule*) ya da "doğru hesap" (*correct account*) söz konusudur.

³⁵⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 298.

³⁵⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 298-299. Pasajın İngilizcesi: Excellence is a state of character (*hexis*) concerned with choice, lying in a mean, the mean relative to us, this being determined by a *logos*, the one by which the person of practical wisdom would determine it (*NE* 1106b36-7a2).

Ancak Nussbaum'un açıklamalarını anlamamız için dikkat etmemiz gereken önemli husus şudur: Pratik bilge biri için kompleks durumların tikelliğine dair söz konusu tümel kurallar salt bir rehber durumundadır ve mutlak bir yönlendiricilikleri bulunmamaktadır. Çünkü Aristoteles için pratik bilgelik, kesinlikle tümelle ilgili dedüktif bir bilimsel anlama, yani *epistēmē* değildir; *epistēmē*nin altında ele alınamayacak nihai tikellerle (*ta kath' hekasta*) ilgili ve tecrübe üzerinden bir kavrayışla (*insight*) kazanılan bir yargılamadır (1142a11). Biraz daha açarsak; Aristoteles cesaret, itidalli olmak, cömert olmak, adil olmak şudur demeye ihtiyaç duysa da kuralların durumlara göre değişeceğini ihmal etmez, bir durumdaki cesaretin başka bir kompleks durumun tikelliğinde cesaret olmayabileceğini göz ardı etmez. Çünkü tikelin doğası gereği tümel bir formülasyon altında ele alınmaya izin vermeyen yapısından ötürü, bir etik seçim her bir kişinin her bir durumdaki uygun yargılamasına göre form kazanır. Söz konusu kurallar Platon'un pratik aklın bir bilimine ya da *tekhnēsine* dair yaklaşımından farklı olarak, tikel olayların en önemli özelliklerini tanımlamada salt rehber olarak iş görürler. Kurallar iyi yargılamaların iyi betimsel özeti durumundadırlar. Örneğin ilişkilerimizde ve tecrübelerimizde bilge olarak düşündüğümüz insanların yargılamaları ve kimi tümel kurallar salt tikeli kavramaya yardım ettiği için otoriterdirler, yani tikeli kavrayamadıkları noktada kararlarımız için otoriter olamayacaklardır.³⁵⁶

Nussbaum etiğin tümel kurallarının ve kaidelerinin *epistēmē* veya *tekhnēye* indirgenmediği noktada, yeni, beklenmeyen ve sıra dışı durumların kuralların değişmesine izin verecek karakterde olduğunu belirtir. Özellikle kuralların durumları doğru betimlemek zorunda olması bu düzeltmeyi zorunlu kılar. Aristoteles bu durumu açıkça destekler. Örneğin kuralların hatalı olmaması için bunların, tikele dair zengin bir kavrayışa sahip kişilerin bilgece yargılamaları ile düzeltilmesi ve desteklenmesi gerektiğini söyler.

Her yasa tümeldir, fakat bazı şeyler hakkında tümel bir açıklamanın doğru olması mümkün değildir. Dolayısıyla tümel olarak konuşmanın zorunlu olduğu fakat bunu çok doğru bir şekilde yapmanın mümkün olmadığı bu meselelerde yasa, hedefi ıskalama olasılığını göz ardı etmeksizin alışlagelmiş bir tarzda karşımıza çıkar. Bu durumda yasa tümel olarak konuşur ve bir şey tümelde içerilmeden vuku bulursa – eğer mevcut olsaydı yasakoyucunun kendisinin de söyleyeceği, bilmiş olsaydı kendisinin de yasallaştıracağını belirterek – bu

³⁵⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 299.

durumda yasakoyucunun basit bir şekilde konuşmasında hata yaptığı ve kusurlu olduğu her durumda eksikliğini düzeltmek doğrudur (NE 1137b13- v.d.)³⁵⁷

Nussbaum, Aristoteles'in etiğindeki kuralların tikelle olan ilişkisinin bu karakterde karşımıza çıktığını ve Aristoteles'in tikele biçtiği değer, tümel karşısında tikele atfettiği otoriterliğin şu pasajlarda da görülebileceğini düşünür:

Doğrudan yalnızca biraz sapan kişi, belli bir yönde az ya da çok hata yapıp yapmamasına göre, yerilecek kişi değildir, aksine doğrudan *daha çok* sapan kişi yerilmelidir çünkü bu açıktır. Ancak bir ilke ile (*tōi logōi aphorissai*) birinin nereye kadar ve ne kadar yerileceğini söylemek kolay değildir, aslında bu herhangi algılanabilir diğer şeyler için de geçerlidir. Çünkü bu tür şeyler somut tikeller arasındadır ve bu ayrım algıda bulunur (NE 1109b18-25).³⁵⁸

... Rehberlikle ilgili ifadeler (*logoi/statement*) arasında... tümel (*katholou*) olanlar daha genel (*koinoteroi*) olsa da tikeller daha hakikidir (*true*) – çünkü eylem tikelle (*ta kath' hekasta*) ilgilidir ve ifadeler bunlarla uyumlu olmak zorundadır (NE 1107a29-32).³⁵⁹

³⁵⁷ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 301. Pasajın İngilizcesi: All law is universal; but about some things it is not possible for a universal statement to be correct. Then in those matters in which it is necessary to speak universally, but not possible to do so correctly, the law takes the usual case, though without ignoring the possibility of missing the mark... When, then, the law speaks universally, and something comes up that is not covered by the universal, then it is correct, insofar as the legislator has been deficient or gone wrong in speaking simply, to correct his omission, saying what he would have said himself had he been present and would have legislated if he had known. (NE 1137b13 vd.)

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Bunun nedeni, her yasanın genel olması, oysa kimi konulardan genellik düzeyinde sözün olanaksız olmasıdır. Demek ki, genel olarak konuşmanın zorunlu olduğu ama bunu yapmanın olanaksız olduğu durumlarda yasa, çoğu zaman olanı hesaba katar, yaptığı yanlış bile bile... yasanın dile getirdiği genel olana aykırı bir şey olduğu zaman, doğru olan yasa koyucunun genel olarak konuşmakla atladığı ve yanıldığı yerde eksik olanı düzeltmek, yasa koyucunun eğer kendisi orada bulunsaydı, söyleyeceği şeyi söylemek ve eğer bilseydi, yasasına koyacağı şeyi yapmaktır.

³⁵⁸ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 300. Pasajın İngilizcesi: The person who diverges only slightly from the correct is not blameworthy, whether he errs in the direction of the more or the less; but the person who diverges *more* is blamed for this is evident. But to say to what point and how much someone is blameworthy is not easy to determine by a principle (*tōi logōi aphorissai*) nor in fact is this the case with any other perceptible item. For things of this sort are among the concrete particulars, and the discrimination lies in perception (NE 1109b18-25).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Ama uygun olandan – aşırılık ya da eksikliğe doğru – biraz uzaklaşan değil, fazla uzaklaşan kişi yerilir; çünkü bu tür biri göze batır. Ancak bunun nereye kadar ve ne dereceye kadar yerilmesi gerektiğini akılla belirlemek de kolay değil. Duyulara verilen şeylerin herhangi biri için de kolay değildir, çünkü bu tür şeyler tek tek şeyler arasında yer alırlar, bunlara ilişkin yargı da bunları duymada verilir.

³⁵⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 301. Pasajın İngilizcesi: Among statements (*logoi*) about conduct..., those that are universal (*katholou*) are more general (*koinoteroi*), but the particulars are more true - for action is concerned with particulars (*ta kath' hekasta*), and statements must harmonize with these (NE 1107a29-32).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Çünkü eylemlerle ilgili söylenen sözlerden genel konusunda olanlar daha yaygın, özel konusunda söylenenler ise daha doğrudur; çünkü eylemler tek tek durumlarla ilgilidir ve söylenenler bunlara uymalıdır (NE 1107a29-32).

Şimdi Nussbaum’a göre Aristoteles’in tümel, genel olan karşısında tikelin daha hakiki olacağını söylemesinin temel nedeni, tümelin esneklikten ve somutluktan yoksun olması ve bu nedenle etik seçimin konusu olan somut tikelin iyi bir detayını ve kompleks bütünü yakalama başarısı gösterememesidir. Özellikle pratiğin doğası gereği değişkenliği (*mutability*), belirsizliği/ kararsızlığı (*indeterminacy*) ve tikelliği (*particularity*) (NE 1137b29) pratiği belirsiz (*indefinite/aorista*) kılmakta (NE 1137b17-19) ve tümel açıklamalar içerisinde ele alınmasını engellemektedir.

Baştan, pratik meseleleri ilgilendiren her ifadenin (*logos*) kabataslak ve kesinlik içinde olmayan bir şekilde söylenmesi gerektiği üzerinde anlaşalım, başlangıçta ifadelerin el altındaki meseleye uygun biçimde talep edilmesi gerektiğini söylediğimiz gibi. Ve pratik meseleler ve neyin avantajlı olduğu soruları asla sabit durmaz, ve sağlık meselelerinin yaptığından daha fazla değil. Eğer tümel tanımlar buna benzerse, tikelleri ilgilendiren tanım daha da fazla kesinlikten yoksundur. Çünkü böylesi durumlar herhangi bir bilimin (*tekhnē*) veya herhangi bir buyruğun altına girmez, fakat faillerin kendileri her bir durumda ilgili uygun gelen şeye bakmalı; tıpkı hekimlik ve gemicilikteki durumlarda olduğu gibi (NE 1103b34-1104a10).³⁶⁰

Nussbaum pratiğin tümel açıklamalara ve kurallara izin vermeyen bu üç özelliğini şu şekilde açar:

- Pratik ile ilgili olarak öncelikle söyleyeceğimiz ilk şey, pratiğin sabitlikten yoksun ya da değişkenliğe (*mutability*) sahip olmasıdır. Değişim dünyası bizi sürekli yeni yapılarla karşı karşıya bırakmakta, bizleri gördüğümüz şeylerin ötesine götürmekte ve şaşırtmaktadır. Bu değişim içerisinde kuralların bizler için yapabileceği şey de sadece önceden gördüğümüz şeyleri kuşatmaktır. Dolayısıyla pratik bilgeden beklenen en önemli beceri, daha önceki bilgilerini yeni durumlar karşısında kullanabilmesi ve yeni durumlar karşısında onu doğru hedefe yönlendirecek (*stokhaesthai/ to take aim at a target*) şeyleri

³⁶⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 302. Pasajın İngilizcesi: Let this be agreed on from the start, that every statement (*logos*) concerning matters of practice ought to be said in outline and not with precision, as we said in the beginning that statements should be demanded in a way appropriate to the matter at hand. And matters of practice and questions of what is advantageous never stand fixed, any more than do matters of health. If the universal definition is like this, the definition concerning particulars is even more lacking in precision. For such cases do not fall under any science (*techne*) nor under any precept, but the agents themselves must in each case look to what suits the occasion, as is also the case in medicine and navigation (NE 1103b34-1104a10).

S. Babür’ün çevirisi ise şöyledir: Şunu da eklemek gerekir ki, başlarda “temellendirmeler eldeki konuya göre istenmeli” dediğimiz gibi eylemlerden kesin olarak değil, biçimsel olarak söz etmeli; eylemler ve yararlı olanlar konusunda ise hiçbir şey sabit değildir – sağlığa yararlı şeyler konusunda olduğu gibi. Genel olan konusunda değerlendirme böyle olduğuna göre, tekler konusundaki değerlendirme çok daha az kesinlik taşır; çünkü o, ne bir sanat ne de bir talimat konusudur; tıpta ve kaptanlıkta olduğu gibi, eylemlerde bulunanlar hep duruma bakmalı (NE 1103b34-1104a10).

geliştirebilecek bir esnekliği ve duyarlılığı (*perceptiveness*) ekip büyütmesidir. Örneğin pratik bilgeliğe sahip bir hekim, yeni bir semptom karşısında ne yapacağını bilir. Bilgisine sahibi olduğu Hippokratik külliyat ve esneklik, duyarlılık, hayal gücü ile birlikte bilgeliğini yeni semptomlar karşısında uygulayabilir. O, salt Hippokratik külliyata bağlı kalan ve bu sebepten ötürü yeni bir semptom karşısında uygun bir tedavi geliştirmeyen bir hekime benzemez. Yani pratik bilge kişi için tümel açıklamalar sadece bir taslaktır, hiçbir zaman kesin ve nihai karar mercii değildir.³⁶¹

- Pratiğin bir diğer karakteri ise onun müphemliği (*indefiniteness*) veya belirsizliği (*to aoriston/indeterminacy*), seçimlerin duruma olan göreliliğidir. Nussbaum pratiğin bu özelliğinin ‘gülme’ ile anlaşılabilirliğini düşünür. Çünkü gülme pratiğine dair hiç kimse, iyi bir şaka yapmanın tanımını (*horismos*) bize veremez. Gülme salt dinleyene haz veren bir durum olduğundan ve farklı şeyler de farklı kişiler için haz ve tiksinti verici olabileceğinden, belirsiz ve müphem bir pratik olarak karşımıza çıkar (*NE* 1128a25 v.d). Pratik de gülme gibi belirsiz ve kompleks bir yapıya sahiptir. Tümel kurallar da böyle bir yapı için fazlasıyla sınırlı kalır. Bir espri el kitabı tarzında bir kuralla nasıl espri pratiğinin belirsiz doğasını yakalayamazsak, somut durumların kompleks yapısını ve pratiğin esnekliğini de tümel kurallarla kavrayamayız. Hatta bu tümelerle hareket etmek pratiği anlama çabamıza engel bile oluşturabilecektir. Son noktada Nussbaum, Aristoteles’in pratiğin bu *aoristos* yapısını ön plana çıkarmakla kompleks durumları, bağlamsal çeşitliliği, şaşkınlığın önemini, pratiğe dair doğruluğun herhangi bir genel kural ile yakalanamayacağını göstermeye çalıştığını düşünür.³⁶²

- Pratiğin kısaca vurgulayacağımız bir diğer karakteristiği ise pratiğin tikel (*particular*) ve tekrarlanamaz (*non-repeatable*) bir yapıya sahip olmasıdır. Pratiğin bu tekrarlanamaz doğası onun *tekhnē*nin altında ele alınmasına izin vermeyecektir. Pratiğin sonsuz çeşitlilikler içerisinde vuku bulması, kişinin etik seçimlerini kimi ilgili faktörler bağlamında ele almamıza sebep olacaktır. Örneğin güreşçi Milo’nun diyeti, Aristoteles’inki ile aynı olmayacak, boy ve kilo farkları, ihtiyaçları uygun olan şeyi seçerken yönlendirici olacaktır. İleride tartışacağımız dostluk ile ilgili söylersek, bir

³⁶¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 302.

³⁶² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 303-304

kişinin dostuna yönelik ilgi ve ihtiyaçları yine genel iyi uğruna değil, dostuna dair belli bir iyi ile şekillenecektir.³⁶³

O halde pratiğin tüm bu karakteristik özellikleri içerisinde tümel ilkeler ve kurallar, etik seçimin konusu olan somut tikelleri ve onların kompleks bütünlüğünü yakalayamayacaktır. Somutluk ve esneklikten yoksun olan tümel kurallar, “algının” nüanslara verdiği tepkiyi, mevcut soruna dair dikkatli yargılamasını gösteremeyeceklerdir. Karar verirken iyi bir yargılamada bulunmak için gerekli olan somutluğu, esnekliği ve duyarlılığı kazanamadığımız takdirde, bizlerin Aristoteles’in mimarı gibi hatalar yapması kaçınılmaz olacaktır. Yani pratik ile ilgili yeterince esnek yargılamalarda bulunamadığımız durumda, çetrefilli kıvrımları olan yivli bir sütunu düz bir cetvel kullanarak ölçme hatası gösteren bir mimar gibi davranabiliriz (NE 1137b30-2). Dolayısıyla pratiğe dair iyi bir yargılamada bulunabileceğimiz esnekliği ve duyarlılığı kazanmamız gerekir.³⁶⁴

Gelgelelim pratiğin üzerinde durduğumuz karakteristik yapısı nedeniyle, bilgenin kuralları kullanması bir özet ve rehber düzeyinde olsa da kurallar olmazsa olmazdır. Tümel kurallar bilge olmayan kadar bilge olanlar için de önemlidir. Örneğin erdemli biri, mevcut durumun tüm özelliklerini inceleyecek ve tam bir kararı formüle edecek bir pozisyonda olmayabilir. Bu durumda erdemli birinin uygun olmayan seçimler yapmak yerine tümel kuralları izlemesi daha sağlıklı olacaktır. Ayrıca kurallar, önyargının ve tutkunun yargılamayı tahrip edeceği durumlarda, her zaman iyi yargıçlar olmadığımız gerçeği karşısında, belli bir daimilik ve sabitlik ile karşımıza çıktıklarından, hepimiz adına gerekli güveni sağlayabilecektir.

Zaten Nussbaum’un belirttiği gibi, kuralların bu sabitliği ve sağlamlılığı da öyle kolay değişmez, yasadaki sık değişimler ancak moral olarak köksüz bir iklimde ortaya çıkabilir. Aristoteles’in rölativist olmayan iyi yaşam resmi de alışkanlıklara, insan dünyasında varolan şeylere, yani *phainomenaya* yöneldiğinden insanların kuralları değiştirmesini, hatta onları geliştirmesini pek de öyle kolaylaştırmaz. İnsanların bir otoriteye kulak vermesi ancak belli bir sabitlik ve yavaşça gerçekleşen bir değişim

³⁶³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 304.

³⁶⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 301.

içerisinde mümkün olabilir.³⁶⁵ Aristoteles'in *Politika*'da da söylediği gibi, yasanın gücü itaat üzerinde değil alışkanlıklar üzerinde tesis edilebilir (*Pol.* 1268b28 vd.). Bu bakımdan Aristoteles'in insan merkezli etiği, belli sabit kurallara yaslanması nedeniyle en az Platoncu kavramlar kadar sağlam durur. Özellikle Nussbaum'un *phainomena* ile ilgili açıklamalarına dikkat ettiğimizde, Aristoteles muhafazakâr biri olarak karşımıza çıkar. Belki de Aristoteles, Heidegger gibi, gelenek ile ilgili değişimlerin ancak kavramlar üzerindeki mücadeleyle ve kavramların yavaş dönüşümüyle ortaya çıkacağına inanır.³⁶⁶

III.3.3. Pratik Bilgelik'in Tecrübe ile Kökensel Bağı

Şimdi pratiğin kompleks yapısı karşısında tümel kuralları salt rehber olarak ele alacak pratik bilge (*phronimos*) biri, pratikte kuralları esnek biçimde ve doğaçlamayla uygulayacağı kavrayışı nasıl kazanır? Bu sorunun cevabı, uzun bir tecrübe/deneyim yaşamıdır. Çünkü Aristoteles için pratik bilge kişi, ancak tecrübe sayesinde edineceği belli bir olgunlukla kuralları tikelde uygulayabilecek ve tikelde kuralları kavrayacaktır. Fakat Nussbaum'un belirttiği gibi, Aristoteles için tecrübe ile kazanılacak pratik kavrayış teorik kavrayıştan farklı bir kavrayıştır.

Pratik bilgelik'in dedüktif bir bilimsel anlama (*epistēmē*) olmadığı açık. Çünkü söylendiği gibi nihai ve tikel olan üzerinedir – çünkü eylem sorunu bunun gibidir. Pratik bilgelik teorik kavrayışa da (*insight/nous*) benzer: *nous*un hiçbir dışsal onaylamaya gerek olmayan nihai basit ilkelerle ilgili olması gibi pratik bilgelik de bilimsel anlama olmayan fakat belli bir tür algı olan nihai ve tikel ile ilgilidir – burada her duyunun uygun nesnesinin gündelik duyusalı olduğunu değil, belli bir figürün belli bir tarzda üçgen sayesinde bir araya geldiğini kavradığımız algı türünü kastediyorum (*NE* 1142a23-29).³⁶⁷

³⁶⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 304-305.

³⁶⁶ Heidegger'in eşsiz değerlendirmeleri için bkz. Heidegger, M. (1968), *An Introduction to Metaphysics*, (trans. by R. Manheim), USA: Yale University Press. Ayrıca Aristoteles'in dostluk vs. konularda, kendi kültürüne dair muhafazakârlığı ile ilgili bkz. MacIntyre, A. (2001), *Ethik'in Kısa Tarihi*, s. 67-123.

³⁶⁷ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 305. Pasajın İngilizcesi: It is obvious that practical wisdom is not deductive scientific understanding (*epistēmē*). For it is of the ultimate and particular, as has been said - for the matter of action is like this. It is the analogue of theoretical insight (*nous*): for *nous* is of the ultimately simple principles, for which there is no external justification; and practical wisdom is of the ultimate and particular, of which there is no scientific understanding, but a kind of perception – not, I mean, ordinary sense-perception of the proper objects of each sense, but the sort of perception by which we grasp that a certain figure is composed in a certain way out of triangles (*NE* 1142a23-29).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Akli başındalığın ise bir bilim olmadığı açık, çünkü dediğimiz gibi, o sonuçla ilgilidir, olan şey böyle bir şeydir, uygulamayla ilgilidir, us ile karşıt noktadadır. Çünkü us, nedeni olmayan tanımlarla ilgili, akli başındalık ise bilgisi değil, duyumu olan şeyin sonucuyla ilgili: Özel nesnelerin değil, onunla sözgelisi (geometrik nesnelerde) bir üçgenin son öge olduğunun ayırdına vardığımız duyumu olan (*NE* 1142a23-29).

Bu noktada dikkat etmemiz gereken önemli husus şudur: Aristoteles için tecrübe vasıtasıyla kazanılan pratik kavrayış, yıllardan beri süregelen belli bağılıklar ve değerler kapsamında, belli tedrisat üzerinden kimi değerleri içselleştirmeye dayanan belli etik erdemler içerisinde, dostluğa, adalete, cesarete, ılımlılığa ve cömertliğe yönelik şekillenmiş belli ilgiler ve arzular dâhilinde vuku bulabilecektir.³⁶⁸ Daha önce de vurguladığımız gibi, pratik bilge biri kompleks tikel durumlar karşısında “işte cesaret, adalet budur” şeklindeki belli toplumsal etik kabuller zemininde, bu zeminde şekillenmiş kendi karakteri ile tikeli görecektir. Yani ruhun gözü, şeyleri basitçe yeni ve tekrarlanamaz görmeyecektir. Aksi takdirde pratik bilgenin algıları şeylere boş bakacaktır. Zaten fazilet tam da bu birlikteliğe işaret edecek şekilde “akılla bize görelî olarak belirlenen bir orta, pratik bilgenin söz konusu akılla belirlediği maksat (*choice*; *prohairesis* b.m.) ile ilgili bir *heksis*” (1106b36-1107a2) olarak tanımlanır.³⁶⁹ Çünkü tecrübeli bir insanın yeni durumlar karşısında doğru tepkiyi vermesi, salt entellekti ile değil hem tutkusuna hem de eylemine bağlı uygun bir tepkiyi vermesiyle gerçekleşecektir. Nussbaum’un etkileyici bir şekilde belirttiği üzere, bizler seçimde (*prohairesis*)³⁷⁰ bulunurken entellekt ve tutku (*passion*) arasındaki sınırda dolaşmakta, entellekt ve tutku birlikteliği içerisinde seçimlerimize yön vermekteyiz.³⁷¹ Dolayısıyla erdemli olmada, salt entellekte değil tutkulara da eşsiz bir yer veren Aristoteles, etik hatalar yapmaya yatkın olan gençleri etiğin talebesi kılmaz. Gençler geometri, matematik talebesi olabilir, ama etiğin talebesi olabilmeleri için pişmeleri, tecrübe kazanmaları, belli bir olgunluğa erişmeleri gerekir.

Gençler matematikçi ve geometrici ve bu tür şeylerde bilge olabilir; ancak onlar pratik bilge insanlar olarak boy göstermez. Bunun nedeni pratik bilgeliğin tikelle ilgili olmasıdır, ki bu

³⁶⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 305-306.

³⁶⁹ Bkz. Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, s. 38. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 299.

³⁷⁰ Sırası gelmişken söyleyelim; MacIntyre, *prohairesis*in kimi anahtar pasajlarda Irwin tarafından “karar” (“*decision*”), Ross ve kimileri tarafından “seçim” (“*choice*”) olarak çevrilmesinin kavramın teknik anlamlarını gözden kaçıracağını belirtir. Çünkü Aristoteles *prohairesis* ile ya “*orektikos nous*” ya da “*oreksis dianoetike*”, yani arzulayan düşünce ya da düşünce tarafından bilgilendirilen arzuyu kasteder. Bkz. MacIntyre, A (1988), *Whose Justice Which Rationality*, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 136.

³⁷¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 307. Ayrıca bkz. Arslan, A. (2007), *İlkçağ Felsefe Tarihi-3 (Aristoteles)*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 251. Ayrıca bkz. Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, s. 38-39.

da tecrübe ile yakalanabilir; ancak genç biri tecrübesizdir. Çünkü tecrübe için belli bir niceliksel zaman gerekir (NE 1142a12-16).³⁷²

Meseleyi Reeve'den yardımla biraz daha açarsak; Aristoteles aşırı talihin *eudaimoniaya* sekte vurabileceği bir durumda (NE VII.13.1153b21-5), eylemlerimizi, arzularımızı ve hislerimizi *eudaimoniaya* doğru yönlendirmek ister (NE 1102a1-3).³⁷³ Bilhassa etiğin dünyasına rasyonel olmayan bir mirasla, alışkanlık ile girmiş olduğumuzu düşünen Aristoteles için belki de kazanılması gereken ilk şey, haz ve acıyı *orthos logosa* göre organize etmek, alışkanlık haline getirmektir (NE 1102a1-3).³⁷⁴ Çünkü duygularımızı *orthos logosa* göre davranacak biçimde şekillendirmekle bizler, MacIntyre'ın da belirttiği gibi, *oreksisin* iyi nesnesinin anlık bir tatmin peşinde koşan arzu (*epithumia*) tarafından dağıtılmasını engelleyebiliriz (De Anima 433a23-30; NE 1111b12-13).³⁷⁵ Ancak etik erdemlerin uygulanmasında ister istemez pratik bilgelik de gerekir. *Orthos logosun* duruma, kişiye göre değişmesi orta olan üzerine düşünüp taşınmamızı da gerektirecektir. Nussbaum'un Aristoteles'te vurguladığı, pratik bilgeliğin tecrübeye dayanan kavrayışı da böyle bir şeydir; *orthos logosa* göre, akl-ı selime göre nerede ve nasıl davranacağımızı bilmenin idrakıdır. Dolayısıyla *phronēsis* olmadan etik erdemler, etik erdemler olmadan ise *phronēsis* olamaz.³⁷⁶

Nussbaum'un dikkat çektiği gibi, böylesi bir erdem öğretisi içerisinde hareket eden Aristoteles ciddi manada hocasından ayrılır. Çünkü Platon yaşamdan *tukhēyi* elimine etmek için tutkuların gücünü uzaklaştıracak bir pratik *tekhnē* ile hareket eder. Arzu nesnelerini yeri doldurulamaz tikellikle değil ölçülebilirlik ve tümel ile ele almakta, aşk/sevgi, nefret ve yas gibi duyguları dönüştürmek, onların yıkıcı gücünü minimize etmek istemektedir. Aristoteles ise bu tür bir *tekhnē*den uzak durmakta, iyi yaşam

³⁷² Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 305. Pasajın İngilizcesi: Young people can become mathematicians and geometers and wise in things of that sort; but they do not appear to become people of practical wisdom. The reason is that practical wisdom is of the particular, which becomes graspable through experience, but a young person is not experienced. For a quantity of time is required for experience.

³⁷³ Bkz. Reeve, C.D.C. (2006), "Aristotle on the Virtues of Thought", s. 198-203.

³⁷⁴ Bkz. Lear, J. (2007), *Aristotle: The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 165-169. Ayrıca bkz. Hünler, S. Z (1997), *İki Adalet Arasında*, s. 145-146. *Orthos logosa* dair bkz. Hünler, S. Z (1997), *İki Adalet Arasında*, s. 340-342.

³⁷⁵ Bkz. MacIntyre, A (1988), *Whose Justice Which Rationality*, s. 126-127

³⁷⁶ Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *The Practices of Reason*, s. 85-87. Ayrıca bkz. MacIntyre, A (2004), "Rival Aristotles: Aristotle against some Modern Aristotelians", *Ethics and Politics: Selected Essays Volume Two*, Cambridge: Cambridge University Press, s. 25.

içerisinde tutkulara eşsiz bir yer vermekte, iştahları ve duyguları iyi bir akıl yürütmenin önündeki engeller olarak görmemekte, onları iyi düşünüp taşınmanın önemli ve zorunlu bir parçası kılmaktadır. Tutkular kendini-kontrolden, nefse hâkimiyetten çok daha fazla erdemliliğin ve iyiliğin oluşturunucusu durumundadırlar. Aristoteles hisleri olmayan, hiçbir şeyden haz almayan bir varlığın insan olamayacağını, insan olmaktan uzak düşeceğini söylemektedir (NE 1119a6-10). Zaten bu nedenle de tutkuların gücüne uygun etik erdemlerle işbirliği yapan, kompleks tikel durumlar için duyarlı bir pratik bilgelik ile hareket etmektedir. Pratik meselelere, *Antigone*'de gördüğümüz türde esnek yaklaşabilen duyarlı bir akıl konsepsiyonu ile eğilmektedir.³⁷⁷ Nussbaum'a göre Aristoteles, tutkulara işlerlik kazandıracak bir boşluğun olduğu akıl konsepsiyonu üzerinden *tukhē* ile mücadele etmekte ve bu mücadelesinde fazlasıyla dikkatli bir biçimde ilerlemektedir.

Aristotelesçi pratik bilgelik kısmen, hem geneldir (*general*) hem de (hem erken moral eğitim hem de *Nikomakhos'a Etik*'teki refleksif materyal yoluyla) öğretililebilir. Ve bu sanat bir anlamda kontrol edilmeyen *tukhē* üzerindeki kontrolümüzü genişletir: çünkü Aristoteles bize, bizim, okçular gibi, hedefimizin daha açık bir görüşünü getirecek refleksiyon yoluyla hareket edersek hedefimizi büyük ihtimalle vuracağımızı hatırlatır. Fakat Aristoteles böylesi bir amacı fazlasıyla vurgulamaya karşı uyarır: çünkü pratik aklı bundan *daha* bilimsel ve *daha* kontrol altında tutmak için kullanılan her bir stratejinin pratiğin dünyasının belirgin bir fakirleşmesine götüreceğini gösterir. Ölçülebilirlik el üstünde tuttuğumuz değerlerin her birinin belirgin doğasını bize kaybettirir. Genele öncelik vermek sürprizin, bağlamsallığın (*contextuality*) ve tikelliğin etik değerini bize kaybettirir. Pratik entellektin tutkulardan soyutlanması bize yalnızca motive edici ve bilgilendirici gücünü değil fakat aynı zamanda özsel insanî kıymetini kaybettirir. Gerçekten de keskin bilimsel zekâsının tüm üstünlüğü ile düşünüp taşınan ama kendine, tutkular yoluyla etrafındakilere cevap vermesine müsaade etmeyen bir canlı hem pratik için geçerli olan birçok şeyi kaçırarak hem de yaşamlarımızın değerinin çoğundan zalimce koparılmış olacaktır.³⁷⁸

Şimdi Nussbaum tutku ve akıl, bağlamsallık ve genellik arasındaki dengenin Aristoteles'in pratik bilgelik ve etik erdemler ilişkisinde mevcut olduğunu, her ne kadar bizim ruh gözümüz olsalar, eylemlerimizin yönünü belirleseler de etik erdemlerin pratik bilgeliğimizi kör kılmayacağını, toplumsal tasarımıımızın en yüksek düzeyde dahi bir kavramın revize edilmesine izin vereceğini düşünür. Örneğin bu revizyon yeni bir deneyimde cisimleşen algılarla gerçekleşebilecektir. Bununla birlikte tikel durumlar da tümelin rehberliği olmaksızın *intelligible* olmayacaktır. Tikel yargılama belli tümel

³⁷⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 307-309.

³⁷⁸ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 309-310.

konsepsiyonlara bağıllıkla mümkün olacaktır. Bu bakımdan aslında tikel ve tümel arasında çift yönlü, iyi yargının duyarlılığını ve esnekliğini paylaşan bir ortaklık vardır.³⁷⁹

Nussbaum, toplumsal olarak kazanılan etik erdemler ile pratik bilgelik arasındaki bu gelgitli ilişkinin, belki de en iyi biçimde Euripides'in *Troyalı Kadınlar* tragedyası gibi edebi metinlerle anlaşılabileceğini düşünür. Bu tragedyada Hekabe, içinde bulunduğu zor durumda birçok faktörün etkisiyle karar vermektedir. Yani kültürel ve kişisel arka planı, gelenek ve görenekleri, değer ve bağıllıkları, ailesi, şehri, çocukluğu, moral eğitimi, ihtiyaçları, arzusu ve yöneldiği şeyler, karakteri, iyi yaşam konsepsiyonu kararlarını bir şekilde belirlemektedir. Gelgelelim bu sayısız faktör içerisinde Hekabe, her ne kadar daha evvel sahip olduğu genel bir konsepsiyonla düşünüp taşınmaya başlamış olsa da diğer faktörleri göz önüne alarak, söz konusu genel şemayı, görenek ve gelenek karşısında esnek bir şekilde uygulamaktan geri durmamıştır. Hekabe kuralları basitçe yeni olanın belirsizliğini yönetmek için kullanmamış, torunu üzerindeki kurala rağmen torununun yasını tutmuş, beslediği bağıllık ve sevgiden ötürü onun gömülmesine mâni olmamıştır. Nussbaum'a göre, Hekabe için arka plandaki (*background*) konsepsiyonlar, belli bir hazırlığa ve değerli bir izaha katkı sağlasa da görme önceden yasallaşmamış bir şekilde tikelde olmuş, yani tikel sayesinde genel konsepsiyonlar zenginleşmiş ve değişmiştir. Hekabe'nin tikel ve genel arasında gidip gelmesi, özellikle tikelin tecrübesi de Hekabe'ye iyi yaşam konsepsiyonunun ne olduğunu ve bu iyi yaşam konsepsiyonunun kurucu bileşenlerini göstermiştir. Torununun değerini öncekinden çok daha canlı bir şekilde gördüğü bu süreç ve tecrübe, Hekabe'nin genel konsepsiyonunu revize etmesine, değiştirmesine, durum karşısında gerekli olan doğaçlamayı göstermesine izin vermiştir.³⁸⁰

Bu noktaya kadar Aristoteles'in pratik bilgelik konsepsiyonunu tartışan ve onun *tukhē* karşısında yaşamlarımızı nasıl güvenli kılacağını değerlendiren Nussbaum, bu gibi edebi metinlere dikkat çekerek şu muhtemel itiraza da cevap vermek ister: Aristoteles bilimsel olmayan pratik bilgeliği *tukhē* karşısına koyduğunda, aslında pek bir şey söylememiş, pratik düşünüp taşınmayı ayrıntılı biçimde teorileştirmemiş, iyi bir şekilde düşünüp taşınma sürecine dair hiçbir sistematik açıklama vermemiştir. Nussbaum ise

³⁷⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 306.

³⁸⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 315-316.

Aristoteles'e yöneltilecek bu suçlamaya hak vermez ve bu suçlamanın Aristoteles tarafından mutluluk verici bir şekilde karşılanacağını düşünür. Çünkü pratik sorunlarla ilgili açıklamalar ancak taslak halinde ve kesin olmayan bir şekilde ortaya konabilir ve söz konusu taslak da karakter ve tecrübe ile şekillenecektir. Bu gibi nedenlerle Nussbaum, Aristoteles'in bilinçli bir şekilde genel teorik açıklamalardan kaçtığını, genel açıklamaları çöktürmek istediğini düşünür. Dolayısıyla Aristoteles'i genel bir teorik ve sistematik açıklama vermemekle suçlamak, ona karşı yapılan bir haksızlık, belki de onu anlamamak olacaktır.

Açıkçası Nussbaum, Aristoteles'in pratik bilgelik konsepsiyonu ile ilgili açıklamalarının değerini ancak yaşamın ya da edebiyat metnlerinin kompleks örneklerine bakarak anlayabileceğimizi düşünür.³⁸¹ Çünkü ancak *Troyalı Kadınlar* tarzındaki kompleks edebi metinler ile Aristotelesçi düşünüp taşınmanın, tikel durumlarla genel konsepsiyonumuz arasında ileri ve geri giden, esnek bir karaktere sahip olan hareketin gücü ortaya çıkarılabilir.³⁸² Özellikle Aristoteles'in açıklamaları ve bu gibi edebi metinlerin bize göstereceği şey, düşünüp taşınmanın tutkulara ve sürprizlere açık olması, dışsal olarak meydana gelen şeylerin sebep olacağı raydan çıkma ve riskler karşısında bizlerin savunmasız, kırılgan olabileceğidir. Nussbaum şundan kuşku duymaz: Aristoteles'in etiği de edebiyat metnlerinin ilgili hassasiyetini gözetmekte, Platoncu *tekhnē* konsepsiyonundan hareket etmeyerek yaşamımızın kırılgan kurucularını kucaklamaktadır. Örneğin dışsal iyileri, âşık olduğumuz kişinin kaybını ve bu kaybın iyi yaşamımız üzerindeki gücünü kabul etmekte, bu yolla da iyi yaşamı kırılgan ve savunmasız kılmaktadır.

Şimdi Nussbaum rehberliğinde daha ayrıntılı olarak şunu görmemiz gerekiyor: Acaba Aristoteles'in iyi yaşamı nasıl bir savunmasızlıkta karşımıza çıkar? Savunmasızlığa ve kırılganlığa açık olan dostluk gibi iyiler, nasıl bir karaktere ve iyi yaşam ile nasıl bir özsel ilişkiye sahiptir?

III.4. Aristoteles'te İyi Yaşam ve Talih İlişkisi

³⁸¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 312-313.

³⁸² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Fragility of Goodness*, s. 316.

Nussbaum buraya kadar Aristoteles'in iyi yaşam ve talih meselesini anlayabileceğimiz bir arka plan sağladı. Sırasıyla,

- felsefi soruşturmanın insanın tecrübe ve inançlarına karşılık gelen görüşlerle sınırlı olduğunu, görünenlerin talihe dikkate değer etik bir önem atfettiğini;
- eylem içerisinde bir insanın, salt rasyonel bir canlı olmayıp hayvanî bir varlık olarak dünyadaki etkiler karşısında yaralanabilir, ihtiyaç içerisinde olduğunu;
- Platon'un *tekhne*sinden farklı olarak, pratik düşünüp taşınmanın tikel durumlar ve genel konsepsiyonumuz arasında nasıl gidip geldiğini ve talih karşısında hangi ölçüde yaşamlarımızı güvenli kılabileceğini göstermeye çalıştı.

Artık kendisi doğrudan şu sorulara cevap bulmak isteyecektir: “İnsani iyi yaşam, *eudaimonia* nereye kadar savunmasızdır? Hangi dışsal olaylar onu alt üst eder veya dağıtır ve *eudaimonia* kendini nasıl güvenli kılmaya çalışır?”³⁸³

III.4.1. İki Aşırının Ortası Olarak Aristoteles

Nussbaum, Aristoteles'teki iyi yaşam ve talih arasındaki gergin ilişkinin doğasını ve Aristoteles'in pozisyonunu anlamaya çalışır. Çünkü ona göre Aristoteles açık bir şekilde talihin kontrolünde olan dışsal iyiler olmaksızın *eudaimōn* olmanın mümkün olamayacağını (MM 1206b30-5), *eudaimonianın* kendi dışındaki iyi şeylere gereksinim duyduğunu, kaynaklar olmaksızın güzel şeyler yapamayacağımızı belirtir.

Söylediğimiz gibi, yine de *eudaimonianın* dışarıdan iyi şeylere ihtiyaç içerisinde olduğu açık: çünkü kaynaklar olmadan güzel şeyler yapmak imkansız ya da zordur (NE 1099a31-33).³⁸⁴

Başka bir pasajda ise görünenlerin bahta yüklediği anlamı gözardı etmeyecek, hak verecek bir şekilde şunu söyler:

Çoğu insan, kuşkusuz doğru bir şekilde, *eudaimōn* yaşamın bahtlı (*fortunate*) bir yaşam olduğunu ya da iyi bir baht olmaksızın olamayacağını varsayıyor. Çünkü talihin kontrolünde olan dışsal iyiler olmaksızın *eudaimōn* olmak mümkün değildir (MM 1206b30-5).³⁸⁵

³⁸³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 318.

³⁸⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 318. Pasajın İngilizcesi: Nevertheless, it is evident that *eudaimonia* stands in need of good things from outside, as we have said: for it is impossible or difficult to do fine things without resources (NE 1099331-3).

³⁸⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 318. Pasajın İngilizcesi: Most people suppose that the *eudaimōn* life is the fortunate life, or not without good fortune; and no doubt correctly. For

Öte yandan Aristoteles bu pasajlar ile birlikte, pratik rasyonalitenin derin olarak paylaşılan konsepsiyonlarını, insanın planlama ve kontrol etme çabalarını talihin doğal düşmanı kılacak şekilde şunu da söyler: “Kavrayışın (*nous/insight*) ve aklın (*logos/reason*) en çok olduğu yerde talih en azdır, talihin en çok olduğu yerde ise *nous* en azdır” (*EE* 1207a4-6).³⁸⁶ Şimdi Nussbaum, Aristoteles’teki bu gergin ilişkinin, iyi insanî bir yaşamın, pratik akla göre yaşamamanın ne olduğunu anlamak için Aristoteles’in yöntemini izler; yani onun birçok durumda yaptığı gibi talih ile ilgili iki ekstrem pozisyonu ele alır. Ancak bu pozisyonları görmeden önce Nussbaum’un alıntıladığı pasajdaki dışsal iyiler ile Aristoteles’in neyi anladığı üzerinde duralım.

Bu tartışmada kendilerinden çok şey öğrendiğimiz Cooper ve Reeve’den yardım ile söylersek, Aristoteles *eudaimōn* yaşam tartışması içerisinde iyileri temel olarak ikiye ayırır: ruhun iyilerine karşılık gelen ruha içsel iyiler ile ruha dışsal iyiler (*ta ekstos agatha*). Ruha dışsal iyiler ise zenginlik, politik güç, dostlar, soyluluk, iyi evlatlar (bedensel iyileri ayrı kategoride ele alırsak dar anlamda dışsal iyiler), iyi görünüm (*kallos*) (bedensel iyileri aynı kategoride ele alırsak geniş anlamda dışsal iyiler) gibi bedensel iyilerdir (*NE* I, 1098b12-14, *EE* II.1, 1218b32, *Pol.* VII 1323b24-26, *Ret.* 1360b26-9, *NE* 1178b33-5, *MM* 1183b27-35).³⁸⁷ Söz konusu dışsal iyiler de iki alt sınıfa ayrılır: Dışsal iyilerden ilki yiyecek, içecek, cinsellik gibi kendisi için seçilmeyen, erdemli amaçlara ulaşmak için salt araç durumunda olan iyilerdir. Diğer dışsal iyiler ise onur ve dostluk gibi kendisi için seçtiğimiz iyilerdir (*NE* 1147b23-31). Ayrıca para, onur ve bedensel haz gibi iyiler de bir mücadele ile kazanmaya çalıştığımız iyiler (*perimakheta agatha*) (*NE* 1168b15-19, 1169a20-b1) iken dostluk, güzellik ya da soylu olmak böyle değildir.

Şimdi tüm bu iyiler şemasında dışsal iyiler (*MM* 1183b27-35, *Ret.* 1360b26-9, *NE* 1178b33-5) talihî faktörlerle sıkı bir ilişki içerisinde, bir anlamda talih onların ilineksel nedenidir. Aristoteles *Politika*’da bunu açıkça dile getirmiş, ruha dışsal iyilerin talihle geldiğini, bunların talihin iyileri olduğunu söylemiştir (*Pol.* 1323b27-29). Benzer şekilde

without the external goods, which are in the control of luck, it is not possible to be *eudaimōn* (*MM* 1206b30-35). Ayrıca bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 162.

³⁸⁶ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 308. Pasajın İngilizcesi: Where there is most insight (*nous*) and reason (*logos*), there is the least luck; and where there is the most luck there is the least insight (*EE* 1207a4-6).

³⁸⁷ Bkz. Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion*, s. 292-296.

Magna Moralia'da da dışsal ve bedenın iyilerinin talihin sonuçları olduğunu iddia etmiştir (MM 1183b27-35). Aristoteles'in neden dışsal iyileri talihle ilişkilendirdiğini birinin doğumunu dışınursek belki daha da iyi anlayabiliriz. Örneğin bizler bugün bile bir bebeğin güzel doğup doğmaması konusunda belli bir kesinliğe sahip olamayız, söyleyeceğimiz şey belki de anne ve babanın güzelliği ya da çirkinliği olabilir ki bu da bize tam bir cevap veremez. Ayrıca çok güzel bir anne ve babadan çirkin bebekler dünyaya gelebilir. Dahası biri çok güzel doğsa da başına gelen bir kaza ya da hastalık nedeniyle güzelliğini kaybedebilir. Yine biri çok zengin bir ailede doğmasından ötürü birçok fırsata sahip olabilir. Bu aynı kişi ailesinin beklenmeyen ekonomik çöküşü karşında da sahip olduğu aktüel ve potansiyel birçok fırsata bir daha kavuşamayabilir. İlgili kişinin karşılacağı kayıplar ekonomik kayıplarla da son bulmaz. Örneğin diğer bölümde göreceğimiz gibi birinin en büyük dışsal iyi kabul edilen dostlarını, ailesini türlü nedenlerle kaybetme olasılığı her daim vardır. Hatta en sevdiği dostları, belli bir zamanda onun dışmanı kesilebilir. İnsan deneyimi bu gerçekliğe hiç de uzak değildir. Dolayısıyla Aristoteles bu tür iyileri talih ile ilişkilendiriyorsa bu onun söz konusu kayıpları, değişimleri göz önüne almasından kaynaklanır. Fakat birinin karakterini, entellektüel doğasını değiştirmesi ve bunlarla ilgili yaşayacağı kayıplar zordur. Aristoteles'in belirttiği gibi, alışkanlık bizim ikinci doğamız gibidir. Bugünün tabiriyle söylersek insanın canı çıksa da huyı öyle kolay çıkmaz.

Belli noktada güncelleyerek yorumladığımız bu ilgi çekici tartışmada dikkat etmemiz gereken temel mesele, erdemli birinin kendini ve dünyayı değiştirmek için talihe açık tüm bu dışsal iyilere (MM 1183b27-35) ihtiyaç duyuyor olmasıdır (NE 1153b16-19). Birinin *eudaimōn* yaşam sürmesi entellektüel ve etik erdemler yanında dışsal iyilere sahip olmasını da gerektirir görünür. Çünkü Aristoteles için *eudaimonia* tam(am) bir şeydir, bir etkinlik engellendiği zaman ise tam olamayacaktır. Özellikle *eudaimōn bir yaşam yolunda* bir insan doğası gereği kendine-yeter değildir. Bu doğasıyla da insan, incelemelerini (*study*) ya da teorik etkinliklerini sürdürebilmek için beslenmeye, barınmaya, sağlığa, iyi doğuma, dostlara, iyi evlada, paraya, onur gibi dışsal iyilere ihtiyaç duyacaktır (Ret. 1360b26-9, NE 1178b33-5). Bir insan ancak bedenın iyilerine, dışsal iyilere, talihe sahip olursa *eudaimōn* yaşam yolunda mümkün mertebe hiç bir

engelle karşılaşmadan ilerleyecektir (NE 1153b16-19).³⁸⁸ Yani *eudaimonianın* tamlığı noktasında iyilerin diğer iyilere eklenmesi önemlidir.

Fakat bu noktada, Aristoteles'in *eudaimōn* yaşam içerisinde talihin gücü altında olan bu iyilere ne ölçüde özsel bir rol yüklediği meselesi de önemlidir. Çünkü, Cooper'ın dikkat çektiği gibi, Aristoteles *eudaimōn* yaşamın aklın ve karakterin iyileri kadar dışsal iyilere de ihtiyaç duyduğunu söylemiş ve bunun üzerine bazıları da *eudaimoniayı* iyi bahtla (*eutukhia*) (NE 1099b7-8, 1153b21-23) tanımlama yoluna gidebilmiştir.³⁸⁹ Oysa *psukhēnin* iyileri talihle kontrol edilmediğinden, hiç kimse talihten dolayı adil ya da itidalli olamaz (Pol. 1323b27-9). Bizleri talihin kucağına bırakmak istemeyen Aristoteles'in doğamıza, ruhumuza dikkat etmesi de biraz buna dayanır. Örneğin “doğa talihe hiçbir yer bırakmaz (*Gökyüzü Üzerine* 290a31), her zaman olası en iyi şeyi yapar” (288a2-3) derken, insanları iyi ve erdemli kılan üç şeyin; doğa, alışkanlık ve akıl (*reason/logos*) olduğunu belirtir. Bizim alışkanlık ve sosyalleşmeyle erdemli olacağımızı, doğanın zaanatten daha tam ve iyi olduğunu kabul eder. Talihin ya da zanaatin kontrolünde olan dışsal iyileri sürekli olarak ruhun iyileri ile karşılaştırır.³⁹⁰ En talihsiz durumda bile erdemli birinin erdemli davranacağını düşünür. Aristoteles' göre “mutlu [*eudaimōn* b.m.] kişi kılıktan kılığa giren, kolay değişen bir kişi de değildir...” (NE 1101a7). Aksi takdirde, talihin cilvelerine göre iyi yaşamın mümkün olup olmadığını söylediğimizde, bu kişiye bukelamun gibi bir mutlu bir mutsuz demek zorunda kalırız. Yani bu kişinin mutluluğunu ya da *eudaimoniasını*, tamamen dış koşulların onu mutlu

³⁸⁸ Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 139, 160-162.

³⁸⁹ Bkz. Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion*, s. 292-296.

³⁹⁰ Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 165. Reeve'in belirttiği gibi Aristoteles de zaanat (*tekhnē*) ile talihin olumsuz etkilerinden mümkün mertebe kurtulacağımıza inanır. Aristoteles'in Agathon'un şu sözünü hatırlatması biraz da bu durumla ilgilidir: “Zaanat talihe düşkündür, talih ise zaanate” (1140a17-20). Reeve'in vurguladığı üzere Aristoteles'in burada dikkat çektiği şey zaanatin, iyi talihi garanti etmesidir. Çünkü Hippokrates ve Platon'da da karşımıza çıktığı gibi hastalar dâhil hiç kimse talihin çıplak yüzüne bakıp durmak istemez, kendilerini zaanatkara teslim etmek isterler (*De Arte* 4). Birisi bilgelik zaanatine sahipse iyi talihe ihtiyacı olmaz (*Euthd.* 280b2-3; *Gorg.* 448c5-7). Elbette zaanatin talihle olan bu olumlu birlikteliği her iyi için geçerli olamayacaktır; örneğin bir ayakkabı yapının iyi bir ayakkabı yapması her ne kadar zaanatin gücü altında yer alsın da çirkin veya güzel doğmak, sağlıklı veya sağlıklı olma konusunda zaanatin yapabileceği şeyler sınırlı kalacaktır. Yine çok güzel olsak da bir hastalık ya da bir kaza güzelliğimizi kaybetmemize neden olabilecektir. Barınma, beslenme sorunları hasta olup güzel şeyler yapmamıza mani olabilecektir. Dolayısıyla zaanatin sınırları, yeni bilginin, bizim yaşamlarımızda rol oynayan talihin gücünü ne ölçüde azaltacağı; aynı zamanda hangi şeylerin tanrının kucağında, nereye kadar daimi bir şekilde kalacağı pek açık değildir (*EE* 1247a3-7). Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 160-164. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 359-360.

edip etmemesine göre değerlendiririz (NE 1100b1-12).³⁹¹ Ancak Aristoteles buna inanmaz, *eudaimōn* olmak istiyorsak erdemli olmamız gerektiğini (NE 1099b25-1100a4) öğütler ve *eudaimoniayı* da talihin kucağına bırakmak istemez.³⁹² Bu noktada Aristoteles'i dinlemek daha aydınlatıcı olacaktır:

Mutluluğu [*eudaimoniayı* b.m.] kimi talihlilikle, kimi ise erdemle aynı yere koyuyor. Bundan da şu sorun ortaya çıkıyor: Mutluluk acaba öğrenilebilir ya da alışılabilir veya başka bir şekilde gerçekleştirilebilir bir şey midir? Yoksa bir tanrı vergisi olarak mı ya da bir rastlantı sonucu mu gelir? Tanrıların insanlara verdiği başka bir armağan eğer varsa, mutluluğun da tanrıların vergisi olması akla yatkın, özellikle de insansal şeylerin en iyisi olduğuna göre... nitekim mutluluk tanrı vergisi olmayıp da erdemle ya da belirli bir öğretim ya da eğitimle gelse bile, en tanrısal şeylerden görünüyor, tanrısal bir şey ve kutlu. Herkeste olabilecek bir şey de olsa gerek; çünkü erdemce sakat olmayan herkes belirli bir öğretim veya çabayla ona sahip olabilir. Rastlantıyla değil, bu şekilde mutlu olmak daha iyi ise, bunun böyle olması akla yatkın; tabii ki eğer doğal olarak olanlar olabilecek en iyi şekilde olmuşlarsa... En büyük ve en güzel şeyi rastlantıya bırakmak pek yanlış olurdu (NE 1099b7-27).³⁹³

Gelgelelim Aristoteles bu sözlerinin hemen devamında, ruha ait iyiler ile dışsal iyiler üzerine olan açıklamalarımızı da toparlayacak şekilde, Priamos ile ilgili olarak şunları da söyler:

... mutluluğun, ruhun erdeme uygun bir tür etkinliği olduğunu söyledik. Öteki iyilere [sağlık gibi bedensel iyiler ve zenginlik, dostluk gibi dışsal iyiler kastediliyor b.m.] gelince: Bir kısmının bulunması zorunludur; bir kısmı ise mutluluğa katkıda bulunur ve araç olarak yararlı olur. Bunlar başta söylediklerimize de uygun olsa gerek: Siyasetin amacının en iyi olduğunu kabul etmiştik; siyaset ise yurttaşları nitelikli ve iyi insan kılmaya, insanların iyi eylemde bulunmasına çaba gösterir... Dedğimiz gibi [bir insana mutlu diyebilmek için] hem erdemın tamı hem de yaşamın tamı gerekli. Nitekim yaşamda pek çok değişiklik oluyor, talihin her türlü cilveleriyle karşılaşılıyor ve olabiliyor ki, en parlak durumda olan kişi bile yaşlılığında büyük bir felakete uğruyor – Troia efsanelerinde Priamos³⁹⁴ için anlatıldığı gibi; böylesi bir talihsizlikle karşılaşmış ve acınacak şekilde ölmüş birini hiç kimse mutlu saymaz (NE 1099b25-1100a10).³⁹⁵

Görüleceği gibi, Aristoteles *eudaimoniayı* talihin cilvelerine bırakmak istemese bile kimi talihe dayalı durumlar altında bir kişiyi *eudaimōn* olarak nitelendiremeyeceğimizi de açıkça kabul eder.

³⁹¹ Aristoteles (1998), *Nikomokhas'a Etik*.

³⁹² Bkz. Irwin, T.H. (1998), "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", *Aristotle's Ethics: Critical Essays* (ed. by N. Sherman), NY: Rowman & Littlefield Publishers, s. 1-2.

³⁹³ Aristoteles (1998), *Nikomokhas'a Etik*.

³⁹⁴ Priamos: Troia kralı: Oğullarının ölümünü, kızlarının, gelinlerinin esir olarak götürülüşünü görmüş (çevirenin notu). Aristoteles (1998), *Nikomokhas'a Etik*.

³⁹⁵ Aristoteles (1998), *Nikomokhas'a Etik*.

Şimdi Nussbaum, Aristoteles'in talih ile ilgili pozisyonunu anlayabilmemiz için talih ve iyi yaşam ilişkisine dair radikal diye nitelendirebileceğimiz iki rakip/hasım (*opponents*) iddiayı ve Aristoteles'in onlara yönelik kritiklerini ele almamız gerektiğini düşünür. Bu yolda Aristoteles'in *eudaimōn* yaşam içerisinde talihe veya bahta ne denli yer verdiğini görebileceğimizi belirtir. Nussbaum'un bu noktada ilk dikkatimizi çektiği husus ise Euripides gibi kimi şairlerde karşımıza çıkan³⁹⁶ ve kendisinin "talih teorisyeni" ("*luck theorist*") dediği rakip açıklamalardan ilkinin, şunu iddia ediyor olmasıdır: İyi yaşam, talihe sahip bir yaşamla aynıdır (NE 1099b7-8). Nussbaum'a göre talihe dair bu kabulle hareket edenler, kararlı bir şekilde iyi yaşamın bizzat tanrıların bir hediyesi olduğunu ileri sürmekte, iyi yaşamı ve sabit bir karakterin iyiliğini gayret ve öğrenme ile ilişkilendirmemekte, buna hiçbir zaman ihtiyaç duymamaktadırlar (NE 1099b9 vd.). Onlar için talih tek karar verici faktördür. Bu nedenle "*eudaimoniayı* adının önerdiği şekilde sadece iyi bir *daimona* ya da dışsal (*external*) koruyucu bir cana/tine (*spirit*)" karşılık gelecek biçimde ele almakta, sadece en büyük ve en iyi talihe dayalı durumlara dikkat etmektedirler (NE 1099b24).³⁹⁷

Öte yandan Nussbaum'un "iyi-koşul teorisyeni" ("*good-condition theorist*") dediği Platonist çizgide hareket eden diğer bir rakip yaklaşım, görünenleri görmezlikten gelme pahasına, talihin ve kontrol edilemeyen şeylerin iyi yaşam üzerinde hiçbir etkisi olamayacağını, iyi yaşamı ne zenginleştirip ne de yoksullaştırabileceğini, iyi yaşamın salt failin sıkı idrakiyle ilgili olduğunu savunmaktadır.³⁹⁸ İyi yaşam içerisinde talihe hiçbir rol yüklememekte, maksimum sabitliğe değer atfetmekte, örneğin bu karakterde gördükleri erdemli bir durumun veya koşulun *eudaimonia* için yeterli olacağını benimsemektedirler. Bu kişilere göre bir insanın köle olması, hapisanede bulunması hatta işkence görmesi erdemli etkinliği engellemeyecektir. Dolayısıyla erdemli olmak, etkinliği engellensin ya da engellenmesin iyi ve övgüye değer bir yaşam sürmek anlamına gelmektedir. Yani bu

³⁹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 494, 6. dipnot.

³⁹⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 319, 322.

³⁹⁸ Nussbaum Aristoteles tarafından, bu rakip iddiaların kimin olduğunun açıkça belirtilmediğini söyler, sadece Platon olmayıp Platoncu bir güzergâhı izleyenleri de düşünmüş olacağını belirterek genel bir ifade ile "Platonistler" der. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 319-322, 494, 4. ve 5. dipnot. Ayrıca bu konuda bkz. White, N. P. (1988), "Rational Self-sufficiency and Greek Ethics: Review of *Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* by Martha C. Nussbaum", *Ethics*, Vol. 99, No. 1, s. 144-146.

görüşü savunanlar için etkinliğin (*energeia*) illaki iyi yaşamın bir parçası olması gerekmez, salt erdemli koşul, durum ya da hal erdemli olmak için yeterlidir.³⁹⁹

Nussbaum'a göre bu rakip iddialar arasında Aristoteles'in stratejisi, onlarla hem hasım/rakip hem hısım/akraba olacak türdedir, yani onlara belli bakımlardan hak vererek görüşlerini paylaşıırken, belli bakımlardan ise onlardan ayrılır. Çünkü Aristoteles için bu iki farklı açıklama her ne kadar aşırılıklara sahip olsalar da görünenlerin kimi özgün noktalarını taşırlar. Kendisinin de belirttiği gibi;

Bu şeylerden bazıları uzun bir periyod boyunca birçok insan tarafından, diğerleri ise birkaç ayırt edici insan tarafından dile getirildi; onların hiç birinin hedefi bütünüyle ıskalamış olmadığını varsaymak makuldür, her biri bir şeye hatta birçok doğru şeye sahiptir (*NE* 1098b28-30).⁴⁰⁰

Dolayısıyla Aristoteles, talih karşısında farklı iddiaları dile getiren bu açıklamalarda bir hakikat yönünün olduğunu düşünür ve bu açıklamaların görünenlere uyan yönlerini korumaya çalışır. Zaten ona göre bu açıklamaları dile getirenlerin kusurları da gündelik insan inancının belli derin bir yönünü reddetme aşırılığı göstermelerinde, radikal tavır almalarında yatar.⁴⁰¹ Örneğin talih teorisyenleri, gündelik yaşamda inandığımız ve önemli bir biçimde kabul gören bir değere, insan gayretine yeterince dikkat etmezler. Oysa Nussbaum'un vurguladığı gibi, Aristoteles'e göre "bir insan için yaşam ancak iradî bir eylem olarak yaşanacaksa yaşanmaya değerdir; basitçe bir çocuğun düşük seviyeli iradî eylemi olarak değil." (*EE* 1215b22-4).⁴⁰² İradî bir eylem yerine talihe dayanan bir

³⁹⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 319.

⁴⁰⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 319. Pasajın İngilizcesi: Some of these things have been said by many people over a long period of time, others by a few distinguished people; it is reasonable to suppose that none of them has missed the target totally, but each has gotten something or even a lot of things right.

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Bunlardan bazısını insanların çoğu ve eskiler söylüyor, bazısını ise sayılı birkaç ünlü kişi; hepsinin tümüyle yanılmış olması akla yatmıyor, bir noktada, hatta çoğunda haklı olsalar gerek

⁴⁰¹ Yani Nussbaum için bu rakip iddiayı savunanlar, özellikle talih teorisyenleri, görünenleri, insanın ortak deneyimlerini görmezlikten gelmiştir. Ve Aristoteles akl-ı selim olmaktan uzak bir şekilde açıklamalar yapan bu rakip iddiaları ayrıntılı bir inceleme ve süzgeçten geçirerek reddetmemiş, kendisiyle yaşamak istediğimiz, bulmayı umduğumuz şey üzerine düşünüp taşınarak, alternatifler arasında pratik bilgelik ile bu tespiti yapmıştır. Aristoteles nasıl Çelişmezlik İlkesine dair belli bir sınırdan durduysa ve gündelik inançlarımızda derinlemesine bulunan bu ilkeye yönelik çok şey söylemenin pek de gerekli olmadığını düşündüyse, talih görüşünü sahiplenene karşı da ayrıntılı açıklamalar vermemiştir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 318-320. Ayrıca bkz. Irwin, T. H. (1998), "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", s. 1.

⁴⁰² Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 321, Pasajın İngilizcesi: Life is made worth living for a human being only by voluntary action; and not simply the low-level voluntary action of a child.

eylem, bizim için yaşamı yaşanmaya değer kılacak hiçbir ölçüt vermeyecek, yaşamı yaşamamayı tercih edeceğimiz bir neden sunmayacaktır. Yaşam için bir standart verememeleri bir yana, varolma arzumuz gibi çok derin ve güçlü nedenlerle çatışmaya girerek yaşamımızı değerli bir şekilde yargılayabileceğimiz imkanı elimizden alacaktır.⁴⁰³

Gelgelelim Nussbaum'un belirttiği üzere, Aristoteles yaşamda talihe bu denli eşsiz rol verenleri eleştirse de talihin iyi yaşam üzerinde bir gücünün olabileceğini ihmal etmemiş, iyi yaşamın talih, katastrofi ve birçok ani değişimlerle yaralanabileceğini, alt üst olabileceğini belirtmiştir (NE 1100a5-6). Talihe yüklediği bu rol ile, talihin gücünü reddetmemesiyle Aristoteles, Platonist bir güzergahta ilerleyen iyi durum/hal/koşul teorisyenlerini de kritik etmektedir. Çünkü iyi durum teorisyenleri, iyi yaşamın talih karşısında hiçbir şekilde savunmasız olmadığını kabul etmekte, *eudaimoniayı* savunmasız kılmamak için yaşamın sabitliğine, kalıcılığına önem vermekte (NE 1100b2-3), iyi yaşamın kolayca birinin elinden alınamayacağını iddia etmektedir (NE 1095b25-26). Bu çizgide hareket edenler *eudaimoniayı* basitçe iyi bir etik hal ya da koşul ile bir tutarak, en korkunç koşullarda bile *eudamonianın* savunmasız olmayacağını belirtmektedirler.⁴⁰⁴

Oysa Aristoteles açısından iyi haller (*good states*) *eudaimonia* için yeterli değildir. *Eudaimōn* olmamız, halden çıkarak etkinliklerimizi gerçekleştirmemize, *energeia* olmamıza bağlıdır. Yani erdemli bir halde bir adamın davranışıyla da erdemini gerçekleştirmesi gerekir, yine bir koşucunun salt koşma yeteneği ile durup kalmaması, hünerini göreceğimiz şekilde yarışa girip meziyetlerini gerçekleştirmesi gerekir. Çünkü Aristoteles'e göre salt iyi bir karaktere sahip olup da hiçbir etkinlikte bulunmayan yetişkin biri, yaşamı boyunca uyuyan biri gibi olacak, hiçbir zaman etkinlikte bulunmayan felçli biri gibi yaşamış olacaktır.⁴⁰⁵ Ancak Aristoteles için şu açıktır: Pratiklerimiz ve inançlarımız ile bağdaşmayan, bitkisel denebilecek, bir fetüsün yaşamına

⁴⁰³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 319.

⁴⁰⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 321-322.

⁴⁰⁵ Böyle biri için kaçınılmaz olarak sormamız gereken soru onun iyi bir yaşam sürüp sürmediği, böylesi bir yaşam sürmesinin övülüp övülemeyeceği, bu yaşamı sürmenin birinin iyi ve kötü sayılıp sayılmaması için yeterli olup olmayacağıdır? Nussbaum'a göre iyi koşul/hal/durum teorisyenleri için bu sorulara verilecek cevaplar olumlu olacaktır, onlar iyi bir ahlaki karakter durumunda olmanın *eudaimonia* için yeterli olacağını söyleyecektir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 322-323.

benzeyen böyle bir yaşam hiç birimizin isteyeceği bir yaşam değildir (EE 1216a3-5, 1216a6-8, NE 117634-5). Ayrıca şu da unutulmamalıdır ki böyle bir bitkisel yaşamı etik olarak övmemiz ve takdir etmemiz de imkansızdır (NE 1098b33-39a2). Aristoteles’in harika bir şekilde belirttiği gibi, “uykuda, iyi ve kötü hiçbir biçimde ayrı değildir... çünkü uyku, kendisi aracılığıyla iyi veya alçaklık olarak söz edilecek şeyle ilgili olan ruhun bileşeninin atıllığıdır.” (NE 1102b5-8).⁴⁰⁶ Aristoteles benzer bir iddiayı bir atletle ilgili olarak da dile getirecektir: “Bir atleti en güçlü, sağlam kaslara sahip olduğu için değil, bir müsabakada yarıştığı için alkışlarız (NE 1099a3-7).” Yani Aristoteles için bizler, etkinliklerimizin nedeni olarak belli bir karaktere sahip olsak dahi övgüyü veya yergiyi *heksis* ile değil etkinliklerimiz ile alırız. Hatta Nussbaum’un belirttiği gibi, etkinliklerde bulunmayan bir kişinin erdemli olup olmadığını söylememiz de doğru ve tutarlı olmayacaktır.⁴⁰⁷

Şimdi Nussbaum, *eudaimonianın* bir *heksis*, bir hal ya da durum olamayacağına (NE X. Kitap, 1176a33-5) dair Aristoteles’in açıklamalarında, erdemli bir karakteri, iyi bir atletin durumunu etkinliğin bir hazırlığı olarak düşünmemizi ister. Yukarıdaki alıntılarda görüleceği gibi, bir atlet ancak etkinlikle, hazırlık aşamasından çıkıp bir sonraki aşamaya geçmekle iyi bir atlet olarak serpilip büyüyecek, yani kendini gerçekleştirebilecektir. Dolayısıyla kişinin kendini gerçekleştireceği böyle bir yolda engellerle karşılaşması, acınası bir durumdan başka hiç bir anlam taşımayacaktır. Çünkü

kişiyi söz konusu karakter durumunun doğal ifadesinden yoksun bırakmak, bir kişinin yaşamının niteliğinde büyük bir farka yol açar. Durumları meyvesiz ya da anlamsız kılar, kesip atar. Bu nedenle nasıl ki iyi bir durumda olup koşması engellenen bir koşucuyu övmeyip ona acıyorsak engel durumlar içerisinde olan erdemli insana da acırız. Etkinlik, *energeia* iyi durumun gizli ya da salt potansiyaliteden açığa çıkması; iyi durumun yeşerip serpilmesi veya çiçeklenmesidir. Bu olmaksızın iyi durum ciddi bir şekilde tam olmayacaktır. Tıpkı her zaman kuliste bekleyen ve hiçbir zaman sahnede bir şans bulamayan bir aktör gibi işini yapamayacak ve sonuç itibarıyla salt gölgeler içerisinde kalacaktır.⁴⁰⁸

⁴⁰⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 324. Pasajın İngilizcesi: The good and the bad are not at all distinct in sleep... for sleep is the idleness of that element of the soul in virtue of which it is said to be fine or base (NE 1102b5-8).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: İyi ile kötü insan uykuda pek az belli olur... çünkü uyku, ruhun erdemli ya da fena denilmesini sağlayan etkinliğine ara vermesidir (NE 1102b5-8).

⁴⁰⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 325.

⁴⁰⁸ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 324.

Nussbaum’a göre Aristoteles, talihin *eudaimōn* yaşam sürmeyi, *energeia*yı engelleyebileceğini kabul etmesi neticesinde, talihin sızacağı bir boşluğa yer açmış, iyi olmak (*being good*) ile iyi yaşamak (*living well*) arasında bir boşluk baş göstermiştir. Birinin bu boşlukta, yani erdemli olma ile erdemini gerçekleştirme boşluğu içerisinde erdemlerini etkin kılması da belli dışsal koşullara, örneğin bedensel ve sosyal kaynaklara ihtiyaç duymasını beraberinde getirir. Çünkü işkence çarkında birinin adil, cömert, ölçülü davranması, dostlarına yardım eli uzatması kesinlikle söz konusu olmayacaktır.⁴⁰⁹ Oysa Aristoteles’e göre,

Hiçbir etkinlik (*activity/energeia*) eğer engelleniyorsa tam değildir; fakat *eudaimonia* tam bir şeydir. Dolayısıyla *eudaimōn* kişi ilaveten bedenini iyilerine ve dışsal iyilere ve talihin iyilerine ihtiyaç duyar, böylece onun etkinlikleri engellenmesin. Çarkta işkence edilen veya bahtın büyük ani değişiklikleriyle karşı karşıya gelen birinin iyi olduğu müddetçe *eudaimōn* olduğunu iddia eden kişiler herhangi bir şey söylememektedir – bu onların niyetleri olsun ya da olmasın (*NE 1153b16-21*).⁴¹⁰

Demek ki iyi durum teorisyenlerinin en büyük yanılgıları *eudaimoniayı* etkinlikten muaf biçimde ele almalarıdır. Zaten *eudaimoniayı* böyle ele aldıkları için de talihi bir sorun olmaktan çıkarmışlardır.

III.4.2. Priamos ve Talihin Gücü

Bu noktada Nussbaum şunu bilmek ister: Aristoteles etkinliklerin savunmasızlığından bahsederken acaba her etkinliğin mi yoksa bazı etkinliklerin mi savunmasız olduğunu söylemektedir? Nussbaum’a göre Aristoteles bu konuda açık ve kesin bir kriter ortaya koymamış olsa da *Metafizik*’in IX. Kitabı bize bir çıkış yolu verebilir. Çünkü Aristoteles bu kitabında *energeia* ve *kinesis* tartışması ile hangi

⁴⁰⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 325-326.

⁴¹⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 325. Pasajın İngilizcesi: No activity (*energeia*) is complete if it is impeded; but *eudaimonia* is something complete. So the *eudaimōn* person needs the goods of the body and external goods and goods of luck, in addition, so that his activities should not be impeded. Those who claim that the person who is being tortured on the wheel, or the person who has encountered great reversals of fortune, is *eudaimōn*, so long as he is good, are not saying anything - whether that is their intention or not.

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Nitekim engellenmiş hiçbir etkinlik tam değildir, oysa mutluluk tam/mükemmel şeylerden. Bunun için mutlu kişi bunlarda engellenmemek amacıyla, bedendeki iyilere, dışa ait ve talihe ait iyilere gereksinim duyar. Kişi iyi olduğu sürece, o tekerlek altına girse bile, en büyük talihsizliklere düşse bile mutludur, diyenler ya isteyerek ya da istemeden anlamsız bir şey söylüyor.

etkinliklerin diğlerinden daha kırılgan olabileceğini söyleyebilmemize izin verir. Bu tartışmaya dair Nussbaum'un ilk dikkatimizi çektiği husus, geniş *energeiai* sınıfının *kineseis* (motion/hareket) sınıfı ve dar (*narrow*) *energeiai* sınıfı olarak ikiye ayrılmış olmasıdır. Aristoteles dar *energeiai*'ı her bir anda tam bir etkinlik, *kinesis* anlamında *energeiai*'ı ise zaman içerisinde dışsal bir tamamlanmaya doğru ilerleyen bir etkinlik olarak ele alır. Aristoteles'in örneği ile daha açarsak; görüyorum dediğimde (*I'm seeing*) aslında her zaman görmekte olduğumu (*I have seen*) söylemiş olurum. Yani bir E durumunda olmam, görme vasfına tam olarak sahip olduğum anlamına gelir ve bu durum ilk anlamıyla, dar *energeiai* sınıfına ait bir etkinliktir. Bir binayı inşa ediyor olmam ise *kinesis* sınıfındaki bir *energeiai* ile ilgilidir. Çünkü bu durumda bir bina inşa ediyor iken aynı zamanda bir bina inşa etmiş olduğumu söyleyemem, bunu ancak binayı inşa ettikten sonra belirtebilirim. Diğer bir deyişle *kinesis* düzleminde bir *energeia*, dar sınıftan bir *energeia* gibi kendinde tam bir forma sahip şekilde karşımıza çıkmaz. İşte Nussbaum'a göre daha savunmasız türdeki etkinlikler de bu tür *kinesis* sınıfından etkinliklerdir.⁴¹¹

Şimdi Nussbaum'un bu açıklamaları ile birlikte şunu merak edebiliriz: *Kinesis* düzeydeki etkinliklerimizin daha savunmasız olması *energeia* düzeydeki etkinliklerin savunmasız olmadığı anlamına gelebilir mi? İyi durum teorisyenlerinin kast etmiş olduğu etkinlikler yoksa bu tür etkinlikler midir? Nussbaum'un bu soruya cevabı, dar *energeianın* *kinesis* düzeyinde *energeia* gibi olmasa da yine de savunmasız olacaktır. Çünkü ona göre bir görme o anda tam olsa bile şu gerçeği ortadan kaldırmayacaktır: Kimilerimiz diğerlerinden daha iyi görüyor olabiliriz veya dışsal engeller nedeniyle bir görme kötü olabilir. Hatta bazı dışsal zorunlu koşullar olmadığı zaman, örneğin karanlık bir ortamda bir ışık bulunmadığı takdirde ya da eğer bir kişi kör ise *energeianın* başlaması mümkün bile olamayacaktır. Bu nedenle Nussbaum, her ne kadar etkinlikler arasında böyle bir ikili ayrıma değinse de hem geniş hem de dar sınıftan *energeiai*'ın kimi dışsal engellerle karşılaşabileceğini, talihin her durumda *energeiai*'ı engelleyebilecek bir gücünün olabileceğini belirtir.⁴¹²

Nussbaum'a göre Priamos'un başına gelenler de talihin *energeia* üzerindeki gücünü görmemizi sağlar, kişinin *energeia* olmaktan ne denli uzaklaşacağını açık kılar. Çünkü

⁴¹¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 326.

⁴¹² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 327.

sağlam ve faziletli bir karaktere sahip olan Priamos, savaştan kaynaklanan kayıplarla yani ailesini, evlatlarını, dostlarını, statüsünü, varlığını ve özgürlüğünü yitirmekle birlikte iyi eylemde bulunma kapasitelerini, her türlü hoşnutluk hissini de kaybetmiştir. Kayıpları ve yitirdikleri ile Priamos eylemlerini gerçekleştiremez olmuş, *eudaimōn* yaşamı son bulmuştur (NE 1099a33-b6). Aristoteles'in belirttiği gibi Priamos hiç kimsenin onunla ilgili olarak *eudaimōn* bir yaşam sürdüğünü iddia edemeyeceği bir durumdadır.

Çünkü birçok ani değişiklik ve talihin her türü yaşam gidişatında meydana gelir; ve özellikle geç yaşında büyük musibetlerle tesadüfen rast gelen kişi için, Truva Savaşındaki Priamos hakkında anlatılan hikayeler gibi, mümkündür. Fakat bir kişi sefil bir durumda böylesi aksiliklere ve sonuçlara sahip olduğunda hiç kimse onun iyi yaşadığını (*oudeis eudaimonizei*) söylemez (NE 1100a5-10).⁴¹³

Nussbaum'a göre Priamos'un başına gelenler açıkça şunu ifşa eder: Kimi talihe dayalı durumlar, örneğin dostlarımızın ani kaybı, sayısız kronik hastalık, aşırı yoksulluk, sosyal politikada dezavantajlı olmak *eudaimōn* bir yaşam sürmemizi etkileyebilecektir.⁴¹⁴ Aslında gündelik yaşamlarımızda hepimiz talihin bu türdeki gücüne tanık olabiliriz. Mesela büyük bir miras cömert davranmamıza sebep olabileceği gibi başımıza gelecek ciddi bir hastalık ya da sevilen birinin ani ölümü, her alanda iyi eylemlerde bulunmamızı engelleyebilecektir.

Gelgelelim Nussbaum için *eudaimōn* yaşamda bu denli belirleyici olan olaylar, gündelik yaşamlarımızda sıklıkla karşılaşılabileceğimiz talihe dayalı durumlar, her nedense modern moral felsefe içerisinde yeterince kendine yer bulamamış, örneğin Priamos'un durumu modern felsefe içerisinde değerlendirilmemiştir. Nussbaum özellikle Platon ve Kant gibi kimi filozofların bu durumdan mesul olduğunu düşünür. Çünkü ona göre bu filozoflar, moral değeri salt etik övgü ve yergi ile değerlendirmiş, moral değer in dışsal koşullardan, talihe dayalı durumlardan etkilenebileceğini kesinlikle göz önüne almamışlardır. Örneğin Kant kendi etik teorisini bizzat bu farkındalıkla şekillendirmiş, dışsal koşullar karşısında moral iyiliği güvence altına almaya çalışacak bir şekilde *mutluluk (happiness)* ve hakiki moral değer arasında bir ayrıma gitmiş ve şunu iddia

⁴¹³ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 328. Pasajın İngilizcesi: For many reversals and all sorts of luck come about in the course of a life; and it is possible for the person who was most especially going well to encounter great calamities in old age, as in the stories told about Priam in the Trojan war. But when a person has such misfortunes and ends in a wretched condition, nobody says that he is living well (*oudeis eudaimonizei*).

⁴¹⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 325-328.

etmiştir: Mutluluk bahttan ötürü azalsa ya da artsa bile hakiki moral değerlerde böyle bir şey mümkün değildir.

Nussbaum’a göre bu Kantçı görüş, bizim üzerimizde muazzam bir biçimde etkisini göstermiş, Ross ve H. H. Joachim gibi kimi isimleri de ağına almıştır. Örneğin bu isimler Aristoteles’i moral olarak saygı duyulabilir gösterme endişesi içinde hareket ederek, Aristoteles’in Priamos ile ilgili şu pasajının tuhaf bir okumasını yapmışlardır: “Eğer şeyler böyleyse, *eudaimōn* insan hiçbir zaman kötücül olmayacaktır, ne de Priamos’un talihi ile rast gelirse *makarios* olacaktır.” (NE 1100a6-7).⁴¹⁵ Ross ve Joachim bu pasaja dayanarak kısaca şunu iddia etmişler: Aristoteles bu gibi pasajlarda *eudaimonia* ile *makariotēs* arasında, yani iyi yaşam ile kutlu ya da mutlu olmak arasında bir ayrım yapmış, *eudaimonianın* erdemle ile ilgili olan etkinliklerden oluştuğunu, *makariotēs*in ise *eudaimonianın* etkinliği yanında bahtın nimetlerine yönelik etkinlikleri de kapsadığını belirtmiştir. Dolayısıyla Ross ve Joachim, Kantçı etik etki ile talihin hiçbir zaman *eudaimoniayı* etkilemeyeceğini, onda bir düşüşe neden olmayıp sadece iyi etkinliğiyle ilgili memnuniyeti (*enjoyment*) azaltacağını söylemişlerdir. Bu filozoflar, Priamos’un kayıpları nedeniyle *makariotēs*inde bir düşüş yaşasa da *eudaimonia* ile ilgili olarak yine de övülüp yerilebileceğini belirtmişlerdir.

Nussbaum ise Aristoteles’i bu şekilde bir Kantçı bir gözle okumanın pek de güven verici olmadığını düşünür. Çünkü Aristoteles NE, EE, MM’nin birçok yerinde *eudaimonia* ile *makariotēs* arasında dikkate değer bir ayrım yapmamış, “belli” talihe dayalı durumlar nedeniyle her ikisinin de zarar görebileceğini, alt üst olabileceğini belirtmiştir.⁴¹⁶ Nussbaum’a göre Aristoteles’in şu pasajı, *eudaimonia* ve *makariotēs* arasında bir ayrım olmadığını kuşku götürmez bir şekilde bize verir:

Eudaimonianın philoiye ihtiyaç duyup duymadığı konusunda bir tartışma var. Çünkü onlar makarioi ve kendine-yeter insanın hiçbir philoiye ihtiyacı olmadığını söylüyor; bunun nedeni hâlihazırda onların tüm iyi şeylere sahip olmasıdır... Ancak tüm iyi şeyleri eudaimoniaya bırakıp ve philoiyi, ki dışsal iyilerin en büyüğü görünen, dışarıda bırakmak tuhaf görünüyor... Makariosu yalnız kılmanın tuhaf olduğu da açıktır: Çünkü hiç kimse dünyada tüm iyi şeylere tamamen kendi başına sahip olmayı seçmezdi. Zaten insan politik bir yaratıktır ve doğal

⁴¹⁵ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 329-330. Pasajın İngilizcesi: If things are so, the *eudaimōn* person will never become wretched; nor, however, will he be *makarios*, if he encounters the luck of Priam (NE 1100a6-7).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Troia efsanelerinde Priamos için anlatıldığı gibi; böylesi bir talihsizlikle karşılaşmış ve acınacak şekilde ölmüş birini hiç kimse mutlu saymaz (NE 1100a6-7).

⁴¹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 329-330

olarak birlikte yaşamaya eğilim duyar. Bu *eudaimōn* için de doğrudur... Dolayısıyla *eudaimōn* da *philoie* ihtiyaç duyar (NE 1169b3-10, 16-19).⁴¹⁷

Nussbaum açısından Aristoteles birçok yerde *eudaimonianın* dışsal iyileri gerektirdiğini, büyük talihsizlikler, bahtsızlıklar yaşayan birinin *eudaimōn* bir yaşam süremeyeceğini belirtir. Örneğin NE’de Priamos ile ilgili olarak bize şunu söyler:

Bu gibi [Priamos durumundaki gibi, b.m.] talihe sahip, berbat bir durumda ölen birine gelince hiç kimse onun iyi yaşıyor olduğunu (hiç kimse *eudaimonize* olduğunu) söylemeyecektir (1109a9-10).⁴¹⁸

MM 2.8’de ise şunu dile getirir:

Çoğu insan *eudaimōn* yaşamın baht yaşamı olduğunu ya da iyi bir baht olmaksızın olmayacağını varsayıyor, hiç kuşkusuz doğru bir şekilde. Çünkü talihin kontrolünde olmayan dışsal iyiler olmaksızın *eudaimōn* olmak mümkün değildir (1206b30-35).⁴¹⁹

EE 8.2.’de ise kapsamlı bir şekilde pratik bilgeliği tartıştıktan sonra şunu söyler:

Pratik bilgelik fazilete göre (*eupragian kat’aretēn*, *eudaimonia*’nın eş kullanımı) iyi eylemde bulunmayı sağlayan tek şey değildir; iyi bahtın da tıpkı bilgi gibi iyi etkinliğin bir nedeni olduğuna işaret ederiz, bahtın da iyiyi gerçekleştirdiğini (*eu prattein*) söyleriz (EE 1246b37-47a2).⁴²⁰

⁴¹⁷ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 331. Pasajın İngilizcesi: There is a debate as to whether the *eudaimōn* needs *philoie* or not. For they say that *makarioi* and self-sufficient people have no need of *philoie*, since they have all good things already... But it seems peculiar to give all good things to the *eudaimōn* and to leave out *philoie*, which seem to be the greatest of the external goods... And surely it is peculiar to make the *makarios* a solitary: for nobody would choose to have all the good things in the world all by himself. For the human being is a political creature and naturally disposed to living-with. And this is true of the *eudaimōn* as well... Therefore the *eudaimōn* needs *philoie*.

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Mutlu kişi ile ilgili olarak, dostlara gereksinimi var mı, yok mu diye tartışılır. Nitekim kutlu, kendine yeter kişilerin hiç de dostlara gereksinimi olmadığını söylerler, çünkü iyi şeyler onlarda bulunuyor, kendilerine yeter olduklarından hiçbir şeye gereksinim duymuyorlar... Ne ki, bütün iyileri mutlu kişiye ayırmak, sonra da dostları bunun dışında tutmak garip görünüyor: Oysa dışa ait iyilerin en büyüğü dostlar olsa gerek... Belki de ‘tek kişiyi’ mutlu saymak anlamsız; nitekim hiç kimse bütün iyilere sahip olmayı tek başına kendisi için tercih etmese gerek, çünkü insan toplumsal, doğa gereği birlikte yaşamaya yatkın. Bu mutlu kişi için de öyle... Demek ki, mutlu kişiye dostlar gerekiyor.

⁴¹⁸ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 332. Pasajın İngilizcesi: As for someone who has luck like that nad dies in a wretched condition, nobody says that he is living well (nobody *eudaimonize*) him).

⁴¹⁹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 332. Pasajın İngilizcesi: Most people suppose that the *eudai eudaimōn* life is the fortunate life, or not without good fortune; and no doubt correctly. For without the external goods, which are in the control of luck, it is not possible to be *eudaimōn*).

⁴²⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 330. Pasajın İngilizcesi: Practical wisdom is not the only thing that makes acting well according to excellence (*eupragian kat’aretēn*, *the definiens of eudaimonia*), but we say that the fortunate, too, do well (*eu prattein*), implying that good fortune is a cause of good activity just as knowledge is (EE 1246b37-47a2).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Madem yalnızca akıllı başındalık ile erdem iyi durumu sağlamıyor, sanki talih de iyi durumu sağlıyormuş ve bilgiyle aynı şeyi yapıyormuş gibi, talihli insanların da iyi durumda olduğunu söylüyoruz...(EE 1246b37-47a2).

Evet Nussbaum’a göre Aristoteles, yukarıdaki pasajlarda da görüleceği gibi dışsal iyilerin *eudaimōn* yaşam için gerekli olduğunu ve talihe dayalı durumların bizim *eudaimoniamızı*, *makariotēsimizi* etkileyebileceğini belirtir.⁴²¹

Ancak Nussbaum’un açıkça belirttiği üzere, Priamos tarzında ender durumlar dışında karşılaşılan kimi talihsizlikler, karakter ve entellektüel etkinliklere dayanan *eudaimōn* yaşam üzerinde “kararlı bir değişim”e (*decisive change of life/rhope tes zoes*, 1100b22-5) yol açmayacak, *eudaimoniayı* savunmasız bırakmayacaktır. İyi bir karaktere, pratik bilgelige sahip biri yine de soylu davranabilecek yollar bularak bu tür yıkımların üstesinden gelmeye çalışılacaktır. Nussbaum’un benzetmesi ile söylersek, bir ayakkabıcının mevcut malzeme ile en iyi ayakkabıyı yapmak için gayret göstermesi gibi Aristotelesçi pratik bilge biri de dünyanın her türlü olumsuzlukları karşısında esnek davranmayı bilerek, dünyanın kendine vereceği zararlarla başa çıkmaya çalışacaktır.⁴²² Gerçekten de Aristoteles *eudaimōn* birinin bu tarzda davranacağından kuşku duymayacak şekilde şunları söyler:

Eudaimōn kişi sebatsız ve kolaylıkla değişen kişi değildir. Çünkü o kolayca *eudaimoniasından* atılamayacaktır, yolu üzerinde vuku bulan herhangi bir bahtsızlık değil ancak büyük ve sayısız bahtsızlıkla bu olabilir; ve bunlardan dolayı da o, kısa bir süre içinde yeniden *eudaimōn* olmayacaktır ancak uzun ve tam bir zamanda, şayet bu zaman içerisinde büyük ve güzel şeyleri ele geçirirse (*NE* 1101a8-14).⁴²³

Başka bir pasajda da benzer argümanları dile getirir;

Eğer etkinlikler yaşamdaki başlıca şeyse, söylediğimiz gibi, *makarios* olan hiç kimse alçak bir biçimde kötü (*athlios/wretched*) hale asla gelmeyecektir. Çünkü asla nefret dolu ve alçak eylemlerle meşgul olmayacak. Gerçekten iyi ve makul kişinin talihine ağırbaşlılıkla katlanacağını ve her zaman verili koşullar içinde olası en iyi şeyi yapacağını düşünürüz, tıpkı iyi bir generalin sahip olduğu orduyu en cengaver kılacağı ve iyi ayakkabı yapanın ona verilen hayvan postundan yapabildiği en iyi ayakkabıyı yapması gibi – ve tüm zanaatkarlar için buna benzer. O halde eğer bu doğruysa *eudaimōn* kişi asla alçakça sefil hale gelmek istemez; buna rağmen yine de *makarios* olmayacaktır, eğer Priamos’un talihiyle karşı karşıya

⁴²¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 329-332.

⁴²² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 332-333.

⁴²³ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 332-333. Pasajın İngilizcesi: The *eudaimōn* person is not variable and easily changed. For he will not be easily dislodged from his *eudaimonia*, nor by just any misfortune that happens his way, but only by big and numerous misfortunes; and out of these he will not become *eudaimōn* again in a short time, but, if ever, in a long and complete time, if, in that time, he gets hold of big and fine things.

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Ayrıca mutlu kişi kılıktan kılığa giren, kolay değişen bir kişi de değildir; ne mutluluk ne de başına gelebilen talihsizlikler durumunu değiştirebilir, ancak çok ve büyük talihsizlikler bunu yapabilir; böyle olunca da kısa zamanda değişip yeniden mutlu olamaz; olabilse bile, bu uzun bir zamanda büyük ve güzel şeyler başarması sonucu olur.

gelirse. Ne de o gerçekten sebatsız ve kolayca değişir; çünkü kolayca *eudaimoniasından* atılamayacaktır... vb. (NE 1100b33-1101a10).⁴²⁴

O halde artık şuna dikkat etmemiz gerekir: Aristoteles için erdemli biri her ne kadar talihe karşı dik dursa da talihin belirleyici olduğu kimi durumlardan ötürü perişan olabilir. İyi olmak ile iyi yaşamak arasındaki boşluk, karakter olarak iyi olsa da erdemli birine sınırlar koyar. Kimi güçler bu boşluğa sızarak dünya karşısında yaşamı sağlam kılmaya çalışan karakter iyiliğini, eylemlerimizi uygun bir şekilde gerçekleştirmemizi engelleyebilir. Örneğin bu boşlukta eylemlerimiz önünde engel oluşturacak, bizi sorunlar içerisinde bırakacak durumlar şunlar olabilir:

- 1- Araçsal kaynakların yoksunluğundan kaynaklanan; 1.a. etkinliklerin bütünüyle engellenmesi ve 1.b. etkinliklerin kısıtlanması.
- 2- Etkinliğin nesnesinin yokluğundan dolayı 2.a. etkinliklerin tümüyle engellenmesi ve 2.b. kısıtlanması.
- 3- Ayrıca Oidipus gibi koşullara dair bilgisizlikten ötürü talihe dayalı durumlar da eylemlerimizi engelleyebilir. Bildiğimiz gibi Oidipus'un bilgisizliği onu niyetlenmediği bir eyleme itmiş, karakterine uygun olan etkinliklere gölge düşürmüştür. Yani bu olaydakine benzer kimi talihe dayalı koşullar, hiç niyetlenmediğimiz, bizim karakterimizin parçası olmayan bir etkinliğe bizi sevk edebilir ve böylece karakterimizin asıl etkinliklerini engelleyebilir.
- 4- Çok daha kompleks bir biçimde karşımıza çıkan Agamemnon'un durumundaki gibi durumlar da vardır. Yani kimi durumlarda bizzat eylemlerimiz bizi trajik bir sona

⁴²⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 333. Pasajın İngilizcesi: If activities are the main thing in life, as we said, nobody who is *makarios* will ever become basely wretched (*athlios*). For he will never engage in hateful and base actions. We think that the really good and reasonable person will bear his luck with dignity and always do the finest thing possible given the circumstances, just as the good general will make the most warlike use of the army he has and the good shoemaker will make the best shoe he can out of the hides he is given - and so on for all craftsmen. If this is right, then the *eudaimōn* person would never become basely wretched; nonetheless, he will still not be *makarios*, if he encounters the luck of Priam. Nor indeed is he variable and easily changed, for he will not be easily dislodged from his *eudaimonia*... etc.

S. Babür çevirisi ise şöyledir: O halde dediğimiz gibi, yaşamda önemli olan etkinliklerse, kutlu kişilerden hiçbiri sefil olmaz, çünkü hiçbir zaman nefret uyandıran, kötü bir şey yapmayacaktır. Çünkü gerçekten iyi ve akli başında kişinin, talihinin cilvelerine onurlu bir şekilde katlanacağını ve elindekileriyle hep en iyi şekilde davranacağını düşünüyoruz, tıpkı iyi kumandanın, bulunduğu ordugâhı savaşa en uygun şekilde kullanması, iyi ayakkabıcının da ona verilen derilerden en iyi ayakkabıyı yapması gibi, tüm öteki sanatçıların da. Bu böyle ise, mutlu kişi hiçbir zaman sefil olamaz, ama Priamos'un başına gelen başına gelirse kutlu da olamaz. Ayrıca mutlu kişi kılıktan kılığa giren, kolay değişen bir kişi de değildir; ne mutluluk ne de başına gelebilen talihsizlikler durumunu değiştirebilir...

götürebilir. Yükümlülükler arasında çözümsüz çatışmalar bizi kötü eylemlere itebilir. Örneğin *philiadan* kaynaklanan kimi yükümlülükler ile başka yükümlülükler çatışabilir, hatta bazı sınırlı koşullar, iyi bir insanın utanç verici, kötü bir şey yapmasına neden olabilir. Aristoteles'in "karmaşık eylemler" (*mixed actions*) olarak adlandırdığı durumlar; yani bir kaptanın fırtına sırasında gemideki kargoları atmak zorunda kalması, yine birinin ailesini öldürmekle tehdit eden bir tirandan ötürü utanç verici bir eyleme zorlanması hep bu türde eylemlerdir.⁴²⁵

Ancak göreceğimiz gibi, Aristoteles için çatışmalara yol açan eylemler biraz da faziletlerin/ erdemlerin doğası gereği kendine-yeter olmaması, savunmasızlığından kaynaklanır. Örneğin dostluk (*philia*), kendini sakınmayı değil diğerine güven duymayı, fedakârlık ise şüphecilikten uzak durmayı, yüce ruhlu olmak ise büyük ümit ve beklentileri, cesaret ise iyi eylemlerin güzel eylemlerden geleceğine dair güveni gerektirir. Dolayısıyla tüm bu faziletler dünyaya karşı kendimizi korumamızla değil dünyaya açık olmamız ile vuku bulur. Nussbaum için biraz da insan doğasının bu kırılganlığı, yaşamı yaşanmaya değer kılacak birçok değeri, dostluğu, adaleti, iyi, kötü ve güzeli ete kemiğe büründürmüştür. Bu değerlerin güzel olması, varlık sebebi gibi riskleri yüreğinde taşımalarından kaynaklanır. İlgili değerler doğaları gereği risklere, talihin belirleyici olduğu durumlara açıktırlar. Tragedyalara dikkat ederek söylersek, aslında yaşamı zenginleştiren birçok değer, hem bir bitki kadar güzel hem bir bitki kadar kırılgan yaşanır. Aristotelesçi *eudaimōn* yaşam tam olarak böyle kırılgan ama güzel değerlerin bir bütünü şeklinde karşımıza çıkar; yani politik yaşam, dostluk gibi iyiler *eudaimōn* yaşamı bir bitki gibi hem güzel hem de kırılgan kılar.

Ancak Nussbaum'un dikkat çektiği üzere bitkiye benzer bir şekilde karşımıza çıkan *eudaimōn* yaşamda talih, salt eylemlerimizi engellemekle sınırlı kalmaz. Hekabe'de gördüğümüz gibi karakterimiz üzerinde kimi ciddi tahribatlara da neden olur. Aristoteles bu gerçeği görmemezlikten gelmez. Örneğin bir kişinin büyük ve sayısız bahtsızlıklar nedeniyle *eudaimōn* olmaktan kesileceğini ve bir daha *eudaimōn* olmasının uzun bir zaman alacağını, bunun büyük ve güzel şeyler yapmaya bağlı olacağını söyler. Aristoteles bu açıklamasında, ezici ve büyük bahtsızlıklardan ötürü; kişinin arzuları, beklentileri ve

⁴²⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 334-335.

düşüncelerinde vuku bulacak bozulmalara, çürümelere, kirlenmelere ve içsel olarak gerçekleşecek derin hasarlara dikkat çekmektedir. Nussbaum bu içsel hasarı anlayabilmemiz için bir kölenin durumunu düşünmemizi ister. Örneğin bizler köleye özgür bir insanın güvenini ve asaletini kazandırmak istediğimizde bunu başarmak hiç kolay olmayacaktır. Çünkü kölenin kimi kronikleşmiş hastalıkları, özgür bir insan gibi sağlıklı bir kişinin karakteristiğini ve arzularını kazanması önünde ciddi engeller oluşturacaktır. Özgür olan kölenin tekrardan özgür bir insan gibi yaşayabilmesi ancak çok uzun bir zaman içerisinde gerçekleşebilecektir.

Nussbaum karakter üzerinde dışsal faktörlerin gücünü, Aristoteles'in *Retorik* eserindeki gençler ve yetişkinler arasındaki farklılıklara dair kimi tespitlerinde de görebileceğimizi düşünür. Biraz daha açarsak; Aristoteles bu eserde yetişkinin yaşamı sırasında aldığı yaralar, gördüğü türlü gaddarlıklar ile korkakça, temkinli, cömert olmayan bir şekilde davrandığını söyler. Oysa ona göre gençler henüz bazı tersyüz oluşları, bahtsızlıkları tecrübe etmedikleri, karakterleri yaralanmadığı için yaşlıların artık sahip olmadıkları kimi karakteristik vasıflarla hareket ederler. Örneğin yaşlılara göre gençler soylu basitlikle eylerler; *kakoētheis* (kötü/habis) değil *euētheist*irler (samimi ve açık) (*Ret.* 1389a17-18), kazıklanmadıkları için güven duymakta tereddüt etmezler (*Ret.* 1389a18-19), büyük ümitleri oldukları için de cesur ve kendilerinden emindirler (*Ret.* 1389a26-7). Bir anlamda Aristoteles'in *megalopsukhia* erdemlerine sahiptirler, gururları henüz kırılmadıkları için yüce ruhlu davranırlar. Gençlerin *megalopsukhi*adan tek farkları zorunluluk tecrübesinden yoksun olmalarıdır (*Ret.* 1389a31-32). Ayrıca gençler yaşlılar gibi paraya ilgi de duymazlar (*Ret.* 1389a14-15), diğerleriyle işbirliği yapmaktan haz aldıkları ve hesapçı olmadıkları için hemen dost edinirler (*Ret.* 1389a35-b2). Diğerlerine karşı iyi kanaat beslediklerinden kişiye kolayca merhamet duyarlar, ilgili kişinin haksızlığa uğradığına, bu nedenle büyük acılar çektiğine inanırlar (*Ret.* 1389b8-9). Gülmeyi severler, nüktedan ve hazır cevaptırlar (*Ret.* 1389b10-11), tutkulara düşkün olduklarından kimi aşırılıklar gösterirler. Gençlerin kötü tecrübelerden yoksun olmaları onların belli iyi ve yüksek şeylere ilgi göstermelerine yol açar.⁴²⁶

⁴²⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 336-340. Şunu da söyleyelim: Aristoteles, talihin iyilerinin (*goods of luck*) karaktere olan katkısına dair gözlemlerini ve tespitlerini; talih sonucu faille gelen ve failin karakteri üzerinde etkisi olan üç tür avantaj ile, iyi doğum, zenginlik ve güç/statü, devam ettirir. Aristoteles sırayla şunları söyler: İyi bir doğum hırsa, küçümsemeye yol açar, zenginlik ise

III.5. Aristoteles'te İyi Yaşam ve Dışsal İyiler (*Ta Ektos Agatha*)

Bir önceki bölümde Aristoteles'in *eudaimōn* yaşam içerisinde talihe ne ölçüde yer verdiği, talih karşısında Aristoteles'in pozisyonu açık kılınmaya çalışıldı. Şimdi Nussbaum, *eudaimōn* yaşam içerisinde talihe açık olan dışsal iyileri, özellikle *philia* (dostluk) ve *politikōn* daha ayrıntılı bir şekilde tartışmak ister. Çünkü dışsal iyilerin *eudaimonion* kurucu, özsel (*intrinsic*) bileşenleri olduğunu ve bu yolla da *eudaimōn* yaşamın belli ölçüde talihe açık olduğunu göstermeyi amaçlar. Bu amaç doğrultusunda Nussbaum'un Aristoteles okuması, kendi çağdaş politik teorisine de ışık tutacak bir çizgide, *kapsayıcı* (*inclusive*) bir *eudaimōn* yaşam okuması ile ilerler; yani politik komünite, dostlar *eudaimonion* özsel, kurucu bir parçası kabul edilir. İlk olarak Nussbaum'un Aristoteles'in etiğine dair *kapsayıcı eudaimonia* okumasını ele alacağız. Sonrasında ise onun bu *kapsayıcı* okumasına bağlı şekilde, *eudaimoniayı* politik yaşam ve dostlukla nasıl bir ilişkisi içerisinde okuduğunu, *eudaimoniayı* talih karşısında ne denli savunmasız ve kırılgan kıldığını göreceğiz.

III.5.1. *Kapsayıcı İyi Yaşam Okuması*

Aristoteles'in *eudaimōn* yaşam teorisi iki temel üzerinden okunmaya başlanmıştır. J. Ackrill'in başlatmış olduğu ve hâlihazırda popüler ve hâkim olan *kapsayıcı* okuma çizgisi, özellikle *NE*'in I. Kitabındaki kimi pasajlara referansla ve *NE*'in X. Kitabının

küstahlığa, kibre ve çıkarıcılığa neden olur, güç ise zenginliğin kimi olumsuz özelliklerine ve daha ayrıcalıklı bir gruba, ciddiliğe ve dengeli bir sorumluluğa. Nihai olarak bu üç tür baht bu kişileri, kendilerine iyi bahtın tohumlarını atan ilahi aşka sevk eder (*Ret.* 1391b4). Kötü baht ise beklenebileceği gibi tüm bu karakterlere karşıt bir karakteri şekillendirir (*Ret.* 1391b5-7). Ancak Nussbaum'a göre bu talihe dayalı durumların ve bu talihin alıcılarının sözü edilen vasıfta gelişmesi, karakter durumlarının yeterli koşulları olarak görülmemelidir. Talih bazı gerçek etkilere sahip nedensel bir faktör olarak karşımıza çıksa da etik açıklamalar içerisinde gerçek güçlere, etkilere sahip olsa da iyi ve sağlam karakterde bir insanın yine de bu talihe dayalı iyilerle uygun bir şekilde baş etmesi gerekir. Aristoteles'in *NE*'de vurguladığı gibi, iyi bir insan iyi bahtla ilişkisini kötü ya da sıradan bir insandan daha uygun bir şekilde gerçekleştirmelidir (*NE* 1124a30). Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 339-340.

kimi Platoncu entellektüalist adımlarının NE öncesi kitaplar ile çelişkilerine değinmiş,⁴²⁷ *hâkim* (dominant) ve hiyerarşik *eudaimōn* okumasını reddetmiştir.⁴²⁸ Çünkü R. Heinemann, N. White, A. Kenny⁴²⁹ gibi *hâkim* bir iyi yaşam okuması yapanlar, Aristoteles'in *eudaimoniasını* salt *theōria* yaşamı ile eş tutmuştur.⁴³⁰

Öte yandan *hâkim* ve *kapsayıcı* okuma arasında hiyerarşik bir okuma yapan Kraut, diğer dışsal iyilere önem verse de *eudaimōn* yaşam içerisinde Aristoteles'in "teorik aklın etkinliğini" en otoriter ve değerli gördüğünü ve bu etkinliğin bize diğer iyilerle ilgili etkinliklerimizi düzenleyecek bir standart verdiğini belirtmiştir. Örneğin teori etkinliği, dostlar gibi dışsal iyilere ne ölçüde sahip olabileceğimizi, kimin ne ölçüde kırılgan olacağını belirleyecek ve hayatlarımızı düzenleyecektir. Kraut'a göre *eudaimōn* yaşam; onur, haz, dostluk gibi dışsal iyileri içine alsın (*contain*) da teorik etkinlik bu iyilerle eş bir değerde karşımıza çıkmaz.

⁴²⁷ Özellikle kapsamlı *eudaimōn* okuması yapanlar X. Kitabın Aristoteles'e ait bile olamayacağı şüphesini dile getirirler. Kraut'a göre bu şüpheyi taşıyanlar şunlardır: Acrill, J. (1997), "Aristotle on *Eudaimonia*", *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press. Adkins, A. W. H. (1973), "Theōria versus Praxis in the *Nicomachean Ethics* and *Republic*", *Classical Philology*, Vol. 73. Allan, D. J. (1963), *The Philosophy of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press. Cooper, J. (1999), *Reason and Human Good in Aristotle*, Indiana: Hackett Publishing Company, s. 156-164. Hardie, W. F. R. (1965), "The Final Good in Aristotle's *Ethics*", *Philosophy*, Vol XL, No 154. Jaeger, W. (1934), *Aristotle, Fundamentals of the History of his Development*, (trans. by R. Robinson), Oxford: Clarendon Press, s. 439-440, Moline, A. (1983), "Contemplation and the Human Good", *Nous*, Vol 17, No 1. Monan, J. P. (1968), *Moral Knowledge and Its Methodology in Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, s. 114. Nagel, T. (1980), "Aristotle on *Eudaimonia*", *Essays on Aristotle's Ethics*, California: University of California Press. Nussbaum, M. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 373-377. Ross, W. D. (2004), *Aristotle*, NY: Routledge, s. 233-234. White, N. (1981), "Goodness and Human Aims in Aristotle's *Ethics*", *Studies in Aristotle*, (ed. by D. O'Meara), Washington: Catholic University of American Press, s. 343. Wilkes, K. (1978), "The Good Man and Good for Man in Aristotle's *Ethics*", *Mind*, Vol. LXXXVII, No 348, s. 351-352. Cooper, J. (1987), "Contemplation and Happiness: A Reconsideration", *Synthese*, Vol 72, No 2. Devereux, D. (1981), "Aristotle in Essence of Happiness", *Studies in Aristotle*. Eriksen, T. (1977), *Bios Theoretikos: Notes on Aristotle's "Ethica Nicomachea"*, Bk. 10, Ch. 6-8, Oslo: Universitetsforlaget, s. 135-136, 148, 151-153. Keyt, D. (1983), "Intellectualism in Aristotle", *Essays in Ancient Greek Philosophy*, (eds. by J. P. Anton & A. Preus), Albany: State University of New York Press. Rorty A. (1978), "The Place of Contemplation in Aristotle's *Nicomachean Ethics*", *Mind*, Vol 87, No 347. Urmson, J. (1991), *Aristotle's Ethics*, Blackwell: Wiley-Blackwell s. 14-15, s. 123-125, Whiting, J. (2009), "Human Nature and Intellectualism in Aristotle", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 68, Issue 1. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 4-5, 7. dipnot.

⁴²⁸ Bu arada Kraut ve Bostock ile birlikte hemen şunu da ekleyelim, bu kavramlar yani *kapsayıcı* ve *hâkim eudaimonia* kategorileştirmesi ilk defa W. F. R. Hardie'nin şu makalesinde ifade edilmiştir: Hardie, W. F. R. (1965), "The Final Good in Aristotle's *Ethics*". Ayrıca bkz. Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, s. 32. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 8.

⁴²⁹ Bkz. Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, s. 23, 32.

⁴³⁰ Hâkim ve kapsayıcı gruplaşması için bkz. Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, s. 21-32. Tessitore, A. (1996), *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany: State University of New York Press, s. 10-13.

Bu tartışmaya dair bizce şimdiye kadar ki en hacimli ve titiz değerlendirmeyi yapmış olan Kraut, hiyerarşik bir okuma çizgisi içerisinde kısaca şu tezi ileri sürmektedir: *Kapsayıcı eudaimonia* okuması yapan kimi yorumcuların iddia ettiği gibi *NE*'in X. Kitabı ile I. Kitabı bağdaşmaz değildir, uzlaşmaz içsel bir çatışma göstermezler. Aksine bu kitaplar bütün olarak entegre, birbirinden ayrı olunca tam anlaşılamayacak olan bir birliğe form verirler. Başka deyişle bu kitaplar, en üstte teori etkinliğinin olduğu ve onun hemen altında cömertlik, cesaret, adalet, itidal, pratik bilgelik vs., en altta ise zenginlik, sağlık gibi diğer iyilerin yer aldığı hiyerarşik bir iyi yaşam taslağı ortaya koyarlar (*NE* I.1 1094a14-16, I.2 1094a18-22).⁴³¹ Kraut'a göre *NE*'in X. Kitabını bu gözle okumazsak I. Kitabı anlamakta da başarılı olamayız. Aristoteles'in nasıl cesaret, adalet gibi erdemleri entellektüelleştirmeye çalıştığını idrak edemeyiz.⁴³² Kraut, Aristoteles'in *eudaimōn* yaşam açıklamasını aşağıdaki gibi bir iyiler hiyerarşisi ile ele almanın daha doğru olacağını düşünür:

A (teorik etkinlik – birincil/mükemmel iyi/ *eudaimōn* yaşam)

B (pratik etkinlik – ikincil en iyi/ *eudaimōn* yaşam)

M N (kendisi için arzulanan diğer iyiler)

X Y Z (koşullu olarak arzulanan iyiler)

Söz konusu bu hiyerarşide felsefi yaşam peşinde koşan biri, *eudaimoniayı* teorik etkinlik ile bir tutarak B, MN, XYZ'yi salt teori etkinliği için arzulayacaktır.⁴³³ İkinci en iyi

⁴³¹ Ancak bu noktada şuna dikkat çekelim: Kraut açısından Aristoteles, *kapsayıcı*-amaç yönelimli bir *eudaimoniaya* sahiptir, *theōria* ve politik yaşam bu iynin hiyerarşik parçalarıdır, en yüksekte *theōria* bulunur, sonra ise politik yaşam. Gelgelelim Kraut, şayet *kapsayıcı* okuma ile Aristoteles'in mutluluğunun *tüm* özsel iyilerden oluştuğu (*consist in*) söyleniyor, bu özsel iyileri içine aldığı kast edilmiyorsa Aristoteles'i *kapsayıcı* görmediğini belirtir. Çünkü bu ast (*subordinate*) iyiler insanın mutluluğunu terfi ettirir bile *eudaimonia* bu iyilerden oluşmaz. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 8, 8. dipnot. Dolayısıyla Kraut'un kapsayıcı okumadansa hâkim okumaya yakın duran entellektüalist bir iyi yaşam okuması yaptığı söylenebilir.

⁴³² Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 4-7.

⁴³³ Bu noktada şunu da söyleyelim: Kraut, Irwin tarafından “temaşa/*contemplation*” olarak çevrilen ama “*study*” olarak da çevrilebilecek olan *theōria*nın geleneksel okumasının bizi yanlış bir şekilde yönlendireceğini düşünür. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 4, 4. dipnot. Çünkü Kraut için Aristoteles'in *theōria* kullanımı geniş durumları kapsar; her zaman teorik bilgeliği uygulamakla ilgili değildir. Dolayısıyla kişi bir şeyi gözlemlediği ve incelediği (*study*) zaman, bu şey her ne olursa olsun, o kişinin *theōria* ile meşgul olduğu söylenir. Örneğin pratik bilgeliğe sahip kişinin kendi iyisini incelemesi (*NE* VI.7 1141a25), komşularımızın eylemlerini kendimizinkinden daha iyi incelememiz (*NE* IX.9 1169b33), her zanaatkarın olumsal nesnelerin varlığa geldiği süreci incelemesi de (*NE* VI.4 1140a11-12)

yaşam peşinde olanlar, pratik etkinliklerle mutlu olmayı seçecekler ise en iyiyi erdemli pratik etkinliklerle bir tutacaktır. Böylece Kraut, Aristoteles'in sorduğu “*eudaimonia*/ mutluluk nedir?” sorusuna iki yaşam tarzıyla; teorik/ mükemmel *eudaimōn* yaşam ve pratik/ ikinci *eudaimōn* yaşam ile cevap verilebileceğini düşünür.⁴³⁴ Kraut, Aristoteles'in temel derdinin iyilerden hangi iyinin daha değerli olduğunu tespit etmek ve yaşamlarımızı daha iyi biçimde organize etmek olduğunu belirtir. Aristoteles en iyi ve değerli etkinlik olarak gördüğü, felsefi yaşama karşılık gelen teorik etkinliği de en üste koymakta ve bu etkinlik ile diğer ilişkileri düzenlemektedir. Dolayısıyla Kraut bu iyiler hiyerarşisinin zirvesinde yer alan teorik etkinliğin diğer iyileri dışlayacağını düşünmez. Teorik etkinlikler, etik erdemler, dostluk, haz gibi diğer iyilere bir alternatif değildir. Aksine teorik etkinlikler, bu ikincil amaçları tutarlı bir sistemde organize etmemize, bir şeyin azına ve çoğuna karar vererek etkinliklerimizi nasıl düzenleyeceğimizi belirlememize yardımcı olacaktır.⁴³⁵

Kraut'un hiyerarşik okumasında dikkat çekmemiz gereken belki de en önemli husus, *eudaimōn* yaşamın talihin badireleri karşısında daha sağlam ve güvenli bir şekilde karşımıza çıkmasıdır. Çünkü Kraut hiyerarşik iyi yaşam taslağı içerisinde kendine-yeterli olandan kendine-daha az yeterli olana doğru giden bir iyiler hiyerarşisi ile hareket eder; üstteki en kendine-yeterli olanın, yani teorinin diğer dışsal iyileri düzenlemesine izin verir. Kraut'un hiyerarşik *eudaimōn* okuması, şayet birincil değerde olan teorik

theōriadır. Ancak Kraut hemen şunu da ekler: Aristoteles'in X. 7-8'de sözünü ettiği *theōria* herhangi bir nesne ya da hakikatle ilgili değildir, dar anlamda teorik bilgeliğin etkin kılınması anlamındadır. İşte Aristoteles'in yer yer *theōriayı* pratik etkinlik ve düşünce ile karşılaştırması bu anlamdadır. Sonuç olarak Kraut açısından *theōria* ister dar anlamıyla kullanılsın ister geniş anlamıyla (NE I.5 1095b18-19, VI.2 1139a27-8, X.7 1177b2-3, X.9 1180b20-21) her daim birinin bir şeye dikkatini yönelttiği bir durumla ilgilidir (NE VII.3 1146b34-5, X.4 1175a1). Dolayısıyla sadece kapasite ya da eğilim (*disposition*) değil bir etkinliktir; yani teorik bilgelik ya da temaşa, salt bilgi peşinde koşmak değil hâlihazırda varolan bilgiyi akla getirip onun üzerine düşünmektir. (Temaşa etkinliği şimdiye kadar bilinmeyi bulmaya yönelik bir bilgi arayışı değil, zaten mevcut olan bilgiyi hatırlayıp onun üzerine temaşada bulunmaktır.). Aristoteles'in de iddia ettiği gibi bilen birinin düşünceleri bilgi peşinde koşaninkinden daha haz vericidir (NE X.7 1177a26-7). Ayrıca bu değerlendirmeler ışığında Kraut hemen şunu da vurgulayacaktır: Aristoteles felsefeyi (a) hem henüz ona sahip olmayan birinin bilgelik araştırması olarak (*Met.* I.2 982b12-21) (b) hem de bildiği hakikatleri aklına getiren bilge birinin etkinliği olarak (*Met.* II.1 993b 19-20) kabul eder. Dahası Aristoteles'in X. Kitapta kullandığı anlam muhtemelen b'ye karşılık gelmektedir çünkü burada Aristoteles en iyi erdemlerimizi edindiğimiz bir etkinliğin savunusunu yapmaktadır (NE 1177a12-17). Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 15-16, 2. ve 3. dipnotlar.

⁴³⁴ Kraut'un bu hiyerarşik okumasına paralel bir okuma için Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 94-98, 130 v.d. Ayrıca bkz. Gadamer, H.G. (1986), *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, (trans. by P. C. Smith), Yale: Yale University Press, s. 126-159.

⁴³⁵ Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 12.

etkinliklere göre yaşıyorsak, dostlara ayıracağımız vakti, ne kadar dosta sahip olabileceğimizi, toplumsal onuru, cömertliği, ne kadar paraya ve hazza ihtiyaç duyabileceğimizi, hangi iyiye ne kadar değer vereceğimizi belirleyecek bir taslak çizer. Oysa Nussbaum gibi *kapsayıcı eudaimonia* okuması yapanlar için *eudaimōn* yaşam, birincil ve ikincil *eudaimōn* yaşam olarak ayrılmaz. Teorik etkinlikler en üstte, politik yaşam, dostluk gibi dışsal iyiler ise altta olacak şekilde ele alınmaz. Aksine *kapsayıcı* okumayı yapanlar için *eudaimōn* yaşam teorik etkinlikler dâhil olmak üzere adalet, dostluk, onur vs. gibi iyilerden meydana gelir, iç içe geçmiş bir tamlıkta karşımıza çıkar.⁴³⁶ Dolayısıyla *kapsayıcı eudaimonia* okuması içerisinde dışsal iyilerdeki bir kayıp, örneğin bir dostun ölümü, *eudaimōn* yaşamı daha doğrudan bir biçimde etkileyecektir. Hatta Nussbaum için Aristotelesçi insanî iyi yaşam okumasının tek yolu, bu *kapsayıcı* okuma gibi gözüktür. Bunun nedeni, *The Fragility of Goodness*'ın Aristoteles bölümüne bir ilave (*Appendix*) olarak yazdığı "Human and Divine" ("İnsanî ve İlahî") başlıklı kısmında, Nussbaum'un hiyerarşik okuma için hayati olan X. Kitabın en önemli bölümlerinden 6.-8. bölümlerin *NE*'in, özellikle I. Kitabı ve en genel iddiası ile çatıştığını, söz konusu bölümlerin Aristoteles'in kendisi tarafından eklenmemiş bile olabileceğini düşünmesidir.⁴³⁷

Nussbaum bu iddiasına dair nedenleri vermeden önce, Aristoteles'in bazı eserlerinde karşılaştığımız kimi iddiaların kendi çizdiği taslağın altını oymadığını ifade eder. Çünkü Aristoteles varlıklar arasında bir hiyerarşi belirler. Bu hiyerarşide *sophiayı* pratik bilgelik de dâhil tüm diğer etkinliklerin üstüne koymuş ve onu etkinlikler arasındaki en değerli etkinlik olarak görmüştür (*Metafizik XII, NE 1141a20-2*). *De Anima*

⁴³⁶ Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 8, 13. dipnot.

⁴³⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 373. Nussbaum kısaca şunu söyler: X. 6-8 orijinal olarak aynı bütünün parçası olmayabilir, çünkü Aristoteles 9.bölüm ile birlikte etikten politikaya geçerken önceki şeylerin bir özeti ile başlar. Ancak Nussbaum'a göre bu özet, X.5'e kadar düzenli bir şekilde yapılmasına, mükemmelliklerden, *philiadan* ve hazdan bahsetmesine rağmen bir sonraki bölüme, yani 6-8'e "bu şeyler" dışında en ufak bir gönderme yapmaz. Zaten bu gönderme de aslında tüm çalışmanın düğüm noktasına dair ince bir kinayedir. Ayrıca Nussbaum X.6'nın hemen başında da bir tuhafılık görür, çünkü burada Aristoteles üstünlüklerden, erdemlerden, *philia* ve hazdan bahsettikten sonra geriye *eudaimonianın* bir taslağının kaldığını söyler; oysa Nussbaum'un belirttiği gibi zaten bu taslak çok önceden I.7'de verilmiş, adım adım içi doldurulmuştur. Onun için tüm bunların anlamı, bu bölümlerin Aristoteles tarafından eklendiğine dair kimi otantiklik kuşkularının olabileceğidir ve bu kuşkunun, Aristoteles'in bu bölümleri ekleyip ekmediği şüphesinin, bir kenara atılamayacağını düşünür. Fakat bu konuda şüphe duymasına rağmen şu husustan da emindir; ilgili bölümün argümanları *NE*'in argümanlarına uymaz, aksine Aristoteles'in birçok yerde saldırdığı etik düşünce çizgisini takip eder. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 373-377.

III.5'te ise *intellectus* [*nous*] ve ilahi oluşları övmüş (*De Anima* III.5), *Politika*'da ruhun beden üzerinde despotik bir yönetici olduğunu söylemiş, *De Partibus Animalium* I.5'te göksel cisimlerin ise canlıların daha yüksek ve üstün formları olduğunu belirtmiştir. Ancak Nussbaum, Aristoteles'in tüm bu açıklamalarının kendi okuması ile çatışmadığını, *NE* I'deki açıklamalarda da bunun görülebileceğini düşünür. Çünkü ona göre Aristoteles'in I. Kitaptaki açıklamaları bize *eudaimonianın sophia* dâhil birçok iyiden meydana geldiğini, bu iyiler olmaksızın yaşamın tam olmayacağını ifade etmiş, böylece bu tür iyileri *eudaimonianın* özsel bileşenleri kılmıştır. Yani Nussbaum için *eudaimonianın* en değerli parçası olan *sophia* diğer iyiler gibi *eudaimoniaya* eklenmemekte, pratik bilgeliğin oluşturduğu kompozisyonun içerisinde yer almaktadır.⁴³⁸

Nussbaum'u bu yoruma sevk eden, diğer *kapsayıcı* yorumcuların da taparcasına başvurduğu pasaj, Kraut'un çevirisiyle, şudur:

Kendi başına alındığı zaman kendine-yeteri, yaşamı seçmeye değer kılan ve hiç bir şeye ihtiyaç duymayan şey olarak kabul ediyoruz. Mutluluğun da böyle bir şey olduğunu düşünürüz. Ayrıca o eklenecek bir şey olmaksızın her şeyin en seçmeye değer [*haireton* b.m.] olanıdır – eklendikten sonra açıkçası iyilerin en azıyla [alındığı zaman] bile daha seçmeye değerdir. Çünkü eklenen şey iyilerdeki bir artıştır ve iyiler içinde daha büyük olan her zaman daha seçmeye değerdir (*NE* 1097b14-20).⁴³⁹

Aristoteles, ciddi kamplaşmalara yol açan bu cümlelerin hemen öncesinde ise yine Nussbaum'un yorumuna güç katacak şekilde şunları söyler:

Her şeyden öte mutluluğun [*eudaimonianın* b.m.] bu karakterde olduğu görünüyor, çünkü onu her zaman kendisi için seçeriz ve hiçbir zaman başka bir şeyden dolayı değil. Ancak onur, haz, entellekt ve her erdemi de hiçbir şey onlardan kaynaklanmasa bile kendisi için seçeriz – fakat onlar vasıtasıyla mutlu [*eudaimōn* b.m.] olacağımızı varsaydığımızdan onları mutluluk [*eudaimōn* b.m.] için de seçeriz. Ancak hiç kimse mutluluğu [*eudaimoniayı* b.m.]

⁴³⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 373-375.

⁴³⁹ Akt. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 7. Pasajın İngilizcesi: The self-sufficient we posit as that which when taken by itself makes life choiceworthy and in need of nothing. Such we think happiness to be. Furthermore, it is the most choiceworthy of all, without being counted in addition- being counted in addition, it is obviously more choiceworthy [when taken] with least of goods, it is obviously more choiceworthy with the least of goods. For what is added on is an increase of goods, and of goods the greater is always more choiceworthy (*NE* 1097b14-20).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Kendine yeter olmayı ise, tek başına alındığında yaşamı tercih edilecek kılan ve hiçbir eksiği bulunmayan şey diye kabul ediyoruz; mutluluğun da böyle bir şey olduğunu, üstelik her şeyden çok tercih edilir olduğunu ve başka şeyler arasında sayılamayacağını düşünüyoruz – sayılabilseydi, açık ki, iyi şeylerin en küçüğünün eklenmesiyle daha tercih edilir olurdu; çünkü eklenen, iyi şeylere üstünlük sağlar, daha büyük iyiler de hep daha çok tercih edilir (*NE* 1097b14-20).

Bu pasajın etkileyici bir çözümlemesi için diğer bir erdem etikçisi olan J. H. McDowell'in şu eserine bkz. McDowell, J. H. (2002), *Mind, Value, & Reality*, Harvard: Harvard University Press, s. 3-23.

bu şeyler için ya da, daha genel olarak, herhangi bir şeyden ötürü seçmez. Aynı şey kendine-yeterlilik temelinde de vuku bulur görünmektedir, çünkü tam [*telein* b.m.] iyi kendine-yeter olarak ele alınır. Kendine-yeter ile birisinin kendine-yeter olmasını, yalnız bir yaşam sürmesini değil ebeveynler, çocuk, bir karı ve genel olarak birinin dostları [*philoï* b.m.], ortak yurttaşları ile de yeter olmasını kast ediyoruz, çünkü insan doğası gereği politiktir (*NE* 1097b1-12).⁴⁴⁰

Nussbaum, I. Kitapta yer alan bu gibi pasajlarla, Aristoteles'in tüm teorisini; birleşik, birçok iynin birleşmesinden meydana gelen *kapsayıcı* bir *eudaimonia* okumasına kaydırmaya çalışır. Öncelikli olarak bu ilginç tartışmanın derin bir okumasını yapmayacak bir şekilde, Kraut gibi yorumcuların ve *hâkim* iyi yaşam okuması yapanların başvurduğu X. Kitabın 6.-8. bölümlerini kritik eder ve bu bölümlere şüpheyile yaklaşır. Aristoteles'in entellektüalizmi aşırı yücelten 6.-8. bölümlerdeki açıklamalarını, Platon'un *Phaidros*'unun açıklamalarına, yaşamı evrende başka bir yerde örneklendireceği diğer bir yaşamla karşılaştırma isteğine benzetir. Aristoteles'in bu Platoncu adımlarını, *NE*'in genel argümanlarıyla, *kapsayıcı* bir genel iyi açıklamasını reddedip insan varlığı için iynin ne olduğu soruşturması ile tutarlı bulmaz.

Biraz daha açarsak; Nussbaum'a göre *NE*'in 6. ve 8. bölümünde Aristoteles, diğer kitaplarla, özellikle I. Kitap ile tutarlı olmayan bir şekilde *eudaimonianın* insanın en iyi kısmı, yani teorik entellektin etkinliği ile özdeş olduğunu (*NE* 1177a21-22) düşünür. İlgili bölümde teorik entellektin etkinliğinin saflık, sabitlik ve de kendine-yeterlilikte diğer

⁴⁴⁰ Nussbaum'u izleyerek R. C. Barlett & S. D. Collins çevirisinden aktarıyoruz. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 344-345. Pasaj için bkz. *Aristotle's Nicomachean Ethics*, (trans. with an interpretive essay, notes, and glossary by R. C. Barlett & S. D. Collins), Chicago: University of Chicago Press. Pasajın İngilizcesi: Happiness above all seems to be of this character, for we always choose it on account of itself and never on account of something else. Yet honor, pleasure, intellect, and every virtue we choose on their own account-for even if nothing resulted from them, we would choose each of them-but we choose them also for the sake of happiness, because we suppose that, through them, we will be happy. But nobody chooses happiness for the sake of these things, or, more generally, on account of anything else. The same thing appears to result also on the basis of self-sufficiency, for the complete good is held to be self-sufficient. We do not mean by self sufficient what suffices for someone by himself, living a solitary life, but what is sufficient also with respect to parents, offspring, a wife, and, in general, one's friends and fellow citizens, since by nature a human being is political (*NE* 1097b1-12).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: En çok mutluluğun böyle bir şey olduğu düşünülüyor, çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil, hep kendisi için tercih ediyoruz; ama onuru, hazzı, usu ve her erdemi hem kendileri için tercih ediyoruz (çünkü hiçbir yere götürmese bile onların her birini yine tercih ederdik) hem de mutluluk uğruna, onlar aracılığıyla mutlu olacağımızı düşündüğümüz için tercih ediyoruz. Oysa hiç kimse mutluluğu onlar uğruna ya da genel olarak başka bir şey uğruna tercih etmiyor. Bunun böyle olduğu kendine yeterliliğinden de görünüyor, çünkü kendisi amaç olan iyi kendine yeter düşünülüyor. 'Kendine yeter'den kastettiğimiz kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi değil, ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıdır, çünkü insan doğal yapısı gereği toplumsaldır (*NE* 1097b1-12).

etkinliklerden üstün olduğu kabul edilir. Çünkü bu etkinlik, dışsal zorunlu koşulların olumsal tatminine dayanmaması neticesinde tüm diğer etkinlikleri devamlılıkta, saflıkta, sabitlikte, kendine-yeterlilikte aşacaktır (NE 1177a21-2; 1177a27-1177b1). Nihai olarak da Aristoteles, bu tür entellektüel etkinliği kendisi uğruna seçilen ve aşka değer tek etkinlik olarak nitelendirerek (NE 1177b1-4) kendimizi bu ilahi/entellektüel etkinlikle tanımlamamız gerektiğini söyler ve bu yaşamı seçmemiz gerektiğine dair şu tembihte bulunur:

İnsani olarak insanî düşünmemizi, ölümlü olarak ölümlü bir yolda seçimde bulunmamızı söyleyen insanları takip etmek zorunda değiliz; fakat en iyi parçamıza göre yaşamak için her şeyi yapmalı, mümkün olduğu kadar ölümsüzleşmeliyiz (NE 1177b31-4).⁴⁴¹

Nussbaum, Platon'un orta dönem diyaloglarına benzeyen tüm bu açıklamaların Aristoteles'in etik çalışmalarında bulduğumuz değerlere uzak düştüğünü, bu uzaklaşmanın hiç de tutarlı bir uzaklaşma olmadığına inanır. Çünkü ona göre Aristoteles, - EE ve *Magna Moralia*'da *eudaimoniayı philia* ve temaşa, karakter faziletleri gibi birçok etkinliğin bir birleşimi olarak ele almakta, *eudaimonianın* birçok parçadan oluştuğunu söylemektedir.

- NE VI'de (EE IV) ise *sophia* etkinliğini *eudaimoniaya* katkı sağlayan bir bütünün parçası olan bir fazilet olarak kabul etmekte, yani *sophiayı eudaimonianın* bütünü değil bir parçası olarak karşımıza çıkarmaktadır (1144a3 vd.).

- Aristoteles X. Kitapta kendimizi teorik etkinlikle, IX. Kitapta ise pratik akıl ile tanımlamamız gerektiğini söylemektedir.

- Aristoteles yine IX. Kitapta iki kez insanın kendisinden farklı türde olan tanrının iyi yaşamı için can atmasını ipe sapa gelmez bulur (1159a10-11, 1166a18-23). (Oysa Nussbaum ile birlikte daha önce gördüğümüz gibi, NE baştan sona basitçe iyi yaşamı değil insanî iyi yaşamı anlamaya çalışır.).

⁴⁴¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 375. Pasajın İngilizcesi: We must not follow those who urge us, being human, to reason and choose humanly, and, being mortal, in a mortal way; but insofar as it is possible we must immortalize and do everything in order to live in accordance with the best part of ourselves (NE 1177b31-4).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: İmdi, insan olduğumuzdan insanla ilgili şeylerle, ölümlü olduğumuzdan ölümlülerle ilgili olan şeylerle ilgilenmemizi öğütleyenleri dinlememeli; kendimizi olabildiğince ölümsüzleştirmeli, bizdeki en üstün şeye uygun yaşamak için her şeyi yapmalı (NE 1177b31-4).

- NE'in diğer kitaplarında, hatta X.6'da karakter faziletlerini kendi için seçmeye değer bulur, kendinde iyi olarak ele alır (1105a31-2, 1176b7-9). Yine ileride ayrıntılı olarak göreceğimiz *philiayı* da temel bir iyi olarak nitelendirmekte; *philiadan* yoksun, tek başına sürdürülen bir *eudaimonianın* tam, kendine-yeterli olamayacağını söylemekte, *eudaimonianın* temel değere sahip olan her şeyi içine aldığını, bu değerlerden meydana geldiğini kabul etmektedir (1097b14 vd.). Aristoteles I.5'te *eudaimonianın* "bir insan için iyi fazilete göre ruhun etkinliği ve eğer fazilet birden fazla ise en iyi ve en tam olana göre etkinliği" ["*the good for a human being is activity of soul in accordance with excellence, and if the excellences are more than one, according to the best and most complete*"] olduğunu söylerken temel değerdeki her şeyi içine alan (*inclusion*) bir iddia ortaya atmaktadır.⁴⁴²

Bu gibi nedenlerle Nussbaum, I. Kitapta geçen kendine-yeterlilik ifadesinin, X.'da söz edilen temaşanın *autarkestaton* olduğu iddiası ile çeliştiğini düşünür. Çünkü ona göre Aristoteles için tam (*complete/teleion*) iynin kendine-yeterli olması, yalnız başına bir yaşam sürmek değil; bir aileye, dostlara ve bir komüniteye sahip eksiksiz bir yaşam sürmek demektir.⁴⁴³ Şimdi Nussbaum'un argümanlarını, iyi yaşam içerisinde politik yaşamı neden özsel gördüğünü biraz daha anlamaya çalışalım.

III.5.2. İyi Yaşam ve Politik Yaşam

Nussbaum, Aristoteles'in *eudaimoniayı* politik yaşam ve dostluk gibi birçok dışsal iyiyle birlikte düşündüğünü belirtir. Örneğin Aristoteles bizleri doğası gereği *zoon politikon* olarak nitelendirir, insanın politik birliklere form vermesini ve politik birlik içerisindeki bağlılıklarını şart koşar.⁴⁴⁴ Hatta Aristoteles kendi dönemindeki tüm politik istikrarsızlıklara rağmen, politik baskılar nedeniyle Atina'yı iki defa terk etmeye zorlansa

⁴⁴² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 375-376.

⁴⁴³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 376-377.

⁴⁴⁴ Nussbaum *politikonu* politik olarak çevirmeyi tercih etse de bu terimin İngilizcedekinden daha somut ve daha kapsamlı bir terim olduğunu belirtir. Daha somut olmasının nedeni sadece *polis* ya da şehirdeki bir yaşama gönderme yapması, herhangi bir politik organizasyonla sınırlanmamasıdır. Daha kapsamlı olmasının nedeni ise formel olmayan sosyal ilişkileri de içermesi yani yasalar ve kurumlar sfere ile sınırlı olmamasıdır. Bu bakımdan Nussbaum belki de *politikonu* "sosyal" olarak çevirmenin daha uygun olacağını söylese de Greklerdeki somutluğunu kaybetmemek için "politik"i tercih etmiştir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 345.

da Phyron ve Epiküros gibi sivil çalkantılardan, politik bir yaşamdan uzak duracak bir rotayı izlememiş, politik yaşam içerisinde *eudaimoniayı* tartışmıştır.⁴⁴⁵ Politikanın tüm kırılganlıklarını, savunmasızlıklarını bilmesine rağmen kendi dönemindeki hâkim *eudaimonia* anlayışının karşısında yer almış ve *eudaimōn* yaşam için politik komünitenin zorunluluğunda ısrar etmiştir. Örneğin yine birçok yerde, failin iyi bir karaktere sahip olmasının politik komünitenin bir üyesi olmaktan geçtiğini, onun bu komünite içerisinde iyi etkinliklerde bulunmak zorunda olduğunu söylemiştir.

Nussbaum’a göre Aristoteles’in karakter kazanımında politikaya biçtiği bu rol, politik yaşamın iyi yaşam için ne denli zorunlu olduğunu gösterir. Çünkü Aristoteles için hem aile içerisinde hem de kamusal eğitimle – tabii ki en çok kamusal eğitim ile – kazanılacak karakter, iyi olmanın en karar verici faktörü, belki de bizler arasındaki farkın tek nedeni durumundadır: “Birinin çocukluktan itibaren bu ya da şu alışkanlığa göre büyümesi küçük bir farkın değil çok büyük bir farkın, daha doğrusu bütün farkın nedenidir (NE 1103b 23-4).”⁴⁴⁶ Bizlerin bu büyük farkı elde etmemiz, belli alışkanlıkları edinmemiz, ruhumuzu iyi etkinlikler için uygun hale getirmemiz ancak iyi bir kamusal eğitim ile olabilir. Aristoteles’in benzetmesiyle söylersek, nasıl ki tohum ekilmeden önce toprağın çapalanıp hazırlanması zorunluysa, iyi bir eğitimle de ruhumuzun önceden hazırlanması gerekir (NE 1179b23-26). Aksi takdirde, yani duygularımızın uygun bir ekilip biçilmesi olmadığı takdirde, eylemler için zorunlu rehberliği kazanmamız, neyin gerçekten iyi ve kötü olduğuna karar vermemiz mümkün olamayacaktır.

Bu noktada dikkat çekmemiz gereken önemli husus şudur: Aristoteles için çocuğun eylemleri için gerekli rehberliği kazanması ancak politik yasalar altında mümkün olabilir, yani çocuğun ilgili rehberliği kazanması tek başına çekirdek aile ile gerçekleşmez (NE 1179b31-32). Yalnızca yasalar, çocuğun doğal hedonizmini ve disiplin yoksunluğunu kontrol edebilir, gerekli yükümlülüğü tesis edebiliriz (NE 1179b34 vd.).

Ebeveyn buyruğu ne güce/ikna ediciliğe ne de zorunlu olana sahiptir; aslında herhangi bir tek insanın buyruğu da böyledir; söz konusu kişi bir kral ya da bu türde bir şey değilse. Ancak

⁴⁴⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 345-346.

⁴⁴⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 346. Pasajın İngilizcesi: It makes no small difference whether one is brought up in these or those habits from childhood, but a very great difference; or, rather, all the difference (NE 1103b 23-4).

yasa zorlayıcı bir güce sahiptir, belli bir tür pratik bilgelik ve kavrayıştan gelen bir kural olarak (*logos*) (NE 1180b31-32).⁴⁴⁷

Nussbaum ailenin verdiği özel eğitimin neden yeterli olamayacağını, özel eğitimin neden sivil eğitimle tamamlanması gerektiğini başka açıklamalarla daha da ilerletmek, aydınlatmak ve netleştirmek ister. Bu nedenler kısaca şöyledir:

- Her ebeveynin çocuğuna farklı iyi konsepsiyonlarını aşıladığı yerde, sivil yaşam da gündelik yaşamı düzenleyen ve kişinin hayatı boyunca ihtiyaç duyacağı ortak değer ve amaçları garanti etmeye çalışır, gündelik yaşamın nizamı için gerekli olan devamlılığı ve birliği vaat eder. Böylece değişik bir iyi konsepsiyonu aşılacak olan aileden farklı olarak, kişinin gündelik yaşamı boyunca bir diğeri ile paylaşacağı değerleri ve amaçları tesis eder:

Şehrin amacı bir olduğundan eğitimin de herkes için bir ve aynı olması gerektiği açıktır ve bu eğitimin gidişatı ortak olmalı, özel olmamalıdır – her bir insanın şu an özel olarak kendi sahip olduğu çocuktan yükümlü olduğu, özel bir eğitim tarzında değil – ona en uygun görünen şeyi öğretmelidir (*Pol.* 1337a21-5).⁴⁴⁸

- İkinci olarak, pratik bilge bir yasa koyucu, kamusal alanda tüm alternatifleri ciddi bir şekilde önümüze koyacağı için insan değerleri ile ilgili doğru şeyleri yapma şansı daha yüksek olacaktır (*NE* 1180a18-22, 29).

- Son olarak ise sosyal faziletlerin insan yaşamının değerli bir parçası olduğu düşüncesine, özel değil ortak bir alanın teşviki ile ulaşılır. İyi olan şey, yurttaşların kendilerini salt kendi başlarına değil, şehrin bir parçası olarak görmeleridir (*Pol.* 1337a27-29).⁴⁴⁹ Çünkü sosyal olarak bir diğeriyle ilişki kurmak zorunda kalmayacağımız bir yaşamda, ortak bir iyi konsepsiyonuna hiç gerek olmayacak, bu durumda çocuklara verilecek eğitim de iyi olmak bir yana zarar verici olabilecektir.

Nussbaum kamusal eğitime bu denli önem veren Aristoteles'in aslında hem savunmasız hem de gerçekleşmesi çok zor bir şeye değer verdiğini düşünür. Çünkü

⁴⁴⁷ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 346. Pasajın İngilizcesi: The paternal command possesses neither the forceful nor the necessary; nor indeed does any command from a single person, unless that person is a king or something of the sort. But law has a necessitating power, being a rule (*logos*) from some sort of practical wisdom and insight (NE 1180b31-32).

⁴⁴⁸ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 346. Pasajın İngilizcesi: Since the end of the city is one, it is obvious that education as well must be one and the same for all, and that the direction of this should be in common and not private, the way that each person now privately takes charge of his own children, and with a private education, teaching what seems best to him (*Pol.* 1337a21-5).

⁴⁴⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 346-347.

Aristoteles'in kendisinin de açıkça belirttiği üzere, uygun bir genel pratiğe yaklaşan bir şey nadiren gerçekleşir. Örneğin iyi ve sabit bir kültürde bile kişiler, ekonomik zorunluluklar gibi nedenlerle gündelik işlerle meşgul olmak zorunda kalarak kendilerini gerçekleştirmek için gerekli olan eğitimi alamayacaktır. Yine hizmetçinin, zanaatkârın yaşamı, çiftçinin boş zamandan yoksun olması, bu kişilerin hayatta kalmak için mala mülke ihtiyaç duymaları, fazilete ait şeyleri pratik etmeleri önünde engel oluşturacaktır (Pol. 1278a20-21; 1329a39-41; 1329a1-2). Özellikle bu kişiler, kamusal eğitim adına gerekli boş zaman ve düşünme yetisinden yoksun olduklarından (Pol. 1278a20-1) ötürü eylemlerini faziletlerle doğru yönlendiremeyecekler ve sıklıkla *tukhē*nin etkisine maruz kalabileceklerdir. Örneğin bir köle iyi yaşamak adına zorunlu bir beceriden, seçme ve pratik bilgelikten yoksun olduğu için hem *eudaimoniaya* (Pol. 1317b3, 13; 1280a32-34; 1254a14-15; 1280a33) hem de en iyi *philiaya*/dosta sahip olamayacaktır.

Oysa Aristoteles'te olumsal bir yaşamda *eudaimōn* yaşamı tesis etmenin, *eudaimoniayı* *tukhē*nin kucağına bırakmamanın belki de tek yolu insanın eylemlerini iyiye sevk edecek alışkanlıklar kazanmak, *philiaya* sahip olmak, politik etkinliklerle meşgul olmaktır. Ancak Nussbaum'un işaret ettiği gibi, Aristoteles boş zaman ve ağır işe dair açıklamalarında sosyal engellerin *eudaimoniaya* zarar verebileceğini düşünmekte, iyi eğitilmiş bir kişinin de monoton ve onur kırıcı bir yaşam içerisinde birçok riske açık olacağına ve zamanla karakteri adına zarar verici engellerle yüzleşebileceğine dikkat etmiştir.⁴⁵⁰ Bu noktada Nussbaum Aristoteles'in iyi eğitilmiş faillerin dahi karşılaşacağı sayısız yaşam riskleri karşısında yasaya özel önem verdiğini belirtir. Çünkü yasa, moral kişiyi sürekli dikkatli davranması konusunda yönlendirebilir, iyi eylemlerinin salt bir evrede değil bir yaşam boyu sürmesine destek verebilir ve bu kişinin riskler karşısında hazır olmasını sağlayabilir.

İnsanlar için gençken doğru (*correct*) terbiye ve ilgiye sahip olmak muhtemelen yeterli değildir, fakat büyüdüleri zaman bile bu tür şeyleri pratik etmeleri ve form kazanmış alışkanlıkları sürdürmeleri gerekir. Ve bunun için – ve genel olarak yaşamın bütün yönü için yasalara ihtiyaç duyarız (NE 1180a1-4).⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 348.

⁴⁵¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 349. Pasajın İngilizcesi: It is probably not sufficient for people to have correct nurture and attention when they are young, but even when they are grown up they need to practice these things and to go on forming habits. And for this we would need laws - and in general for the entire course of life (NE 1180a1-4).

Nussbaum’a göre Aristoteles, hızlı değişimler nedeniyle iyi bir karakterin sabit kişiliğinin bozulabilme tehlikesine karşı politikayı özsel ve kendinde iyi kabul etmekte, failin politik yaşama katılımını zorunlu kılmakta, karakterin yasa ile desteklenmesi gerektiğini düşünmekte, dolayısıyla tam bir *eudaimōn* yaşamı politik etkinlikler ile birlikte ele almaktadır. Yani Aristoteles politik yaşamı biz modernler gibi temsilî değil, daha doğrudan, her tarafa nüfuz edecek şekilde ele alır ve yurttaşı doğrudan politikanın aktif bir üyesi kılar. Politik yaşamı tam bir etkin yaşam olarak gördüğü için politik etkinliğe nail olmayan bir yabancıyı da onuru (*timē*) olmayan, kendi ülkesinin aylağı olarak nitelendirir (*Pol.*1278a34-38).⁴⁵²

Şimdi Nussbaum kendi okumasında kilit bir rol oynayan şu tespiti yapar: Aristoteles’in iyi yaşam içerisinde politik yaşama bu denli yer vermesi, bizi politik bir doğada görmesi, diğeri ile ilişki kurmaya muhtaç olmamıza dayanır. Aristoteles’in şu pasajı insanın doğası gereği diğeri ihtiyacı duymasını açıkça ifade eder:

... Şu açıktır; insan doğası gereği politik bir hayvandır ve *tukhē* yoluyla değil doğa yoluyla şehirsiz olan (*apolis dia phusin*) kişi ya aşağı derecede bir yaratık ya da insandan daha büyüktür: tıpkı Homeros tarafından “klansız, geleneksiz, kalpsiz” olarak ifşa edilen kişi gibi – çünkü tam da doğası (*hama phusei*) bu türden ve bir savaş sever olan kişi zar-atma oyunundaki bir parça gibi “boyunduruksuz”dur (*Pol.* 1253a1-7).⁴⁵³

Yani bizler yaratıklardan ve tanrılardan farklı olarak diğeri ile ilişki kurmaya muhtaç bir doğadayız. Dolayısıyla bizim kendine-yeterli bir yaşam sürmemiz de yalnız, münzevi bir yaşamdan değil olsa olsa politik bir yaşamdan geçer. Politik bir yaşamdan uzak bir şekilde *eudaimonianın* tam gerçekleşmesi kesinlikle mümkün değildir.⁴⁵⁴

Politika ve *NE*’deki insanın politik doğasına başvuran argümanların gücü ve vurgusu, politik olanı yalnızca araçsal bir değer olarak kabul eden muhalife karşıt onun içsel değerini savunmaktadır. Muhalif biri, yalnız (*solitary*) veya apolitik bir yaşamın, eğer birisi politik olanın sağladığı iyi şeylere hiç ihtiyaç duymuyorsa, insanî *eudaimonia* için tamamen yeterli olacağını söyler. Aristoteles ona, politik olanın kendisinin iyi şeylerden biri olduğu, o olmaksızın insanî yaşamın tamamlanmamış bir şey olduğu şeklinde cevap verir. Politik

⁴⁵² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 348-349.

⁴⁵³ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 351. Pasajın İngilizcesi: ... It is evident that... the human being is by nature a political animal, and that the person who is citiless through nature (*apolis dia phusin*) and not through luck is either an inferior creature or greater than a human being: just like the person denounced by Homer as ‘clanless, without customs, without a hearth’ - for this person is in his very nature (*hama phusei*) of such a sort and a lover of war, being ‘unyoked’ like a piece in the dice-game (*Pol.* 1253a1-7).

⁴⁵⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 349-350.

olanın bizim doğamızın bir parçası olduğu iddiası, onsuz bir yaşamın önemli bir iyiden yoksun olduğu, ciddi biçimde usandırıcı ve eksik olduğu iddiasına eşitir... Aristoteles açık bir şekilde değerlere dair doğal olguların kimi uzak alanlarına değil, bizim en derin yargılarımıza başvurur: yalnız yaşam, seçmeye değer ve yeterli bulmayacağımızdan dolayı *eudaimonia* için yetersizdir. *Eudaimonia*nın yalnız yaşam görüşü, paylaştığımız inançlar ve yaptığımız seçimlerle çelişir. Şayet *eudaimonia* kendisinin olmadığı bir yaşamın eksik olarak yargılanacağı her değeri içerecekse, kendi başına bir amaç olarak politikayı da içermek zorundadır. Dolayısıyla politik *doğamıza* dair cümle şuna işaret eder: politik seçimlerimiz ve ilgilerimiz bizim parçamız olacak kadar derinlerimizde yatar. Yalnız yaşam salt daha az mükemmel değil aynı zamanda onu hiçbir şekilde insanî olarak adlandıramayacağımız kadar temel bir şeyden de yoksun olacaktır. Bu yüzden doğaya olan başvuru, sorgulanan öğenin derinliğinin ve öneminin altını çizer. O olmaksızın kendimiz bile değilizdir. Onun olmadığı bir yaşamı seçmek, böyle bir yaşamda hâla yaşamaya devam ettiğimizi neredeyse söyleyemeyeceğimiz kadar kendimizden uzaklaşmak olacaktır. Doğamızı ortaya çıkarmak, yaşamlarımızın en önemli ve ayrılmaz öğeleri olduğuna inandığımız şeyleri bulmakla bir ve aynı şeymiş gibi görünür.

Politika'nın I. Kitabındaki insanın politik doğası üzerine olan başvuru aynı hikayeyi anlatır görünür. Tekrardan, *polis*in doğası gereği var olduğu iddiası, insan yaşamının bu bileşenin özsel değerini savunmak adına iş görür...⁴⁵⁵

Nussbaum politik yaşamı iyi yaşamın özsel bir bileşeni görmesi noktasında artık şu hususa dikkatimizi çeker: Yalnız başına ilgiler içerisinde kalmamız bizi tüm faziletlerden yoksun bırakabilir. Nussbaum bu bağlamda Aristoteles'in adaletin (*dikaioünē*) doğası üzerine olan soruşturmasına (1129b26 vd.) göndermelerle ilerler. Çünkü haklı bir şekilde işaret ettiği gibi, öteki ile ilgili olması bakımından 'tam faziletin' ('complete excellence') adalet adını hak etmesi, diğerlerinin iyilerine uygun davranmayı gerektirir. Diğerinin iyisine uygun davranmayan, örneğin politikanın iyisine dair uygunluğa sahip olmayan biri ister istemez adil de davranmamış olur.⁴⁵⁶ Diğerlerinin iyilerine uygun davranmaktan yoksun olmanın neticesinde de hemen her şey bizler için salt araçsal görünmeye başlar. Adalet en başta olmak üzere hakiki cesaret (*true courage*), hakiki ılımlılık (*true moderation*), hakiki cömertlik (*true generosity*), yüce ruhluluk (*greatness of soul*), muhabbet severlik (*conviviality*) vs. var olamaz. Çünkü bir kişi, nihai iyi konsepsiyonunu salt kendine-yeterli alıp diğer iyileri salt araçsal olarak aldığı anda, hakiki cesaret gibi bir şeyden yoksun olur. Oysa Nussbaum'un belirttiği üzere, hakiki cesaret durumunda, sadece araçsal değerden daha fazla bir yön, kişinin, ülkesinin ve yurttaşlarının refahına uygun davranması tarzında bir durum da vardır. Bu benzer durum

⁴⁵⁵ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 350-351.

⁴⁵⁶ Nussbaum Aristoteles'in adaleti, tüm iyilere uygun davranmayı gerektiren bir erdem olarak tahlil ederken Platonik terminolojiyi Platon karşıtı bir şekilde kullandığını belirtir; yani Platon hakiki değer ilişkisel (*pros heteron*) olamayacağını söylerken Aristoteles ise hakiki değer bizzat ilişkiselliğini vurgulamaktadır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 351-352.

cömertlik için de geçerlidir. Birinin gerçek anlamda cömert davranması, karşı tarafa araçsal olmayan, kurnazlıktan uzak bir ruh hali ile sokulmasını gerektirir. Karşılıklı ilişkilerde vuku bulan faziletleri kurnazlıktan uzak, kendinde iyi olarak görmenin tek yolu ise toplum içerisinde kazandığımız bir adalet konsepsiyonundan geçecektir. Bu adalet konsepsiyonuyla bizler, doğası gereği ilişkisel olan faziletlere dayalı paylaşımlarımızı, araçsal olmayan, sağlam bir zeminde gerçekleştirebilir, dışsal iyilerin kimi kırılganlıklarının üstesinden gelebiliriz.⁴⁵⁷

Ancak Nussbaum dostluk ve aşktaki ilişkiselliğin onur, cömertlik gibi karakter faziletlerinden yine de çok farklı bir şekilde tecrübe edildiğini, *eudaimōn* yaşamın kırılganlığını sürdürecektir nitelikte karşımıza çıktığını düşünür. Dostluk ve aşktaki ilişkisellik karakter faziletleri gibi huylar (*heksis*) artı etkinlikler, kişide ikamet eden *heksisin* dünyadaki etkinliklerle tam, mükemmel (*perfection*) olmasıyla vuku bulmaz. Dostluk, karakter faziletlerine göre daha ilişkisel, daha olumsal şekillenir. Nussbaum şunu söylemek ister: Aşk, aşık olunacak bir karakter durumu artı bu durumun kendini gerçekleştireceği bir nesneyi bulma tecrübesi değil, derin bir karşılıklı etkinlik, his ve farkındalık ile gerçekleşen bir tecrübe olarak karşımıza çıkar. Çünkü aşkın nesnesi yani başkası, bu ilişkiye salt iyi bir etkinliğin alıcısı olarak değil, etkinliğin temel bir parçası olarak dâhil olur. Dolayısıyla bir nevi ilişkisellikte kimlik kazanan, kompleks birliktelik ile iyi yaşamımızın bir parçası olan aşk/sevgi, bizi savunmasız durumlarla karşı karşıya bırakabilir ve talihin hızlı dönüşümleri karşısında köklerimize kadar çarpacak kimi acı durumları bize tattırabilir.⁴⁵⁸

III.5.3. İyi Yaşam ve *Philia*

*Philianın*⁴⁵⁹ kaybının bizim köklerimize kadar çarpacak olmasının belki de başlıca nedeni, *philianın* araç olarak kabul edilmesi kadar kendinde iyi olarak kabul edilmesi,

⁴⁵⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 350-352.

⁴⁵⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 343-344.

⁴⁵⁹ Nussbaum, *philianın* ve *philosun* yaygın çevirisi olan dostluk (*friendship*) ve dost (*friend*) çevirisini kimi nedenlerle her zaman takip etmez. Çünkü ona göre *philianın* anlamı çok daha geniştir; dostluk olarak sınıflandırılmayacak birçok ilişkiyi, örneğin anne ve çocuk sevgisini (*love*), karı-koca arasındaki ilişkiler dâhil yakın aile ilişkilerini, zayıf anlamda ise sadece arkadaşlık olarak adlandırabileceğimiz ilişkileri de içerir. Nussbaum'a göre Aristoteles her ne kadar derinlik ve samimiyet olarak farklı derecelerdeki ilişkileri ele alsada da *philiada* tutkulu cinsel içerik dâhil insanın form verdiği en güçlü duygusal ilişkileri de kabul

eudaimōn yaşamın özel bir bileşeni şeklinde karşımıza çıkmasıdır. İyilere dair bir sıralama yapan Aristoteles'e göre *philoion* arzulanırlığı hiçbir zaman araçsal değeri ile tüketilemez, yani dostluk birçok kazanımı yanında kendinde seçmeye değerdir. Aristoteles'in ifadesi ile söylersek, her şeye sahip olsak da dostun olmasından hiçbir zaman vazgeçmeyiz (NE 1362b19-20).⁴⁶⁰ Özellikle iyi peşinde koşan biri, karakterce iyi birini iyiyi sevdiği gibi sevecektir, iyiyi sevdiği için de iyi şeyleri onun için de isteyecektir (NE 1157b7-9).

Dolayısıyla Aristoteles'in kimi sözleri, örneğin erdemli kişinin her şeyden çok kendini sevmesi gerektiğini söylemesi (NE 1168b10), *nous* uğruna her şeyi yapması (NE 1166a16-17), *nousun* (ilksel *eudaimonianın*) en değerli, en sevilen şey olduğunu söylemesi bizi yanıltmamalıdır. Aksine, bizim diğerini araçsal olmayan bir şekilde sevmemiz, karşı tarafın da *nousa* sahip olduğu, erdemli etkinlikleri nedeniyle değer verilmeyi hak ettiği anlamına gelecektir. Bir anlamda kendine verdiği değer, kendine benzer olan birine değer vermesine, onunla bir arada olup kimi etkinliklerde bulunmaya can atmasına izin verecektir. İyi diyeceğimiz bir bencillikle,⁴⁶¹ yani haz ve faydaya dayalı ilişkilerdeki gibi onuru, parayı, hazzı kendisi için isteyen birinden farklı olarak iyi adına erdemli bir başkası ile ilişki kuracaktır. Gelgelelim bu ilk gruptakiler, tam da ruhun rasyonel olmayan kısmı ile hareket ettiklerinden, şehir ve birçok birliktelik üzerinde yıkıcı olabilirler. Diğer gruptakiler, yani iyi temelinde dostluk ilişkisi kuranlar ise ruhun rasyonel kısmına göre etkinliklerde bulundukları için bir diğerine faydaları olur, iyiyi onlar için de ister ve bu iyiyi büyütebilirler. Çünkü *eudaimōn* insan, çıkara ve hazza dayalı

eder. Bu nedenle Nussbaum, "love"ın çok daha uygun, geniş bir kapsama sahip görüneceğini düşünür. Dolayısıyla çeviri yaptığı her yerde bu anlamları düşünmemizi ister. Ayrıca çevirideki ikinci zorluk ise linguistik olarak bir aşk ilişkisinin aktif ve pasif, âşık olan ve âşık olunan olarak ikiye ayrılmasıdır. Oysa Nussbaum'un belirttiği üzere, Grekçe *philosta* (*friend*) aktif ve pasif diye bir ayrım yoktur; aslen *philia* ve *philos* kavramları için karşılıklılık önemlidir. Bu iki husustan ötürü Nussbaum, *philiayı* kimi yerlerde *love* (aşk/sevgi) kimi yerlerde *friend* olarak çevirirken kimi yerlerde ise *philiayı* çevirmeksizin bırakarak bu nüansları korumaya çalışır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 354. O halde dostluk, sevgi/aşk dediğimiz her yerde bu nüansları unutmamız gerekir.

⁴⁶⁰ Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 191. *Philianın eudaimōn* yaşam içerisindeki rolüne dair kapsamlı ve etkileyici bir değerlendirme için yine bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 155 vd.

⁴⁶¹ Kimi yorumcular, bunun bir nevi bencillik olarak görülebileceğini düşünür. Çünkü erdemli biri salt kendisini sevdiği ve diğerini de kendisi gibi düşündüğü için diğerleriyle kimi paylaşımlarda bulunur. Erdemli dostluğun bencillikle ilişkisine dair bir tartışma için bkz. Pakaluk, M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Bostock, D (2000), *Aristotle's Ethics*. Kraut, R. (1991), *Aristotle on Human Good*. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*.

dostluklara değil (NE 1169b23-8) iyi insanın etkinliğinin kendisine, onun erdemliliğine ve hoşnutluğuna ihtiyaç duyar.⁴⁶² Bu noktada Aristoteles'i dinleyelim:

... *eudaimonia* bir tür etkinliktir... Dolayısıyla *eudaimōn* olmak yaşamda ve etkin olmakta bulunur. İyi bir insanın etkinliği kendinde fazıl (*excellent*) ve haz (*pleasant*) verendir, başta söylediğimiz gibi. Komşularımızı ve eylemlerini kendimizden daha iyi inceleyebiliriz (*theorein/study*). Böylece iyi bir insan, dostları olan üstün insanların eylemlerinde hazzı bulur, çünkü bu eylemler doğal olarak her ikisine de haz veren şeylere sahiptir. O halde kutlu (*blessed*) insan, kendinde olan erdemli eylemleri incelemeye karar verdiğinden (*eiper*) iyi dostlara ihtiyaç duyacaktır; çünkü erdemli bir dostun eylemi böyledir (NE 1169b32-1170a4).⁴⁶³

Aristoteles bir başka yerde ise bize şunları söyler:

Eudaimōn insanın *philoia* ihtiyaç duyup duymadığına dair bir tartışma var. Çünkü onlar *makarioi* ve kendine-yeter insanın hiçbir *philoie* ihtiyacı olmadığını söylüyor; bunun nedeni hâlihazırda onların tüm iyi şeylere sahip olmasıdır. Bu durumda şayet kendine-yeter iseler daha öte hiçbir şeye ihtiyaç duymazlar, fakat diğer bir kendi olarak *philos*, kişinin tek başına kendisinin temin edemeyeceği şeyi temin eder. Söylendiğine göre *daimon* yardım ettiği zaman ihtiyaç duyulan şey bir *philoion* olmasıdır. Fakat tüm iyi şeyleri *eudaimoniaya* bırakıp dışsal iyilerin en büyüğü olarak görünen *philoion* dışarıda bırakmak tuhaf görünüyor... Kesinlikle *makarios* insanı yalnız kılmak da tuhaftır: Çünkü hiç kimse dünyada tüm iyiye tamamen kendi başına sahip olmayı seçmezdi. Zaten insan politik bir yaratıktır ve doğal olarak birlikte yaşamaya eğilim duyar. Bu *eudaimōn* için de doğrudur... Dolayısıyla *eudaimōn* da *philoia* ihtiyaç duyar (NE 1169b3 vd.).⁴⁶⁴

Bu iki pasajda da görüleceği gibi, doğası gereği sosyal ve politik olan erdemli bir insanın diğer bir erdemli insanı izlemesi, onunla konuşması, kişinin bir anlamda daha iyi, daha kolay ve hazzını artıracak bir teori etkinliğinde bulunmasını sağlayacaktır; kişi

⁴⁶² Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 176-179.

⁴⁶³ Akt. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 179. Pasajın İngilizcesi: ... *eudaimonia* is a kind of activity... being *eudaimōn* is found, then, in living and being active. The activity of a good person is excellent and pleasant in itself, as we said at the beginning. Moreover, what is our own is pleasant. We are able to study (*theorein*) our neighbours more than ourselves and their actions more than our own. Hence a good person finds pleasure in the actions of excellent people who are his friends, since these actions have both the things that maket hem naturally pleasant. Therefore, the blessed person will need good friends, since (*eiper*) he decides to study virtuous actions that are his own, for the actions of a virtuous friend are such (NE 1169b32-1170a4).

⁴⁶⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 365-366. Pasajın İngilizcesi: There is a debate as to whether the *eudaimōn* person needs *philoia* or not. For they say that *makarioi* and self-sufficient people have no need of *philoia*, since they have all good things already. If then they are self-sufficient, they need nothing further; but the *philos*, being another oneself, provides what he cannot provide by himself. Whence the saying, "When the *daimon* gives well, what need is there of *philoia*?" But it seems peculiar to give all good things to the *eudaimōn* and to leave out *philoia*, which seem to be the greatest of the external goods... And surely it is peculiar to make the *makarios* person a solitary; for nobody would choose to have all the good things in the world all by himself. For the human being is a political creature and naturally disposed to living-with. And this is true of the *eudaimōn* as well... Therefore the *eudaimōn* needs *philoia* (NE 1169b3 vd.).

yalnız başına bir teori etkinliğinde bulunurken aldığı hazdan, mutluluktan daha da fazlasını elde edecektir.⁴⁶⁵ Çünkü karmaşık yapımızdan ötürü temaşa etkinliğinde bulunmamız, bir tanrı gibi salt *energeia* düzeyinde olmayacağından kesintili, yani *kinesis* içerisinde, biyografik/zamansal (*bios*la ilgili olan)⁴⁶⁶ bir yaşam kesiti içerisinde bir etkinlikte (*energeia*) bulunabiliriz.⁴⁶⁷ *Kinesise* tabi yaşamımızdan ötürü temaşa etkinliklerini bile *philia* ile sürdürmemiz daha kolay olacaktır. Bunun nedeni ise, karakter erdemlerinin hemen hemen hepsi öteki insanlarla bir arada etkin kılındığından (*NE* 1177a28-32), teorik etkinlik bile aynı işi yapanla daha kolay olacağından (*NE* 1177a34) ve erdemler de erdemli etkinliklerle ortaya çıkacağından (*NE* 1104a18-27) ve bu tür etkinlikler de uzun süreli erdemli etkinliği gerektirdiğinden (*NE* 1098a18 vd.), ister pratik ister felsefi olsun yalnız bir insanın bu tür eylemleri gerçekleştirmesi daha zor olacaktır. Aristoteles'in de belirttiği gibi,

Öyle düşünülür ki *eudaimōn* insan zevkli bir hayat yaşıyor olsa gerek. Fakat yalnız bir insanın yaşamı zordur, çünkü onun için tek başına sürekli etkin olmak kolay değildir. Başkalarıyla beraber olduğunda hayatı daha kolay olacak ve bu yüzden de onun etkinliği daha sürekli olacaktır... Dahası iyi insanların bir arada yaşamı erdemin gelişip serpilmesine imkan verir; tıpkı Theognis'in söylediği gibi (*NE* 1170a4-13).⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ Bkz. Cooper, J. M. (1999), *Reason and Emotion*, s. 339-340. Ayrıca bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 180.

⁴⁶⁶ Reeve bu konuda “yaşam”a (*life*) karşılık kullanılan “*bios*” ve “*zoe*” üzerinden şuna dikkat çeker. *Zoe* biyologların ya da zoologların çalıştığı türden bir şeye karşılık gelmektedir ve burada söz konusu olan şey yaşamla ilgili olarak iki şekilde konuşulabileceğidir: potansiyel olarak yaşam ve potansiyelleri etkin (*kat' energein*) kıldığımız yaşam. Örneğin uykuda olduğumuz zaman ilk anlamıyla bir yaşam, uyandığımızda ve etkinliklerle meşgul olduğumuzda ise ikinci anlamda bir yaşam söz konusudur (*NE* 1095b32-33, 1098b30-1099a6). Bu noktada Reeve belli bir yaşam türüne karşılık gelen *bios*un ise diğer yaşam türü olan *zoe* ile aynı anlamda kullanılmadığını, *bios*un biyografik bir yaşama, etkin hale getirilmesi bir yaşam-etkinliği olan potansiyellere sahip bir zaman dilimine karşılık kullanıldığını belirtir. Ona göre şu pasajda yaşam, *bios* anlamıyla kullanılmıştır: “[Uykuda] iyi ve kötü insan en az ayrılır ki *eudaimōn* insanın yaşamının (*tou biou*) yarısında kötü bir insandan daha az kötü olmayacağını söyleyemesinin nedeni budur” (*NE* 1102b5-7). *Nous*'un etkinliği ise *zoe* türde bir yaşamdır, belli potansiyellerin etkinleştirilmesine dayanan bir yaşamdır (*Met.* 1072b26-7). *Eudaimonia* da, Reeve'e göre, bir tür yaşamdır ve burada yaşam anlamında kullanılan *zoedur*. Bunun nedeniyse Reeve için *eudaimonianın* da bir yaşam-etkinliği, belli türden bir potansiyelin etkinliği olmasıdır. *Zoe* genel anlamıyla yaşamdır, kişinin bilmesi ve yönetmesi gereken daha belirli, yapılandırılmış bir yaşamdır. *Bios* ise arzulanan, iyi yaşamdır. *Zoe* ilk türden etkinliğe yani bir potansiyele sahip olmak ama onu etkin hale getirmemeye denken, *bios* ise ikinci türden etkinliğe yani bir potansiyele sahip olup onu etkin hale getirmeye denk gelir ve bu yaşam boyu süren bir şeydir. Bkz. Halper, E. (1995), “The Substance of Aristotle's Ethics”, *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, (ed. by M. Sim), Maryland: Rowman and Littlefield Pub., s. 25. İşte Reeve'e göre de bizler *zoe* bir yaşamda *bios* bir yaşam sürerek gerçekten yaşam adını almayı hak eden bir yaşamı sürmüş olabiliriz. Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practises of Reason*, s. 150-152.

⁴⁶⁷ Bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 150.

⁴⁶⁸ Akt. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 182. Pasajın İngilizcesi: It is thought that the *eudaimōn* person must live pleasantly. But the solitary person's life is hard, since it is not easy for him to be continuously active by himself. With others and in relation to them, however, it is easier and hence his

Aristoteles'in bu açıklamalarını düşündüğümüzde, onun için bir dostun kaybının neden *eudaimōn* bir yaşamı etkileyebileceğini anlayabiliriz. Ancak bu noktada Kraut'tan yardım alarak hemen belirtmemiz gereken husus, her ilişki ve bağımlılığın aslında eşit bir güce sahip olmadığı, derinlik ve yoğunluk olarak birbirlerinden farklı derecelerde karşımıza çıktığıdır. Aristoteles için ilişkilerde yaşanacak bir kayıp, farklı derece ve düzeylerde bizi etkileyecektir. Örneğin talihsiz şekilde bir kişinin karısının ya da bir kölenin ölümü kesinlikle hocası Platon'un kaybı kadar sarsıcı olmayacaktır.⁴⁶⁹ Çünkü dostluk her ne kadar karşılıklılığa/ müşterekliliğe (*mutability/reciprocal*) ve bağımsızlığa dayansa (*independency*), kendisinden (*di hautō*) dolayı seçmeye değer olsa da (*Pol.* 1155b27-31; *Ret.* 1380b35-1381a1) ilişkinin varlığı çok farklı nedenlere bağlı olabilir (*Pol.* 1155b27-31; *Ret.* 1380b35-1381a1).⁴⁷⁰ Mesela bir iş partnerliği, genç aşıkların ve eşlerin birbirleriyle ilişkisi, politik ve teorik ilişkiler geliştirici bağa dayanıp dayanmamalarına göre değişebilecektir. Daha açarsak; bir iş partnerliği ya da genç aşıkların durumu, salt biri ile bir arada olma isteğimize, bu ilişkiden keyif almamıza dayanırken; politik ve entellektüel birliktelikler ise daha sağlam bir temele, karaktere dayanmakta ve bu zeminde yükselmektedir.⁴⁷¹ Dolayısıyla *philia* kendinde seçmeye

activity will be more continuous... Further, good people's life together allows a sort of cultivation of virtue, as Theognis says (*NE* 1170a4-13).

S. Babür çevirisi ise şöyledir: Mutlu kişinin hoş biçimde yaşaması gerektiği de düşünülür; tek başına yaşayan birinin yaşamı güç olur; sürekli olarak kendi başına etkinlikte bulunmak kolay değildir, başkalarıyla birlikte, başkaları adına bunu yapmak daha kolay... Ayrıca Theognis'in dediği gibi, bir erdem uygulaması, iyi kişilerle yaşamakla oluşabilir (*NE* 1170a4-13).

⁴⁶⁹ Bu çıkarımı Pakaluk'un okumasından esinle yapıyoruz. Bkz. Pakaluk, M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics*, s. 258-259.

⁴⁷⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 355. Ayrıca bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 99-100. Ancak hemen şunu da belirtelim ki Aristoteles'in çizdiği bu *philia* taslağında bizim sahip olmadığımız bir bilgiye diğerinin sahip olmasından doğan hayranlığa hiçbir yer yoktur (*Ret.* 1155b28-1156a5), bir anlamda gerçek *philia* sadece eşitler, müşterek olanlar arasında yaşanabilir. Dolayısıyla köle ve efendi arasında gerçek bir *philianın* olmasını beklemek imkansızdır çünkü bu ilişkide efendinin köleyi ayrı bir seçimde bulunan bir fail olarak ele almaması ikisi arasında *philianın* gerçekleşmesine izin vermeyecektir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 354-355.

⁴⁷¹ Cooper, J. (1980), "Aristotle on Friendship", *Essays on Aristotle's Ethics*, s. 302. Cooper bu noktada *philiayı* karşılıklı etkileşim olarak düşünen Ross'a şu itirazı yöneltir: Bağlılığı (*to philein*) "birinin iyi düşündüğü şeyi kendisi için değil eğilim duyduğu biri için istemek, yapabildiği kadar böyle şeyleri onun için yapmak" olarak tanımlayan Aristoteles için *philia* etkilenme/ çekicilik ile birlikte değil sevmeye ve sevilme ile bağlantılı bir şekilde düşünülür (*Ret.* 1380b36-1381a2). Bu açıklama açık bir şekilde bize, başkası ile kendisi uğruna iyi etkinliklerde bulunmayı önerir. Bkz. Cooper, J. (1980), "Aristotle on Friendship", s. 302. Ayrıca Bkz. Cooper, J. (1998), "The Forms of Friendship", *Reason and Emotion*, s. 313.

değer olan üç şeye; iyi, haz ve faydaya göre değişecek, diğerine bunlardan ötürü yönelecektir (NE 1155b19-20, Top. 118b27-28).⁴⁷²

Kraut'tan yardımıla söylersek *philia* şu şekilde üçe ayrılabilir:

- a- Erdemlere dayanan, diğer insan erdemli olduğu için diğer insanın iyisi peşinde koşan kişiler arasındaki dostluk.
- b- Ortak amacı olduğu için diğerinden sadece haz ve keyif almak isteyenler arasındaki dostluk (NE 1156b4-5).
- c- Bazı avantajlar peşinde koşanlar arasındaki dostluk (NE 1162b25-21; 1156a27-28).⁴⁷³

Bu farklı ilişkiler içerisinde Nussbaum'un sözünü ettiği, bizi derinden etkileyecek olan *philianın* kaybı, tözsel diyebileceğimiz salt karaktere dayalı olan *philiadır*. Yani bir iş arkadaşımızın kaybı, salt hazza bağlı olan bir ilişkinin bitmesi, karaktere dayalı gerçek anlamda *philianın* kaybı kadar hiçbir zaman bizi etkilemez. Çünkü karaktere dayanmayan dostluklar; ilineksel bağlarla, örneğin salt hazlarla bağlı olduğundan derinlere kadar inmez.⁴⁷⁴ Derinden, karakterine bağlı bir ilişki kurmayan (NE 1157b4-5) birinin ilişkisinin bitmesi onu yaralamaz, bu bitiş bizi en can alıcı hedeflerimizden uzaklaştırmaz.⁴⁷⁵ Diğer bir deyişle, derinlere inmeyen, salt hazza dayalı bir ilişki son bulduğunda, *eudaimōn* yaşamımız kesinlikle etkilenmezken karaktere dayalı ilişkilerde yaşanacak değişimler ve kimi zayıflıklar ise bizi bir daha *eudaimōn* bir yaşam süremeyecek kadar etkileyebilir.⁴⁷⁶

⁴⁷² Bkz. Reeve, C.D.C. (1992), *The Practices of Reason*, s. 173-174.

⁴⁷³ Kraut, Cooper ve Nussbaum gibi dostluğun ötekini salt kendinde bir iyi olarak ele alma zorunluluğunu kabul etmez. Ona göre birçok dostluk vardır ve bu dostluklar arasında gerçek anlamda dostluk adını alacak olan, ilk dostluk yani etik erdemlerle ilgili dostluktur ve o, dostlukla ilgili tüm üç özelliği kendinde taşır yani karakter, haz ve hoşlanma, avantaj (1156b13-17, 1156b33-1157a3, 1157a25-36, 1158b5-8). Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 175 ve 8. dipnot. Ayrıca filozofun dostluğu ise, ilk tür dostluk yani etik erdemlere ya da hem etik hem de entellektüel erdemlere sahip olan kişilerin dostluğunun altına düşecektir. Karaktere dayalı dostluğun olması için entellektüel erdemlere sahip olma zorunluluğu yoktur. Kraut'un belirttiği gibi *eudaimōn* verici yaşamda teorik yaşam en *eudaimōn* verici olsa da kişiler salt karakter erdemlerine sahip pratik yaşamla da (ikincil *eudaimōn*) *eudaimōn* bir yaşam sürebilir ve gerçek dostlar edinebilir. Ama unutmamak lazım, entellektüel bir yaşam süren de pratik yaşam süren kadar dostla ihtiyaç duyar. Aralarındaki tek fark dostu öldüğü zaman ikincisinin daha savunmasız olacak olmasıdır. Salt araçsal dostluk ise en az tatmin edici olanıdır, güvensizlik ve kurnazlıkla doludur. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 174-176, 182-183, ayrıca s. 15-78.

⁴⁷⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 356.

⁴⁷⁵ Bkz. Reeve, C.D.C. (1992), *The Practices of Reason*, s. 175.

⁴⁷⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 356.

Bu noktada *philia*nın *eudaimonia*mız üzerindeki gücünü anlayabilmek için *philia* tartışmasının öncelikle moral erdem teorisi içerisinde yer alan bir tartışma olduğunu akıldan tutmamız gerekir.⁴⁷⁷ Çünkü *philia*nın *eudaimonia*yı ne denli etkileyeceği biraz da bizim karakterimize bağlıdır. Aristoteles için nasıl karakterce iyi olmak aklı-selime sahip olmayı gerektiriyorsa, aşırı uç duygularla hareket ettiğimiz, yeterince rasyonel olmayı beceremediğimiz biri ile birlikteliğimiz ister istemez *eudaimonia*mızı etkileyecek ve bu da birçok çatışmaya davetiye çıkarmak anlamına gelecektir.⁴⁷⁸ Uyumsuz birliktelikler bir sürü kırılmalığa, talihe dayalı durumlara davetiye çıkaracaktır. İlişkilerdeki kimi riskler nedeniyle Platon'un *Semposyum*'unda karşılaştığımız kaybetme korkusu, kıskançlık, delilik, birbirini kontrol etmeyi isteme, mücadele ve tahakküm ile ilişkiyi daha sabit, daha az inatçı hale getirme çabası ortaya çıkabilecektir.⁴⁷⁹ Aristoteles muhtemelen bu gibi durumlardan ötürü, daha çok kendimize benzer insanlarla birlikte olmamız gerektiğini tembihlerken, ilişkilerde ölçsüz davranışların yol açacağı engellerin önüne geçmek istemiş, ilişkilerde belli bir ortaklıkla zenginleşebileceğimize ve derinleşebileceğimize inanmıştır. Hatta karakterce kendimizden farklı ilişkilerden kaçınmak bir yana, kendimize benzer kişilerle kuracağımız ilişkiler sayıca çok olduğunda kimi yıkıcı durumlar yine ortaya çıkabilecektir.⁴⁸⁰

Açıkçası Nussbaum için Aristoteles'in aşkının/sevgisinin Platon'un aşkı/sevgisi gibi olmamasının nedeni belki de karakterce yaşanacak bu ortaklığa dayanır. Ancak Nussbaum'a göre Aristoteles'teki aşk, tarafların birbirlerini hareketsiz kılmasını kesinlikle amaçlamamakta, talihin kırılmalıklarının üstesinden gelmek yerine diğerinin bağımsızlığına ve farklılıklarına özen göstermektedir. Yani Aristoteles, ilişkileri birbirlerinin karakterini pasifleştirecek şekilde ele almaz. Taraflar birbirlerinin karakterine yolculuk yapmayı göze alacak şekilde karşımıza çıkar. Zaten taraflar

⁴⁷⁷ Bkz. Cooper, M. J. (1980), "Aristotle on Friendship", s. 303. Ayrıca bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 175-176.

⁴⁷⁸ Bu noktada şunu söyleyelim. Bostock Aristoteles'in *philia* teorisinden hiç tatmin olmaz, bu teorisin neden çağdaş etik teorisi içerisinde yer almamış olmasına pek de şaşırır. Çünkü Bostock'a göre bizlerin kötü biri ile ilişki kurmamız, çok farklı nedenlerle kompleks birlikteler içerisinde olmamız Aristoteles'in kabul edeceği bir şey gibi gözükmüyor. Hume'a sürekli göndermeler yapan, onu yer yer olumlayan Bostock'un kimi eleştirel değerlendirmeleri için bkz. Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, s. 184-187.

⁴⁷⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 356-357.

⁴⁸⁰ Kraut'tan hareketle bu yorumları yapıyoruz. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 167-175.

birbirlerini salt araçsal biçimde görmeyip kendine denk ve birçok şeyi paylaşacağı zengin bir dünya olarak ele aldığı için, kendi eksiksiklerini ve kusurlarını görüp gelişebilecek, zenginleşebilecektir. Ancak böyle bir ilişki zemininde bağların derinlere kadar sızıp kalıcı olması sağlanabilecek, kimi noktalarda talihin önüne geçilebilecektir. Bu noktada şunu görmek önemlidir:

Aristoteles'te dostluk; *Symposium*'da verilen kelimenin anlamında erotik değildir; çünkü arzulamamayı, meydana gelmekte olan dünyada olmamayı istemez. Onun arzusu dünyada hareketli kalmayı ve arzulamayı devam ettirmek ve diğerinin arzulayıcı etkinliğini almayı sürdürmektir. Bu ilişki, ilişkinin arzuyla ilgili yapısında, *oreksis*in kendisi için, bizim koşullarımızın muhtaç, kendine-yeter olmayan öğeleri için değişimi ve hareketin dünyasındaki aşkı ifade eden bir ilişkidir. Aristoteles'in hararetle bir şekilde bize hatırlattığı gibi, bir *philos* kendisinin de, *philos*unun da kadiri mutlak bir tanrıya dönüşmesini istemez (*Ret.* 1359a5 vd., *NE* 1166a19 vd.). İlk olarak şayet dönüşmüş olsaydı aralarına çok fazla mesafe koymuş olurlardı. İkinci ve daha önemli olanı ise, bu dönüşüm *philos*u farklı bir tür yaratık kılardı. 'Eğer *philos*un kendisi için iyi şeyler istediği iyi bir şekilde söylendiyse o, olduğu varlık türü olarak kalmak zorundadır; dolayısıyla *philo*i, *philo*iu için iyilerin en büyüğünü isteyecek bir insandır (*NE* 1159a8-12).'⁴⁸¹ Tanrı benzeri olmamak, muhtaç, erotik olmak bizzat kendi olmanın, bir *philos* olmanın zorunlu bir parçası olarak görülür. Öteki kişinin bütününe o kişinin kendisi uğruna sevmek olarak *philia*, erdem kadar insanlığı ve karşılıklılığı da sevmektir. Platonik *erōs* bütünlüğü amaçlarken, *philia* yarıyı kucaklar.⁴⁸²

Dolayısıyla Nussbaum bir kez daha Aristoteles'in tanrıya değil insana özgü *philia* açıklaması ile ilerlediğini, *philo*iun "birlikte yaşama" isteğinin diğerinin duygularını kontrol etmekten, ilişkiyi sığlaştırmaktan uzak olduğunu,⁴⁸³ *phili*adaki temel vurgunun yoğun tutkudan, delilikten ziyade çıkarsız bir kazanç, paylaşım, karşılıklılık, nadir bir denge ve harmoni olduğunu düşünür.

⁴⁸¹ Alıntı içindeki alıntıyı aktaran Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 357. Pasajın İngilizcesi: If it was well said that the *philos* wishes the *philos* good things for his own sake, he would have to remain the sort of being he is; so it is as a human being that he will wish him the greatest of goods (*NE* 1159a8- 12).

⁴⁸² Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 357.

⁴⁸³ Ancak Nussbaum belirtmese de Kraut ile birlikte şunu da ekleyelim: VIII ve IX'da tartışılan en iyi, mükemmel *philia*nın illaki ortak bir teorik, entellektüel etkinliğe dayanması gerekmez. Mükemmel *philia*, teorik etkinliklerle uğraşmayan, teorik bilgelikten yoksun salt pratik etkinliklerle meşgul kişilerin pratik erdemlerine de dayanabilir. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 184. Ayrıca sırası gelmişken Kraut, Aristoteles'in iddia ettiği karaktere dayalı dostluğu, "tartışma" ve "düşünme"yi paylaşan birlikte yaşamı (*NE* 1170b11-12) salt felsefi diyalog olarak düşünmememizi ister. Kraut'a göre burada Aristoteles, etik olarak erdemli insanı dar anlamda bir filozof olarak ele almasa da belli bakımlardan onu bir filozofmuş gibi düşünür. Çünkü karakter dostluğunda filozoflar nasıl metafiziksel ve bilimsel konuları tartışacaksa politik yaşamı seçen karaktere dayalı dostlar da yurttaşların refahını etkileyen konuları tartışacak, onlar üzerine düşünecektir; yani pratik yaşama dayalı karakter dostluğunun, zayıf anlamda olsa bile temashada bulunacağı özel konuları olacaktır. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 183-184.

Şimdi şunu bilmek isteyebiliriz: *Philianın* karaktere dayalı birlikteliği tam olarak nasıl yaşanır, yani bu birliktelik birinin karısıyla mı gerçekleşir, eğer karısıyla değilse nasıl biriyle gerçekleşir? Ayrıca bu ilişki zemininde etkinlikler salt politik ve entellektüel etkinliklerden mi ibarettir, yoksa haz ve keyfe dayalı hemen hemen her etkinliği de içine mi alır?⁴⁸⁴ Bu sorulara dair Nussbaum'un dikkatimizi çektiği ilk nokta, kişinin karısı bir yana hiçbir kadının bizim en iyi dostumuz olamayacağıdır. Çünkü Aristoteles kendi döneminin hâkim muhafazakâr anlayışını sürdürecektir şekilde, kadını erkek karşısında ikincil görmüş ve kadının akıl yerine salt iştahlarla hareket edeceğini, hiçbir eyleminde rasyonel ilerleyemeyeceğini kabul etmiştir. Bu kabulle de kadını her türlü politik ve entellektüel etkinlikten uzak tutmuş, kadına entellektüel etkinliklerle uğraşacak hiçbir boşluk bırakmamıştır. Dolayısıyla Nussbaum, Aristoteles'in "birlikte yaşamak" ile hayatının büyük kısmını evde geçiren kadını değil olsa olsa şehrin yoğun etkinliklerine katılan, 'günlerini birlikte geçiren' (*sunēmereuein/ NE 1158a9, 1171a5*), 'zamanı birlikte yaşayan' (*sundiagein*) (*NE 1157b22*) bir erkek yurttaşı kast ettiğini düşünür. Aristoteles'e göre gerçek dostlara sahip olmamız ancak böyle bir birliktelik ile mümkündür ve bu birliktelikler de öyle salt iyi niyette bulunan bir tür misafirperverlik gibi yaşanmaz (*NE 1157b17-19*),⁴⁸⁵ tüm etkinlikleri kapsar. Uygun yemekten, içmeden, cinsel hazları seçmeye, paranın uygun dağıtımına, uygun davet vermeye/kamusal hayırseverliğe (*megaloprepeia*), uygun şakaya (*eutrapelia*), uygun refleksiyonda bulunmaya, yasa yapmaya ve tehlikelerle yüzleşmeye kadar karakterin bilinen tüm faziletlerini, hatta ötekilerin bayağılıklarını ve sıradanlıklarını paylaşma arzusunu bile içerecektir.⁴⁸⁶

Ancak Nussbaum'un dostluğa dair bu değerlendirmelerinde, Kraut'un haklı olarak ön plana çıkardığı şu noktayı vurgulamadığını görürüz: Bu "birlikte yaşam" hemen her etkinliği içerecek olsa da ölçülülük standardı neredeyse her ilişkimizi belirleyecektir.

⁴⁸⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 357-358.

⁴⁸⁵ "Birbirlerine misafir olan fakat bir arada yaşamayan insanlar *philoidan* daha çok iyi-isteklerde bulunanlara benzerler. Çünkü aşkın karakteristiği bir arada yaşamaktan başka bir şey değildir." (*NE 1157b17-19*). Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 358. Pasajın İngilizcesi: Those who receive each other but do not live together are more like well-wishers than like philoi. For there is nothing so characteristic of love as living together (*NE 1157b17-19*).

⁴⁸⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 359. Bu noktada şuna dikkat etmemiz gerekir. Karaktere dayalı *philia* da birliktelik, hazza dayalı avlanma ve yiyip içmeden çok tartışma ve düşünme paylaşımına bağlıdır (*NE IX.9 1170b11-12*). Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 168.

Örneğin politik erdemler peşinde koşan birinin hedeflerine ulaşması için mümkün olduğunca dışsal iyilere sahip olması gerekecekken, teorik etkinlikleri nihai amacı kılan biri ise pek de o kadar dosta ihtiyaç duymayacaktır. Bir kişinin yaşamını teorik ve pratik etkinliklere adanmasına göre dışsal ilişkilerle olan bağı da farklılık gösterebilecektir. Bu bakımdan dosta sahip olmak, öncelikli olarak peşinde koşmaya en çok değer bulduğumuz standartlarla belirlenecektir. Kişi bunu belirlediği noktada hayatını adayacağı nihai hedefini teori (birincil *eudaimonia*) ya da etik (ikincil *eudaimonia*) kılmasına göre dostlarını seçecektir. Edineceği dostlar onun etkinliğini, iyi yaşamını engellemeyecek aksine zenginleştirecek bir sayıda olacaktır. Çünkü Aristoteles için mümkün olduğunca çok dosta sahip olmak, dikkate değer bir zamanı dostumuza ayırmamızı gerektirdiğinden kurulu dostluğun sürmesine bile izin vermeyebilecektir (NE 1171a2-6). Dahası büyüyen dost döngüsü içerisinde bir dostumuzla eğlenmemiz ve diğeri ile yas tutmamız gerekebileceğinden kimi çatışmalar baş gösterebilecektir (NE 1171a6-8).

Kraut’a göre bu çatışmaları doğuracak durumların farkında olan Aristoteles, dostluk ilişkilerine belli bir alt-üst sınır koymak ister (NE 1170b 29-33). Bu doğrultuda üst sınır olarak dostlar “bir arada yaşamaya yetecek kadar olmalıdır” (NE 1171a9-10) ölçütünü verir. Yani bir kişi için mümkün olduğunca çok dosta sahip olmak değil, ölçülü bir sayıda dosta sahip olmak gerekir. Örneğin bu kişi felsefi etkinlikler peşinde koşmayı amaç edindiyse yakın felsefi bir dost onun için en iyi, en yeter olabilir. Kraut’un belirttiği üzere, Aristoteles için felsefi dostların çok sayıda olması, felsefi etkinliklerle ilgilenen birinin durumunu daha iyi kılmayı garanti etmez. Kraut bu konuda neden vermeyen Aristoteles’in muhtemelen grup büyüdükçe diyalogu paylaşma şansının azalacağını düşündüğü varsayımında bulunur.⁴⁸⁷ O halde ister felsefi yaşamı ister etik yaşamı seçerek dost edinelim, ne kadar dosta sahip olabileceğimizin standardı bu etkinlikleri ne denli başarılı bir şekilde gerçekleştireceğimize ve dostlarımızın bu etkinliklerimizi ne denli zenginleştireceğine bağlıdır.⁴⁸⁸ Bu değerlendirmeler ışığında alt sınırı belirlemek de açıkçası bizi pek zorlamaz, en az bir kişinin olması yeterlidir.

⁴⁸⁷ Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 167-169.

⁴⁸⁸ Kraut dost olsun, para olsun burada en iyi sınırı belirleyenin felsefi yaşam olduğunu düşünür ve Aristoteles’in şu pasajına dikkat çeker: “doğası gereği iyi olan hangi seçim ya da iyilere sahip olma olursa olsun her şeyden önemlisi tanrıyı temaşa etmeye yol açacaktır – bedeninin ya da paranın, ya da dostların ya da diğer iyilerin [iyileri olsun ya da olmasın]. Bu en iyidir ve en güzel sınırdır. Fakat ya kusur ya da aşırılık nedeniyle bizi tanrıya hizmet etmekten ve temaşa etmekten alıkoyan her ne olursa olsun bayağı/ikincildir

Kraut ile birlikte dostluğa dair bu açıklamalarımız içerisinde Nussbaum'un argümanlarına hak vereceğimiz en önemli husus, aslında herkesin bir şekilde az ya da çok *philiaya* muhtaç olmasıdır. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi, tanrı olmadığımız göz önüne alındığı durumda, bizlerin tanrısal etkinlikleri gerçekleştirmemiz bile salt insanî bir yolda gerçekleşebilecektir. Örneğin bu tür tanrısal etkinlikleri bir anda saatlerimizi ayıracağımız bir şekilde değil; geniş bir zamana, bütün bir ömre yayarak yapmamız gerekecektir. *Eudaimonia* da zaten uzun bir zamana yayılan düzenli bir etkinliktir (*NE* X.1) ve bu uzun yolda biri, filozof da olsa dosta ve dostlara ihtiyaç duyacaktır (*NE* IX.9 1169b16-19). Tek bir kırlangıçla baharın gelmediği tarzda tek bir erdemli etkinlikle de *eudaimōn* bir yaşam sürülemeyeceği bir hakikat olduğundan *philia* her daim bizim ihtiyaç duyacağımız, varlığına muhtaç olduğumuz bir değerde karşımıza çıkar. Tüm bu çarpıcı tespitlerden sonra Kraut X. Kitapta karşımıza çıkan, *kapsayıcı* okuma yapanları hoşnut etmeyen açıklamanın; yalnızken öğrendiğimiz hakikatleri düşünmemizin⁴⁸⁹ aslında hiçbir zaman *philiayı* bir kenara atmak anlamına gelmediğini belirtir. Çünkü Aristoteles'in entellektüel bir gruptan yoksun olduğumuz takdirde temşayı düzenli, uzun ve sağlam bir temelde gerçekleştirmemizin pek de olası olamayacağını bildiğini söyler. Özellikle insanlar arasındaki çatışmalar ve yaşamın çatışan yolları baş gösterdiğinde, talihsizlikler ortaya çıktığında, hiç kimsenin kimi talihsiz, bahtsız durumların karşısına çıkıp çıkmayacağından emin olamayacağı gerçeği karşısında, dostların varlığı fark yaratır.⁴⁹⁰

(*inferior*)" (*NE* 1249b16-21). Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 169-170. Kraut'un özellikle *NE* X.7'ye referansla üzerinde durduğu bir diğer nokta ise Aristoteles'in felsefi etkinliğin pratik etkinlikten daha üstün ve kendine-yeter olduğunu belirtmesinin, dosttan yoksun olan ve felsefi etkinliklerle meşgul olan birinin yine de mutlu olabileceğini kabul ediyor olarak alınabilmesidir. Kraut bu okuma doğrultusunda Aristoteles'in şu pasajına dikkat çeker: "Teorik olarak bilge kişi kendi başınayken de temşada etkinliğinde bulunabilir ve daha fazla teorik bilgeliğe sahip oldukça daha fazla temşada etkinliğinde bulunabilir" (*NE* 1177a32-34). Oysa pratik bilgelik ile ilgili olarak Aristoteles'in böyle bir şeyi, izole, dostsuz olsa bile birinin pratik etkinlikleri gerçekleştirebileceğini söylediğini görmeyiz. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 170.

⁴⁸⁹ Kraut'un da belirttiği gibi temşayı/*theōria* düşüncesini meditasyona dayalı bir geri çekilme gibi yanlış bir şekilde düşünmemiz bizi, felsefenin yalnız yapılmak zorunda olduğu kanaatine sahip olmaya sevk edebilir. Oysa *theōria* ile uğraşan biri teorik disiplinlere dair keşfedilen bir hakikati her ne zaman aklına getirirse zaten teori ile meşgul olur, dolayısıyla diğerleri ile uygun konular hakkında tartışmada ancak bu durum yaşanır. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 172.

⁴⁹⁰ Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 173-174. Dolayısıyla X. Kitabın argümanlarını reddetmeyen Kraut için Aristoteles'in X.7'deki sözleri yani pratik erdemlerin yalnız başına gerçekleştirilemeyecek olsa da teorik bilgeliğin olabileceğini söylemesi bu etkinliğin hoşnut, kolay ya da uzun süreli olacağını söylemek demek değildir. Zaten Kraut'a göre Aristoteles bunu söylediği yerin hemen devamında da felsefecinin, izole bir şekilde temşada bulunabilse bile birlikte çalışacağı meslektaşının

Bu durumda hem Nussbaum hem de Kraut'a göre Aristoteles için dostu ölen ve teorik çalışmalarını yalnız sürdürmek zorunda kalan bir filozofun tam bir *eudaimōn* yaşam sürmesi gerçekleşmeyebilecektir.⁴⁹¹ Ancak Kraut'un belirttiği gibi, yine de Aristoteles için dostun kaybı herkesi eşit ölçüde etkilemeyecektir. Örneğin mutluluğu/*eudaimoniası* teori etkinliği olan birinin dostunun kaybının üstesinden gelmesi, politik hayat ölçüsünde *eudaimōn* bir yaşam süren kadar zor olmayacak ve talihsiz, bahtsız durumların ıstırabı içerisinde boğulmayacaktır (*NE* I.10 1100b33-1101a8). Büyük bir iyiyi muhafaza ediyor olan bu kişi, kötü talih karşısında savunmasız olmasa dahi diğer insanlar kadar savunmasız değil daha sağlam duracaktır. Başına olabilecek en kötü şey geldiğinde, yaşamın ona yaşattığı ıstırabı bizzat göğüsleyebilecektir. Çünkü politik etkinlikler her daim diğeri ile yapılmak zorunda olduğundan, bir politikacı için bir dostun kaybı ciddi bir yıkım yaratabilecekken, bir filozof içinse bu kayıp aynı ölçüde etkilemeyecektir. Filozof zaman zaman keşfettiği hakikatleri temaşa etmeyi sürdürebilecektir. Dolayısıyla işler çok kötü gittiği zaman felsefi yaşam her daim politik yaşam karşısında bir avantaja sahiptir.⁴⁹² Tam da bu durumdan ötürü Aristoteles, felsefi yaşamı politik yaşam karşısında daha bir kendine-yeter, daha az kırılgan görebilmiştir.⁴⁹³

Gelgelelim, Kraut'un bizim de katıldığımız bu değerlendirmeleri Nussbaum'un *kapsayıcı* okuması içerisinde kendine yer bulamamıştır. Nussbaum tüm iyileri neredeyse eşit mesafede, birbirlerinin yerini dolduramayacak bir karakterde ele almış, bu nedenle de filozofu pek de öyle özel bir yere koymadan salt şu hususu vurgulamıştır: Yaşam kırılgan, savunmasız ve yaralanabilir.

- Örneğin Nussbaum'a göre, bazılarımız gerçek anlamda değer vereceği birini hiçbir zaman bulamayabilir, bu şansa nail olamayabilir. Özellikle benzer karakterde, aynı yerde yaşayan, zamanı birlikte geçireceğimiz fiziksel, sosyal ve moral olarak çekici bir kişiyi bulmak kimi durumlarda kolay değildir. Bizler tatmin edici bir aşk fırsatını

olmasının muhtemelen daha iyi olacağını (*NE* 1177a34), diğeri ile sürdürülecek temaşanın daha uzun süreli olacağını ekler.

⁴⁹¹ Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 172-173.

⁴⁹² Bkz. Kraut, R (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 174

⁴⁹³ Kraut bu okuması ile dostluk gibi dışsal iyiler olmaksızın temaşada bulunulabileceğini söyler gözükten X.7-8'in *NE*'in geri kalanı ile tutarlı kılınacağını düşünür. Bkz. Kraut, R. (1991), *Aristotle on The Human Good*, s. 177. Ayrıca bkz. Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason*, s. 97.

yakalayamayabiliriz. Hatta Aristoteles’in açık yüreklilikle söylediği gibi, “fiziksel olarak çirkin birini bu konuda zor zamanlar beklemektedir”. Ayrıca şu da var ki: iyi karakterde biri öyle kolay bulunmaz; “böyle ilişkiler [iyi karakterde iki insan arasında] muhtemelen ender olacaktır: çünkü bu tür insanlar azdır.” (NE 1156b24-25).⁴⁹⁴

- Diğer yandan dostluğun derinleşmesinin tek yolu; bir dostun diğerine güvenmesini, şüphe ve kıskançlık duymamasını, korkuyla bağdaşmayan bir açıklığı ve hassasiyeti (*Ret.* 1381b33), ikiyüzlülük ve yalancılıktan uzak durmayı gerektirir (*Ret.* 1381b28-9). Yani kısaca dostluk tarafların iyi bir karaktere sahip olmasından geçer (NE 1156b29, EE 1237b12). Çünkü kötü karakterin olduğu her yerde güvenli bir hayat kök salamaz (MM 1208b29), aşkın/sevginin vuku bulması, bulsa bile uzun soluklu olması mümkün değildir. Ayrıca Nussbaum’un belirttiği gibi, yaşayacağımız aşk/sevgi her ne kadar güvene, karakter bilgisine dayansa da yetişkinin sabit, değişmez bir karakter durumuna sahip olması her zaman geçerli olmaz. Örneğin tartışmalar, ayrılıklar, kınamalar, birinin diğerinin güdülerini ve niyetlerini yanlış yorumlaması (MM 1162b5 vd., 1165a36 vd.), benzerliklerinin onları yarışa ve rekabete sevk etmesi aşkın temellerini sarsabilir (*Ret.* 1381b15). Bir de sevenler/aşıklar arasında her şey yolunda giderken hiç olmadık bir şekilde bir aşığın/sevenin *bir diğeriyle* tartışması patlak verebilir ve onu, ben ve diğeri tarzında acı verici seçimlere zorlayabilir (NE 1171a4-6).

- İlişkilerde yaşanabilecek bir diğer engel zaman sınırıdır. Sevdığımız ve zaman geçirmek istediğimiz kişilere yeterince ayıracak zamanı bulamamamız, uzun süreli kimi ayrılıklar aşkıta ihmalkarlık/kayıtsızlığa yol açabilecektir. Zamanın ihmalkarlığa yol açan etkisi aşkı bitirecek kadar yıkıcı olabilecektir. Nussbaum’un belirttiği gibi, Aristoteles’teki dostluk Kant’ın görev duygusuna dayanan “pratik aşk”tan farklı bir şekilde karşımıza çıkmakta, ilişkinin güçlü duygularla beslenmesini, bir arada yaşamayı ve eylemde bulunmayı şart koşturmaktadır.

- Ancak aşkın bir arada yaşanması, ayrılıklardan kaynaklanabilecek sorunlara mani olsa da kaçamayacağımız kimi sorunlar hâlâ bizi bekliyor olacaktır. Daha açarsak, yaşın verdiği engeller ve kimi öngörülemeyen olaylar aşkı/sevgiyi çözebilecek ya da

⁴⁹⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 359. Pasajın İngilizcesi: It is probable that such relationships [sc. between two people of good character] will be rare: for people of that sort are few.

aşkın/sevginin gücünü azaltacak bir duyarlılık ve hoşlanma kaybı yaşatabilecektir.⁴⁹⁵ Yaşlılık, salt iyi istek ve karşılıklı yardımdan ibaret olmayan; yani tutkulara ve hazza da dayanan *philia* üzerinde kimi kaçınılmaz haz kayıplarına yol açacaktır. Hatta Aristoteles'e göre yaşlılar, birbirine iyi isteklerde bulunup yardım etmeleri dışında, dostluğun gerektirdiği yakın ilişkilere girmez.

Çünkü hoşlanma kapasiteleri kısadır ve hiç kimse günlerini sinir bozucu bulduğu ve hoşnut olmadığı biri ile geçiremez (*NE* 1157b14-16) ... Huysuz olduklarından ve toplumdan pek haz almadıklarından, yaşlılar ve huysuz (*austere*) olanlar arasında aşk pek vuku bulmaz... Eşliği keyif vermeyen kişilerde aşk ortaya çıkmaz... Böyle kişilerin bir diğerine iyi eğilimi olabilir, çünkü bir diğeri için iyi şeyleri isterler, gerekli olduğu zamanda bir diğerine yardım ederler. Fakat bir diğerine aşık olmaları mümkün değildir; çünkü günlerini birlikte geçirmezler ya da bir diğerinden haz almazlar (*NE* 1158a1 vd.).⁴⁹⁶

O halde, sevginin/aşkın birlikteliğinden kaynaklanan riskleri bir yana, yaşlılık ve sağlık gibi kontrol edemediğimiz bedensel faktörler de ilişkilerimizi ve en yüksek etik ilkelerimizi etkileyebilir. Aslında yeterince yaşadığımız takdirde neredeyse herkes bu olguyu, yaşlılığın en yüksek değerlerimizi ne denli etkileyebileceğini, kimi değerlerimizi kolayca çürütebileceğini deneyimleyebilir.⁴⁹⁷

Şimdi, Aristoteles'te dostluğun *eudaimōn* yaşamın özsel bir ögesi olması ve ilişkilerin talihin hükmü altında yer alması sonucu şu ortaya çıkar: Sevdığımız insanların ölümü, yalnızlık, çocuksuz olmak veyahut kötü bir çocuğa ya da *philos*a sahip olmak (*NE* 1099b2-4, *Ret.* 1386a9-11), ister istemez *eudaimōn* yaşamımızı ortadan kaldırmaya kadar varabilir (*NE* 1155a5-6). Çünkü bizi biz yapan bağlılıklar içerisinde salt kendimiz için değil sevdiğimiz kişi için de üzüleceğimizden (*Ret.* 1381a4-6) karşıdaki kişinin

⁴⁹⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 360.

⁴⁹⁶ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 360. Pasajın İngilizcesi: For their capability for enjoyment is short, and nobody can spend his days with someone who is annoying or not pleasant to be with (*NE* 1157b14-16)... Among elderly people and people of an austere disposition, love does not very often happen, insofar as they are bad-tempered and take rather little pleasure in society... For people do not come to love those whose company they do not enjoy... Such people can be well-disposed to one another, for they wish one another good things and help one another in time of need. But they are not likely to love one another, since they do not spend their days together or take pleasure in one another (*NE* 1158a1 vd.). S. Babür çevirisi ise şöyledir: ...Bunlarda hazla ilgili şey pek az, hiç kimse de üzüntü verici ya da hoş olmayan kişiyle gününü geçirmez (*NE* 1157b14-16)... Çetin kişiler ve yaşlılar ne denli kötü zamanlarındaysa ve birbirlerinden ne denli az hoşlanırlarsa, bunlarda dostluğun ortaya çıkması o denli azalır...çünkü birbirlerinde hoşlanmayan kişilerde dostluk söz konusu olmaz... Ne ki bu tür kişiler birbirlerine yakınlık duyan kişilerdir, birbirleri için iyi şeyi isterler, gereksinim içinde olduklarında yardımlaşır. Ama günlerini birlikte geçirmediikleri için ve birbirlerinden zevk almadıkları için henüz dost değillerdir...(NE 1158a1 vd.).

⁴⁹⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 360-361.

duygularını kendi duygularımız gibi yaşarız. Örneğin çocuğumuzun başına bir şey geldiğinde ya da kötü bir şey yaptığında kendimiz yapmış gibi acı çeker ve dövünürüz. Bu nedenle *eudaimōn* yaşam için özsel olan bir *philos*a sahip olmamız bizleri yaşam karşısında daha savunmasız bırakabilecek, savunmasızlığımızı daha da artırabilecektir (NE 1101a22).

Bu noktada Nussbaum ile birlikte şunları merak ediyoruz: Aristoteles böylesine kırılgan ilişkilere neden bu denli önem ve değer atfetmektedir? “Belli kişiler arasındaki yakın ve samimi ilişkinin değeri nedir? Bu tür kırılgan ilişkileri neden ekip büyütmeli (*cultivate*) ve *eudaimōn* yaşamımızın bir parçası kılmalıyız? Kırılgan türden bir aşkın bize temin edebileceği insanî değer nedir?”⁴⁹⁸ Nussbaum tüm bu soruların cevaplarını dostluğun araçsal ve amaçsal değerinde bulabileceğimizi, *eudaimōn* bir yaşamda neden Aristoteles’in dostluğa özsel bir rol biçtiğini anlayabileceğimizi düşünür. Örneğin dostlar eylemlerimizi ve karakterimizi iyiye doğru yönlendirip geliştirmede motive edici araçsal bir rol oynayabilir. Nussbaum’un *Politika*’ya gidip hatırlattığı gibi, yakın ilişkiler ve bağlar bizi olumlu bir yönde motive eder (*Pol.* 1262b22, *NE* 1180a3). Çünkü bu yakın ilişkilere eşlik eden kimi mesuliyetlerin yerine getirilmesi ile – mesela ebeveynlerin çocuğun eğitimi ve ihtiyaçları, çocuğun ise ebeveynlerin gelecekteki yaşlılık problemleri ile ilgilenmesiyle – minnettarlık ve düşkünlük gibi duygular vuku bulabilecek ve taraflar bu duygular içerisinde birbirini birçok konuda yönlendirebilecektir. Özellikle bu duygular ebeveynlerin çocukları üzerindeki emir gücünü güçlendirecek, onların argümanlarını şehirdeki geleneğin ve usullerin gücü gibi işlevli kılacaktır. Hatta ebeveynlerin argümanlarının gücü, belli bir ilişkiye ve insana dayandığı noktada, şehrin yasalarından bile daha etkili olabilecektir. Dolayısıyla yakın ilişkilerin tüm bu kazanımlarına dikkat ettiğimizde, ilişkileri derinleştirecek samimiyeti ve yakınlığı ortadan kaldırmak, sevgiyi geri çekmek bizzat ilişkileri “gevşek” (*watery*) kılarak ruhun dönüşmesini ve şekil kazanmasını engelleyebilecektir. Bağlılıkların samimiyetinde yaşanacak belki de en büyük kayıp şu olacaktır: Sevgi duygusuna dayanan, ebeveynlerin çocuklarına kazandırdıkları hata yapmama hassasiyeti (*accuracy*) ortadan kalkacak, çocuğun doğru,

⁴⁹⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 362.

faydalı şeyler peşinde koşma becerisini kazanmasına mani olacaktır (NE 1180b7, Pol. 1262b15).⁴⁹⁹

Nussbaum, ebeveyn ile çocuk arasındaki söz konusu kazanımların salt onlara özgü olmayıp yetişkinler arasındaki ilişkiler için de geçerli olduğunu, yetişkin de olsa tarafların diğerini moral olarak etkileyebilecek olmasının bu kazanımlara imkan verdiğini düşünür. Bunun nedeni, haz ve acı ile ilgili olarak yalnız başımıza ilgilerimizi sürdürmenin pek de kolay olmadığı gerçeği ve yetişkin olsak da diğer kişilerle, en çok da sevdiğimiz kişilerle duygularımızı paylaşmaya ve onları derinleştirmeye çalışmamızdır (NE 1170a5-7). Özellikle salt bize ait olan bu bağılıklar içerisinde, kimi etkinliklerimizde ve sorunlarımızda; örneğin yaşlılığımızda ve projelerimizde, bir yabancından ziyade salt sıkı bağılıklara sahip olduğumuz kişilere giderek (NE 1155a9), onları duygularımıza ortak etmekten kaçmayız.⁵⁰⁰ Kendi sevinçlerimizi ve üzüntülerimizi, karşımızdakinin duygularını biz noktasında değerlendiririz. Bir anlamda kendimiz için bir diğerimize yönelir, karar verirken ve mesuliyetlerimiz içerisinde diğer kendimiz ile hareket etmek isteriz. Özellikle hemen her etkinliğimizde sevdiğimiz insanlara yönelmek istememizin bizler için belki de en ilgi çekici katkılarından biri, kendimizi daha iyi tanımamız ve bilmemizdir. Çünkü

Philos a bakan biri – eğer en yoğun türde bir *philiayı* hayal edersek – onun ne olduğunu, hangi tür karakterde olduğunu görmeliyse ona ikinci bir kendisi olarak bakacaktır, söylendiği gibi ‘O benim ikinci Herakles’imdir.’ O halde, bazı bilgelerin söylediği gibi, kendini bilmek hem en zor şey hem de en haz veren şey olduğundan (çünkü bilmek haz verir) – üstelik bizzat kendimizi kendimizle inceleyemeyeceğimizden, aynı şeyleri kendimizin yaptığının farkına varmaksızın diğeri ile yüz yüze geldiğimiz andaki serzenişlerden açık olduğu gibi – ve bu çoğumuzun yargılarının güvenilirliği hakkında zorlandığımız önyargılardan ya da tutkulardan dolayı olur; o halde kendi yüzümüze bakmak istediğimizde aynaya bakarak yüzümüzü göreceğimiz gibi kendimizi bilmek istediğimizde de *philos* a bakarak kendimizi biliriz. Çünkü *philos*, söylediğimiz gibi, diğer bir kendidir. Demek ki eğer kendini bilmek haz veriyorsa ve *philos* olarak başka birine sahip olmaksızın bunu bilmek mümkün değilse, kendine-yeter birinin kendisini bilmesi için *philiaya* ihtiyacı olacaktır (MM 1213a10-26).⁵⁰¹

⁴⁹⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 362.

⁵⁰⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 363

⁵⁰¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 364. Pasajın İngilizcesi: Now if someone, looking to his *philos*, should see what he is and of what sort of character, the *philos* – if we imagine a *philia* of the most intense sort – would seem to him to be like a second himself, as in the saying, ‘This is my second Heracles.’ Since, then, it is both a most difficult thing, as some of the sage have also said, to know oneself, and also a most pleasant thing (for to know oneself is pleasant) – moreover, we cannot ourselves study ourselves from ourselves, as is clear from the reproaches we bring against others without being aware that we do the same things ourselves – and this happens because of bias or passion, which in many of us obscure the accuracy of judgments; as, then, when we ourselves wish to see our own face we see it by looking into a mirror, similarly too, when we ourselves wish to know ourselves, we would know ourselves

Bu pasajın da açığa çıkardığı gibi, “birlikte yaşamak”ın yakınlığı kendi-bilgimizi (*self-knowledge*) ve kendi-algımızı (*self-perception*) artırarak önyargılarımız, hatalarımız, hislerimiz ve ilgilerimizdeki körlüğü fark etmemizin yolunu açacaktır. Özellikle kendimize bakmanın başkasına bakmaktan daha zor olduğu durumda (*NE* 1169b33-4) körlüğümüzü fark edeceğimiz zihinsel açıklığa kavuşmamız, ancak kendimize karakterce benzer birinden geçecektir. Dostlar sayesinde kendimizi daha kolay görebilmemiz mümkün olacaktır.⁵⁰² Söz konusu farkındalıkla da bizler adım adım etik bilginin koşulu olan kompleks tikellere yönelik sezgisel algımızı daha duyarlı ve ince hale getirerek, seçimlerimizi ve eylemlerimizi daha iyi bir şekilde yönlendirebileceğiz. Nussbaum eylemlerimizi başarılı bir şekilde yönlendirmek için gerekli olan bu duyarlılık ve hassasiyeti kazanmamızın tek yolunun, ilişkilerimizdeki derin paylaşımları deneyimlemekten ve tecrübe etmekten geçtiğini düşünür. Çünkü tikele dair güçlü bir kavrayışa sahip olmamız, salt entellektüel etkinlik ve bilginin sınırları içerisinde yer almaz; kimi haz ve hislerle kazanılabilir. Örneğin bu tür deneyimlerle dikkatimiz keskinleşebilecek, diğer kişinin karakterindeki nüansları başarılı bir şekilde algılamamız, yakalamamız mümkün olabilir.⁵⁰³

Sonuç olarak Nussbaum’a göre, *philianın* ya da dostun söz konusu tüm bu araçsal ve kendinde değeri şunu gösterir: Dostluk *eudaimonianın* bir parçası ve kurucu bir *bileşeni* olarak politikanın temel değeri kadar açık ve aşıkardır. Aristoteles bu hususta hiçbir şüphe duymadığından ayrıntılı bir açıklamaya bile yer vermemiştir (*NE* 1097b14-15). Örneğin salt *phainomenada* kayıtlı olan “düşünüyoruz”, “övüyoruz”, “hiç kimse seçmeyecektir” şeklindeki gündelik argümanlara, *doğa* konsepsiyonumuza başvurmadan öteye gitmemiş, rakiplerine karşı derin açıklamalar vermeye ihtiyaç duymamıştır. Çünkü Aristoteles, kendimize dair en kalıcı yanımız olan politik ve sosyal varlıklar olmamız ile birlikte, hayranlık duyulacak tanrı benzeri bir yaşam yerine (*NE* 1159a, 1166a), savunmasızlığa ve kırılganlığa açık bir dostla yaşam sürmeyi isteyeceğimizi düşünür (*NE*

by looking to the *philos*. For the *philos*, as we say, is another oneself. If, then, it is pleasant to know oneself, and if it is not possible to know this without having someone else as a *philos*, the self-sufficient person would need *philia* in order to know himself (*MM* 1213a10-26).

⁵⁰² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 364.

⁵⁰³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 365.

1155a21-2). Bu diğetine muhtaç doğamızdan ötürü bizlerin kendine-yeterli bir *eudaimōn* yaşam sürmesinin tek yolu dostlardan geçecektir.

Ancak Nussbaum'un belirttiği gibi, *eudaimōn* yaşamın bu kırılğanlığı karşısında Aristoteles hiçbir zaman pes etmemiş, insana özgü iyi bir yaşam yolunda açıklamalar vermiş, iyi yaşamı hiçbir zaman tam anlamıyla talihin merhametine bırakmamıştır. Talihe dayalı etkileri tamamen ortadan kaldırmanın mümkün olmadığı insanî dünyada, olabilecek en güvenli yaşamı tesis etme yolunda ilerlemiş ve bu amaçla Platon gibi aşkınsal bir zemine dayanmayan *phainomena* ve pratik bilgelikten hareket etmiş, dostluk ve politik yaşam gibi dışsal iyileri çok daha derin bir içerikte, tözsellikte karşımıza çıkarmıştır. Hatta Aristoteles'in tüm bu olumsal insanî yaşamda dostluğu karakterize ettiği, örneğin karaktere verdiği aşırı önem, riskleri ve sürprizleri iyi yaşamdan fazlasıyla uzaklaştırmış bile görünebilecektir.

Nussbaum elbette böyle düşünmez. Aristoteles'in üzerinde durduğu ortaklık ve karakter benzerliğinin hemen hemen hepimizin isteyeceği belli bir çeşitlilik içerisindeki bir ortaklık olduğunu iddia eder. Çünkü ilişkilerde aslında hepimiz bir şekilde sağlamlık, risklerden uzak durmak, ortak olarak paylaştığımız bir tarihin ve birikimin olmasını isteriz. Örneğin gidip de bizden çok büyük yaştaki biriyle aşk yaşamayı seçmek, ilişkimizi yaş değişimlerinden kaynaklanan sorunlar ve gücenmeler içerisinde sürdürmeye davetiye çıkarmaktır. Benzer bir şekilde, derin aşkı şekillendirme noktasında güven duymadığımız, konuşma ve akıl yürütmelerinde belli bir paylaşım ortaklığı olmayan kişiyle birlikte yaşamak da istemeyiz. Bizler için bir arada yaşamak bir inek gibi aynı yerde otlamak değildir (NE 1170b11-14), bizler derinleşmek ve bir tarih yazmak isteriz.

Nussbaum'un kendi çizgisiyle tutarlı biçimde yaptığı bu okuma, yani Aristoteles'in yaşamın çeşitliliğini ve zenginliğini koruduğuna dair okuması, Platon'un *Phaidros*'u düşünüldüğünde kimi sorunlara yol açabilir. Çünkü Aristoteles her ne kadar samimi ilişkilerin önemini, birlikte yaşamanın kazanımlarını *Phaidros*'tan daha derinlemesine ve detaylı bir şekilde açıklamış olsa da dostluğun sürprizlere, tutku, keşif ya da riske olan açıklığına, cinsellikle olan etkileşimine, deliliğin (*mania*) kazanımlarına, düşüncenin ve vizyonun erotik olan vasıtasıyla dönüşümüne yer vermemiştir. Bu nedenden ötürü Aristoteles'in en iyi dostu karakterize ettiği Platonik *erōs* gibi hiddetli ve hareketli değil;

sabit bir ritim içerisinde, *Phaidros*'un merkezinde yer alan ani aydınlanma ve tehlikeli açıklıktan (politik olandan uzaklık) yoksun bir durumda karşımıza çıkar.⁵⁰⁴

Nussbaum'a göre Aristoteles'in özellikle cinsellik ve bilinç arasındaki ilişkileri değerlendirmede *Phaidros*'un gerisine düşmesinin, yani *erōs* ile ilgili bilgisizliğinin tek nedeni kendi kültürel önyargılarını sürdürmesidir. Örneğin Aristoteles'in kadınlara dair açıklamaları hep bu önyargılarla şekillenmiştir. Kendisi kadını her daim ikincil gören açıklamalar yapmış, kadınların hiçbir şekilde rasyonel eylemlerde bulunabileceğini kabul etmemiştir. Oysa Nussbaum'un belirttiği gibi, Aristoteles biraz da olsa kadınların psikolojisine veya fizyolojisine dikkat etmiş olsaydı ya da deniz kabuklularının yaşamlarına yönelik hassasiyetini biraz da olsa kadınlara gösterebilmiş olsaydı, görünenler metoduna daha iyi hizmet etmiş olacaktı. Diğer bir deyişle, Aristoteles bu konularda görünenler metoduna bağlı kalsaydı, hocası Platon ile geçirdiği uzun yılların etkisi ile cinselliği derinlemesine tahlil ederek kadınlarla ilgili üstünkörü değerlendirmeler yapmamış olurdu. Ancak Nussbaum, kendini-düzelte (self-correction), kendini-inceleme/tetkike (self-scrutiny) açık olan, tikel algılamalar üzerine vurguda bulunan Aristoteles gibi bir filozofun bile toplumsal önyargılarla hareket ettiğini, kendi görünenler metodolojisinin doğal sonuçlarını takip etmediğini gözlemler ve şunu söyler:

Derinlemesine gömüldüğü için önyargıları veya taraflılığı telafi edemediği tek yaşam alanı burasıdır, kendi metodunu, pratik bilgeliğe sahip olan bir insan olma yolunu bile takip edemez. Aristotelesçi metot inatla statükoyu savunmaz. Fakat tüm insanî alternatifleri ilgilendiren imgelemin ve duyarlılığın ekip biçilmesini ister. Aristoteles'in kendi metodunu bu durumlara uygulamadaki başarısızlığı bizi metodun savunucusu haline getirir, pratik bilgeliğin bu öğeleri üzerine Aristoteles'in kendisinin yaptığından daha fazla vurgu yapmayı ve bu algılara yardımcı olmada *philia*nın kendisini ve okumayı güçlü bir biçimde isteriz.⁵⁰⁵

Sonuç olarak Nussbaum şunu açık kılmaya çalışır: Aristoteles sosyal ve bununla ilgili diğer etkinliklerin araçsal ve kendinde iyisini tesis etmeye çalışmakla *polisteki* çoğulluğu garantiye alabilmiştir. İnsan yaşamına özgü, görünenlerde saklı olan iyilerin değerini koruyacak bir şekilde yasal ve politik etkinliklere dikkat etmemizi zorunlu kılmış, önemli şeyler üzerinde kontrolümüzü ve kendimize yeter olmamızı insana uygun bir şekilde göstermeye çalışmıştır. Platon gibi aile ve şehir arasındaki çatışmaları elimine

⁵⁰⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 368-369.

⁵⁰⁵ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 371.

etmek adına, şehri tek bir aile kılmaya çalışmamış, organik bir bütün olarak tek bir acıya ve hazzı sahip olabileceğimiz bir tasarıyla hareket etmemiştir (*Pol.* 1261b15 vd.). Örneğin mala mülke sahip olmanın, kişisel ilişkilerin bir arada yaşamak için gerekli sosyal motivasyon ve ilgiyi sağlayacağını kabul eder ve aile sevgisinin içten bağlılıklarını ısrarlı bir şekilde savunur (*Pol.* 1262b15 vd.). Çünkü Aristoteles insanların birbirlerine daha dikkatle sokulmasının, birbirlerini daha çok önemsemelerinin, ancak ilgili nesnelerin, örneğin bir çocuğun bize ait olmasıyla vuku bulacağını düşünür. (*Pol.* 1262b22 vd. 1261b16 vd.).

Nussbaum’a göre, bağlılıklara bu denli önem veren Aristoteles’in tragedyalarda, örneğin *Antigone*’de gördüğümüz türde kimi çatışmaları, aile ve şehir arasında ortaya çıkacak kimi çatışmaları doğal görmesi de kaçınılmazdır. Çünkü Aristoteles için çatışmadan azade, yurttaşları tek bir beden kılmaya çalışan bir şehir, asıl olarak politik adaleti ve *philiayı*, kişisel ayrılıkları, sosyal iyinin temel içeriğini, şehre uygun değerleri ortadan kaldıracaktır (*Pol.* 1261b25-6, b31-32, 1332a36-37). Dolayısıyla Nussbaum, Aristoteles’in aile ve şehir benzeri bir çatışmadan kurtulmaya çalışmadığını, aksine şehrin birliği için çatışabilecek kimi zengin değerlerin varlığını muhafaza etmek istediğini düşünür. Nussbaum’un belirttiğine göre, Aristoteles muhafazakâr bir güvencilikten Perikles’in Atinası’na hayranlık duymakta ve kimi riskleri elimine etmeyen, çoğulculuğa önem veren politik tasarıları desteklemektedir.⁵⁰⁶

Son noktada Nussbaum, çatışma yaratacak değerler çoğulluğunun hayatı zengin kılan eşsiz katkısından dolayı, bu çatışmalardan kolayca kurtulma yoluna gitmeyip yaşamlarımızda farklı değerleri dengeleyecek bir yol bulmamız gerektiğine inanır. Evet, ona göre bu denge hiçbir zaman gerginlikten muaf olamayacak olsa da yaşamın güzellik ve zenginliklerini muhafaza edecektir, tıpkı Pindaros’un şiirinde gördüğümüz gibi. Nussbaum şunun farkındadır: Risklerin çok fazla tehdit edici olmadığı, kimi özgün değerlerin bizden kaçmasını istemediğimiz bir dengeyi kurmak hiç kolay değildir. Ancak kendisi bu amacın peşinde koşmayı hiçbir zaman bırakmayacak, geçerli kabul edilen tüm insanî değerleri oyunda tutmak isteyecek, ne çok sabit ne de çok savunmasız olmayan bir yaşam isteyecektir.⁵⁰⁷ Şimdi sonraki bölümde bunları görelim.

⁵⁰⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 352-353.

⁵⁰⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 372.

IV. KISIM

M. NUSSBAUM’UN TALİH
KARŞISINDAKİ POLİTİK TAVRI

IV.1. Politik Yaşam Yolunda Duygular

Nussbaum *The Fragility of Goodness*'tan sonra yayınladığı eserlerinde, önceki iddialarının birçoğunu sahiplenmeye devam eder.⁵⁰⁸ Göreceğimiz gibi tartışmasında, *eudaimōn* yaşam içerisinde talihe açık dışsal iyilerin kurucu özsel rolünü merkeze alır. Ancak Nussbaum bu tartışmayı, bir etik kitabı olan *The Fragility of Goodness*'tan farklı bir çizgide, ağırlıklı olarak politika felsefesi alanında yürütür. Bir anlamda Aristoteles'e benzer bir yolda etikten sonra politik konulara geçer. Çünkü Nussbaum kimilerimizin talihin hükmüne daha fazla maruz kaldığını görür, örneğin Afrika'da doğmak, bir kadın olarak dünyaya gelmek hiç de Kanada'da dünyaya gelmekle eş değildir. Afrika gibi gelişmemiş ülkelerde doğanlar, kendi "suçları" olmayan nedenlerle açlıktan, barınmadan, sağlık olanaklarından yoksun kalmakta; doğal afetler, savaş, ırza geçme vs. olaylar nedeniyle kalıcı travmatik, trajik deneyimler yaşayabilmektedirler. Bir Kanadalının, Avrupalının, Amerikalının hayal bile edemeyeceği sebeplerle bu insanlar ıstırap içerisinde, 'iyi yaşam'ın 'iyi'si atılmış bir şekilde yaşamak zorunda kalabilmektedir. Oysa önceki bölümlerden tragedyalar ve Aristoteles kısmında gördüğümüz gibi, hepimiz talihin hükmüne tâbi olacak savunmasızlıklara, kırılganlıklara sahibiz. Sevdiğimiz birinin ölümü, yaşlılık, savaşlar, talihsiz kazalar dünyanın her yerindeki insanları *eudaimōn* bir yaşam sürmekten alıkoyabilir. Dolayısıyla bu tür savunmasızlıklara tâbiyken bizlerin diğerlerinin acılarını, ıstıraplarını anlayabilmemiz gerekir. Bu yaşamda şayet başımıza gelen ve gelecek olması olası olan trajik olaylar karşısında bize el uzatılmasını isteyeceksek başkalarına el uzatabilmeliyiz de. Çünkü biliyoruz ki hepimiz elimizde olmayan türlü nedenlerle savunmasız ve kırılgan bir doğaya sahibiz, kendine-yeterlilikten

⁵⁰⁸ Nussbaum *The Fragility of Goodness*'tan sonra sırasıyla belli başlı şu eserleri yayınladı: Nussbaum, M. C. (1992), *Love's Knowledge*. Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press. Nussbaum, M. C. (1997), *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life (Alexander Rosenthal Lectures)*, Boston: Beacon Press. Nussbaum, M. C. (2003), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, MA, Cambridge: Harvard University Press. Nussbaum, M. C. (2000), *Sex and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press. Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*. Nussbaum, M. C. (2002), *For Love of Country?* Boston: Beacon Press. Nussbaum, M. C. (2004), *Hiding From Humanity*, Princeton: Princeton University Press. Nussbaum, M. C. (2006), *Frontiers of Justice*. Nussbaum, M. C. (2013), *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Boston: The Belknap Press of Harvard University Press. Nussbaum, M. C. (2012), *New Religious Intolerance*, Boston: The Belknap Press of Harvard University Press. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*.

yoksunuz. Belki de dikkat etmemiz gereken sorun, bu denli kendine-yeterlilikten yoksun iken her gün küresel ölçekte büyüyen sorunlar karşısında daha da yerel, bağlamsal sınırlara kapanarak sorunların üstesinden gelebileceğimize inanmamızdır. Fakat kimi yerellikler, kimi geleneksel mezhepçi tutumlar, kimi gruplara karşı düşmanlıkları büyütebilir. Bu düşmanlıkla da kimilerimiz talihe daha fazla maruz kalan ve kalacak olan insanları ‘suçlayarak’, başlarına gelen talihsizliği bir talihsizlik olarak görmeyebilir. Bu nasıl olabilir, hiçbir suçu olmadığını söyleyebileceğimiz birine nasıl olur da merhamet duymayız? Örneğin bir depremde ölen belli bir aidiyete mensup birine üzülürken mensubiyeti farklı olan başka birine üzülmememiz nasıl bir temelde vuku bulur?

İşte bu bölümde bu sorulara dolaylı ve doğrudan cevap bulacağımız şekilde Nussbaum’u takip edeceğiz. Çalışmamızın bu kısmının ilk alt bölümünde öncelikle acımanın (*pity/eleos*) veya merhametin (*compassion/eleos*)⁵⁰⁹ talih ile olan ilişkisini ele alacağız. Bu gibi duyguların *eudaimōn* yaşam içerisindeki özsel rolünü, talihin birbirimizin savunmasızlıklarını fark etmemizi sağlayacak gücünü anlamaya çalışacağız. Bir sonraki alt bölümde ise, politik bir bağlamda acıma/merhamet duygusunu daha ayrıntılı olarak değerlendirme fırsatı bulacağız. En son olarak ise sosyal ve politik uzamda bizi birbirimize bağlayacak merhamet duygusuna engel olan radikal kötülük (*radical evil*) sorununu, yani narsisizm, acizlik (*helplessness*), tikslenme (*disgust*) sorununu serimleyeceğiz.

IV.1.1. Trajik Duygular

Nussbaum, *The Fragility of Goodness*’tan sonra yazdığı hemen her eserinde duyguların bilişsel rolüne dikkat çekmeye çalışmıştır. O, *The Fragility of Goodness*’ta da açık olan bu role dair iddiasını *Upheavals of Thought*’ta giriştiği felsefi, psikolojik tartışmalarla, edebî metinler üzerine olan değerlendirmelerle ayrıntılandırır. Söz konusu eserinde, duyguların *eudaimōn* yaşamın bir parçası olduğunu iddia eder; en sevdiğimiz

⁵⁰⁹ Nussbaum *The Fragility of Goodness* ve sonraki eseri *The Therapy of Desire*’da *eleosa* karşılık *pityyi* (acıma) kullanmış, ancak *Upheavals of Thought* ve en son eseri *Political Emotions*’da ise *compassion* (merhamet) kullanmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla Nussbaum’un acıma ve merhamet dediği yerlerde *eleosu* kastettiğini bilelim. *Eleosa* ilgili daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 301 vd.

kişilerden birinin ölümünün, hatta bir hayvanla ilişkimizin doğrudan *eudaimoniamızı*, kendimizi, kapasitelerimizi gerçekleştirmemizi etkileyebileceğini belirtir. Örneğin Dublin Trinity College’da ders verdiği sırada, hastanede bulunan annesini kaybetmesi ile Nussbaum, *eudaimōn* yaşamın ne denli kendi dışımızdaki şeylere bağlı olduğunu tecrübe etmiş ve buna dikkat çekmiştir. Ders verdiği esnada annesinin durumunun ciddileştiği haberiyle artık ders verecek kendine-yeterlilikten çıkmış, birinin eşliğinde, dünya tarafından istila edilmiş duygular içerisinde, gözyaşları dökerek ertesi günkü uçakla Philadelphia’ya gitmiştir. Uçakta lütuf/insaf (*mercy*), kriminal suçların narratif anlamı üzerine verdiği dersleri titreyen ellerle daktilo ederken, bu krizin meydana gelmesine izin vermelerinden ötürü hekimlere ve hiçbir şey yokmuş gibi gülmeleri nedeniyle de uçak kabin görevlilerine karşı boş ve güçlü bir kızgınlık hissetmiş olduğunu ifade etmiştir. Philadelphia’ya, hastaneye geldiğinde annesinin 15 dakika önce öldüğü haberini almış, odasında annesinin çok düşkün olduğu bir şekilde kusursuz bir makyajla ölü bir halde yattığını görmüştür. Annesinin ölümünü takip eden hafta boyunca acılı gözyaşları ile kendini savunmasız ve yalnız, yatağının başında yürüyen acayip bir hayvan gibi hissetmiş, kariyeri boyunca annesine yeterince zaman ayıramadığı için kendine kızmıştır. Ancak bu büyük kaybı içerisinde Nussbaum, cenaze sırasında eski kocasının varlığından, diğer dostlarının orada olmasından büyük bir teselli ve memnuniyet duymuş, kocasında annesinin 20 yıllık mazisini görmüş, kocasının da kendisinde bu maziye gördüğüne tanık olmuştur.

İşte Nussbaum’a göre yaşamlarımızda karşılaşılabileceğimiz bu gibi deneyimler, yani önemli bağılıklar içerisinde bir kişinin yaşamını tanımlaması, kişinin kendi kontrolü dışında, yeşerip serpilmesinde büyük önem verdiği şeylere yüklediği değerlendirici yargılama formları ile ilgilidir. Çünkü bizler, Aristoteles ile birlikte gördüğümüz gibi, belli amaçlar ve erekler şeması dâhilinde kimi nesnelere değer yüklemekte, kendi dışımızdaki nesnelere yönelmekte, onlara uzanmaktayız. Özellikle kendine-yeterlilikten yoksun olmamız, diğerlerine bağımlı olmamız neticesinde *eudaimōn* yaşamı ancak diğerleriyle etkinleştirebiliriz, tam bir *eudaimōn* yaşam sürmek için kaçınılmaz bir şekilde diğerlerine ihtiyaç duyarız. *Eudaimōn* yaşamın diğerlerini gerektirdiği noktada değer yüklediğimiz şeyleri kaybetmemiz de ister istemez *eudaimoniayı* etkilemektedir.

Eudaimōn yaşam, tüm güzelliği içerisinde, kimi kaçınılmaz kayıplara açık olması nedeniyle sahip olduğu kırılganlığı ve savunmasızlığı bize hatırlatacaktır.⁵¹⁰

Nussbaum için Aristoteles, *Poetika*'da böylesi bir çizgide ilerleyen değerlendirmeler yapar, etik görüşlerinin bir özeti de olacak şekilde karakter ya da ruhun iyiliğinin tam *eudaimonia* için yeterli olamayacağı üzerinde durur.⁵¹¹ Örneğin Aristoteles'in trajik kahramanları, Platon'un *Devlet*'indeki kendine-yeter, sağlam karakterlerden farklıdır, dışsal olaylar karşında zarar görebilir, adil ve iyi olsalar dahi talihe dayalı olaylardan etkilenebilirler, sevilen birinin ölümü onların *eudaimoniasını* etkileyecek bir güce sahiptir. Bildiğimiz gibi, Aristoteles için *eudaimonia* salt bir karakter, mizaç, huy *heksis* değil de etkinlik (*energeia*) ile ilgili olduğundan *eudaimoniamız* bizim dışımızdaki olaylardan etkilenebilir. Nussbaum'a göre Aristoteles'in bu kabulü etik eserleri ve poetik teorisinde ortaktır. Çünkü poetik teorisinde tragedya sadece insanları değil, belli bir eylem, belli bir yaşam gidişatı içerisinde insanları temsil ederler, yani Aristoteles tragedyalarda eylemi, etiktekine benzer bir şekilde vurgulamakta, etik değerler ile poetik değerler arasındaki kimi ortaklıkları gözler önüne sermektedir.

Nitekim etik eserler ve *Poetika* içinde *heksis* ve *praxis*, karakter ve etkinlik çok sıkı bir birliktelikle ele alınır. Dolayısıyla trajik eylemlerin değeri doğrudan *eudaimonia* ile ilişkilidir; kahramanın suçlanması, övülmesi, ona acıma/merhamet ve öfke duyulması salt karakter durumu ile değerlendirilmez.⁵¹² Dışsal olaylar, Agamemnon'u kızını kurban etmeye zorlayan koşullar, Oidipus'un babasını öldürürken içinde bulunduğu cehalet göz önüne alınır ve buna göre moral yargılamalarda bulunulur. Benzer biçimde Priamos olayında karşılaştığımız gibi, iyiliğimiz ile iyi yaşamamız arasındaki boşluk ciddiye alınır. Böylece talihe dayalı olayların, olumsuz yöndeki değişimlerin, mesela sevilen birinin ölümü gibi kimi uç durumların *eudaimoniayı* etkileyeceği, karakterimize, niyetlerimize, isteklerimize, değerlerimize zarar vereceği, engel olacağı düşünülür. Özellikle bazı ekstrem durumlar, kökensel olarak iyi bir karaktere hasar verebilecek, iyi karakterler düşünüp taşınarak yapılan bir kötülükle değil kendi kontrollerinde olmayan

⁵¹⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 19-22.

⁵¹¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 381. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire*, s. 82.

⁵¹² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 381.

dışsal koşulların zorlamasıyla değişebilecektir. Yani pratik hata, karakter bozukluğundan ayrı olarak yaşamsal değeri olan farklı nedenlerden kaynaklanabilecektir.

Nussbaum, büyük trajik olay örgüsünün (*plot*) iyi olmak ile iyi yaşamak arasındaki boşluğu keşfettiğini, ilahi ya da savunmasız değil de iyi karakterdeki insanların başlarına ne gibi altüst oluşların gelebileceğini, iyi bir karaktere sahip olmanın yollarının birçok bakımdan *eudaimonia* için kendine-yeter olamayacağını gösterdiğini düşünür. Tragedyalar, karakter kusuru ya da günahkarlık yoluyla değil de iyi bir insanın bir takım *hamartia* (belli-hedefi-ıskalama/ *missing-the-mark*) yoluyla felakete uğramasıyla (*come to grief*) ilgilenir (*Poetika* 1453a9-10). *Hamartia* ve *hamartemanın* karakter kusuru ile hiçbir ilgisi yoktur (*NE* 5.8, 1137b11 vd., *Ret.* 1374b6 vd). Ancak Nussbaum'un belirttiğine göre *hamartia*, *atukhē*madan, tamamen dışsal kökenlere sahip şanssızlıktan da ayrı (örneğin birinin başına heykelin düşüp ölmesi) bir anlama sahiptir. *Hamartia* ile gelen felaket hem rastlantısallıktan hem de karakterin kusurlu yaratılışından uzak bir şekilde vuku bulur, belli bir anlamda biri tarafından yapılan, nedensel olarak *intelligible* olan eylemdeki belli bir tür hata ile ilgilidir. *Hamartianın* bu karakterinden dolayı da *hamartia* ile ortaya çıkan felaketler suçlamaya değer ve suçlamaya değer olmayan hedefi ıskalamarı kapsar, Oidipus'un masum cahilliğinden, Agamemnon'un kasıtlı (*intentional*) ama kısıtlı ediminden tutalım da Kreon'un daha sonra pişmanlık duyacağı basitleştirici kararlarını içine alır. Nussbaum, Aristoteles'in yerleşmiş karakter kötülüğünden çok *tukhē*ye dair sınırlamalarla ilgili *hamartia* kapsamındaki bu tür eylemleri ciddiye aldığını, iyi olmak ile iyi yaşam arasındaki boşluğu real ve önemli bulduğunu bu nedenle de tragedyalara anti-Platoncu bir şekilde onurlu bir yer verdiğini, onları has öğrenmenin kaynağı olarak gördüğünü düşünür.⁵¹³

Bu bağlamda Nussbaum, söz konusu boşlukla ilgili olarak Aristoteles'in etik görüşlerinin iki trajik duygu, acıma (*pity*) ve korku (*fear*) ile ilişkisini göstermeye çalışır, *tukhē*nin her daim etkisini gösterebileceği iyi olmak ile iyi yaşam arasındaki real boşluğun bu duygular ile yakın ilişkisi olduğunu belirtir. Çünkü *tukhē*nin gücünü hissedeceğimiz bu boşluk ile ilgili olarak ortaya çıkan kimi trajik durumlar karşısında acımamız, af dilememiz, ağıtlar yakmamız, kızgınlık duymamız söz konusudur. Örneğin

⁵¹³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 382-383.

bizler, birinin başına gelen ‘ciddi’ durumun onun suçu ve mesuliyetinde olmadığına inandığımızda ona acır, bu gibi ciddi şeylerin bizim başımıza da gelebileceği ‘olasılığı’ karşısında ise korku duyarız. Bu bakımdan Nussbaum, söz konusu değerlendirmelerinde şuna işaret etmekte haklıdır: Aristotelesçi duygular haz ve acı hisleri ile dünyaya yönelik belli inançların ya da yargıların bir birliği olarak karşımıza çıkar. Yani duygular inançlarda özsel bir temele sahiptir ve bu inanç temelinde onlar rasyonel ya da irrasyonel, doğru ya da yanlış olarak değerlendirilecektir. Şayet biri kendisine haksızlık yapıldığına inanıyorsa kızgınlık duyacaktır, bu haksızlığın bilerek yapıldığına inanmadığı noktada ise kızgınlığı ortadan kalkacak, belli rasyonel olmayan rahatsızlıklar kalsa bile varolan his kızgınlığa eş olmayacaktır. Yine birinin hatalı olduğuna inandığımızda onun gösterdiği kızgınlığı irrasyonel ve “yanlış” olarak nitelendirmemiz söz konusu olabilecektir.

Talihle sıkı ilişkiye sahip olan acıma ve korku da diğer Aristotelesçi duygular gibi belli bir inanç yapısı ile ilgilidir. Öncelikle bu inanç ya da yargı varolan durumun ciddiyetinde kendini gösterir. Çünkü, Nussbaum’un Aristoteles’in *Retorik*’ine giderek dikkat çektiği üzere, bir kişinin diğer insanların acısına ve acı çekmesine yönelen acı verici bir duygu beslemesi (*Ret.* 1385b13 vd.) varolan durumun eften püften, öyle basit bir şey olmaması gerektiği inancına, bu olayların, durumların bizi yakalayacak bir boyutu (*megethos/size*, *Ret.* 1386a6-7) olması gerektiği inancına dayanır.⁵¹⁴ Örneğin Aristoteles için acıma uyandıran bu boyuttaki durumlar *NE*’de *tukhē* ve dışsal iyilerle ilgili tartışmalarımızdan da bildiğimiz durumlardır. Yani bedensel tahrifatlar ve hastalıklar, yaşlılık ve yiyecekten yoksunluk, dostlardan yoksun olmak, az sayıda dosta sahip olmak, dosttan ayrılmak, çirkinlik, zayıflık, sakatlık, iyi beklentilerin boşa çıkması, iyi şeylere çok geç sahip olmak veya iyi şeyler getirmeyen şeylere sahip olmak ya da iyi şeyler getirecek olsa da onlara bize keyif vermeyecek kadar geç sahip olmaktır (*Ret.* 1386a7-13).

Ancak Aristoteles için, acımayla ilgili bu durumlar ile birlikte acımaya dair diğer bir önemli koşul, kişinin acı çekmeyi (*suffering*) hak edip etmediğine dair belli bir inancın beslenmesidir (*Poetika* 1453a3-5, *Ret.* 1385a13 vd.). Aksi takdirde, yani kişiyi kendi kötü seçimi nedeniyle üzüntü içinde görsek de ona acımayız, hatta bu kişinin acı çekmeyi hak

⁵¹⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 383.

ettiğini bile düşünebiliriz. Son olarak bu iki koşulun yanında, acı verici durumların bizim için de ‘acı verme olasılığı’ taşıdığı inancına sahip olmamız gerekir. Çünkü bizler, kendimizin karşıdaki kişi gibi savunmasız olmadığımıza inanırsak, başımıza kötü hiçbir şeyin gelmeyeceğini düşünürsek acıma hissetmeyiz:

Acıma, yıkıcı ve acı verici bir kötülüğün, bunu hak etmemiş bir kişinin başına geldiğini gördüğümüzde, bizim ya da bir arkadaşımızın başına da gelebileceğini, dahası bunun çok yakında olabileceğini beklediğimizde duyduğumuz acı hissi olarak tanımlanabilir (*Ret.* 1385b13-15).⁵¹⁵

Eudaimonia karşısında kendimize-yeter olduğumuzu kabul ettiğimizde, diğerlerinin başına gelen şeyin bizim başımıza gelmeyeceğini, o şeyden dolayı mustarip olmayacağımızı da düşünebiliriz. Özellikle bizi katı bir kararlılığa/kibirliliğe (*hūbris tike diathesis*) itebilecek bu düşünceler diğerlerine acımamızı engelleyecektir (*Ret.* 1385b19-24, 31-32). Ayrıca bir kişi, şayet yapısı itibariyle insan doğası hakkında çok kötümser ise; herkesin başlarına gelen kötü şeyleri hak ettiği *inancından ötürü* acımasız olabilir. Dolayısıyla birine acımamız için kendi olasılıklarımızın acı çekeninkine benzer olduğu yargısını, inancını, ortak hissini taşımamız gerekir.⁵¹⁶

Örneğin bu olasılıktan yoksun gözüken Aristoteles’in felsefi hısımları için (Platonistler) acımaya boş yer yoktur. Çünkü bu kişiler, iyi karakterde birinin herhangi bir ciddi hasar görmeyeceğine inanır, onlar için “acıma, reddedilmesi gereken yanlış bir inanca dayanan irrasyonel ve işlevsiz bir duygudur.” Gerçekten de Platon *Phaidon*’da Sokrates olayını acıma açısından bir durum olarak görmez, anti-trajik bir yolda açıklamalarda bulunur, kötü şeylerin zırva şeyler olduğunu ve onların sadece Sokrates’in bedeninde meydana geleceğini, oysa ruhunun güvenli ve kendine-yeter olduğunu belirtir. Diyalog trajik acımadan uzak olan iyi insanın iyiliğinin övgüsüyle son bulur. *Devlet X*’da ise Sokrates trajik şairin acıma duygusunu şişirmesi nedeniyle pratik rasyonaliteye zarar verdiğini, deneyimlerimizde bu duyguyu dizginlemenin kolay olmayacağını söyler (606b). Buraya kadarki açıklamalarımızı toparlayacak olursak, Aristoteles’in *Retorik*’te ele aldığı üzere;

⁵¹⁵ Nussbaum’un referansını takip ederek yapılan alıntı için bkz. Aristoteles (2000), *Retorik*, (çev.: M. H. Doğan), İstanbul:YKY, s. 116-117.

⁵¹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 383-384.

1. Kendisine acınan kişinin söz konusu talihsizliği hak etmediği (*anaksios/undeserving*) düşünülür. Bu hak etmeme koşulu yanında acıyan kişinin bazı iyi insanların olduğuna inanması da gerekir, aksi takdirde diğerlerine acımayacaktır; çünkü başlarına kötü şeyler gelen kişilerin daima bu kötülüğü hak ettiğini düşünecektir.

Acıma hissi duyabilmek için, bir de en azından bazı kişilerin iyiliğine inanmamız gerekir. Hiç kimsenin iyi olmadığını düşünürseniz, herkesin kötü yazgıya layık olduğuna inanırsınız. Genellikle de benzeri talihsizliklerin bizim ya da bizden olan kişilerin de başına gelmiş olduğunu anımsama ve ileride geleceğini bekleme durumunda olduğumuzda acıma hissi duyarız (*Ret. 1385b34-1386a1*).⁵¹⁷

Hepsinden çok acı vereni, yargılama anlarında, kurbanların soylu karakterde kişiler olmalarıdır: böyle kimseleri ne zaman görsek, özellikle acıma hissi uyanır içimizde, çünkü talihsizliklerinin gözlerimizin önüne serilmesi kadar onların suçsuzluğu da talihsizliklerinin bize yakın görünmesini sağlar (*Ret. 1386b6-8*).⁵¹⁸

Dahası Nussbaum’a göre böyle hak edilmemiş acılar bizim *adaletsiz* duyumuza da hitap eder:

...hak edilmemiş üzüntüye yakınlık duymak ve acımak, hem de hak edilmemiş zenginliğe hiddetlenmek bizim görevimizdir; çünkü hak edilmemiş her şey adaletsizdir, bunun içindir ki tanrılara bile hiddet gösterebiliriz (*Ret. 1386b14-15*).⁵¹⁹

2. Acıyan birinin diğer bir özelliği ise kendisinin de benzer şekilde savunmasız olabileceğine inanmasıdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, buna inanmayan, kendisinin acı çekmeyeceğini düşünen biri acımayacaktır da. Ancak Aristoteles acımayı değerli ve önemli bir insanî tepki olarak gördüğü için bu ruh halinden hoşlanmaz ve bu ruh haline sahip kişiyi *hūbris* (kibirli) olarak nitelendirir.⁵²⁰

Bu nedenle, acıma, en kötüsü zaten başlarına geldiği için daha başka bir kötülük beklemeyen, tamamen yıkılmış kişilerce duyulmaz; kendilerinin son derece şanslı kişiler olduklarını düşünenlerce de duyulmaz – bunların duydukları daha çok küstahlıktır [*hūbris* b.m.], çünkü bunlar yaşamda en iyi şeylere sahip olduklarını düşünürlerken, başkalarına bir kötülük gelme olanaksızlığının da bunun için de olacağı açıktır... (*Ret. 1385b21-23*).⁵²¹

⁵¹⁷ Aristoteles (2000), *Retorik*, s. 118-119.

⁵¹⁸ Aristoteles (2000), *Retorik*, s. 118-119.

⁵¹⁹ Aristoteles (2000), *Retorik*, s. 119.

⁵²⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire*, s. 87.

⁵²¹ Aristoteles (2000), *Retorik*, s. 117.

Hūbris olmayan, acıyan biri ise, bize benzer diğer insanları etkileyen ve kendi hatalarından kaynaklanmayan şeylere bir değer yükler. Örneğin Philoktetes, Oidipus, Agamemnon ve Hekabe'ye acır; Philoktetes'in yalnız başına kurak bir adaya terk edilmesine, Oidipus'un bilgisizliğinden ötürü babasını, Agamemnon'un koşullar nedeniyle kızını öldürmüş olmasına, Hekabe'nin anlam ve değer yüklediği ilişkilerden yoksun kalmasına üzülür. En önemlisi, bizdeki bu acıma durumlarına dikkat ettiğimiz takdirde, en derin bağlılıklarımıza dair savunmasızlığımız, hayatımızda önemli olan şeylere yönelik içkin görüşlerimiz hakkında pek çok şey öğrenme imkanı buluruz.⁵²²

Şimdi Nussbaum, acıma ile ilgili bu değerlendirmeleri yaparken, acımanın korkuyla içsel ilişkisine, Aristoteles'in acımayı korkudan ayrı düşünmediğine dikkat çeker. Çünkü Aristoteles, başkasının başına gelen ve acımaya neden olan üzücü şeylerin bizim de başımıza gelebileceği inancından dolayı korkacağımızı belirtir (*Poetika* 1453a4-5, *Ret.* 1386a22-8).⁵²³ Bir anlamda bizler acırken acımaya neden olan şeylerin; örneğin kaza ve belanın, hastalığın, dostların ani ölümünün, vefasız evlatların gelecekte bizim de başımıza gelebileceğini düşünür ve büyük ve vahim kimi kötü şeyleri engelleyecek kontrole sahip olmadığımızdan ötürü korku duyarız. Dolayısıyla korku bizim kontrolümüzde olan şeylerle ilgili değildir, dünya karşısındaki pasifliğimize ve pasif bir şekilde üzüntü duyacağımız beklentisine (*paisthai/passively-suffering*) ve bazı yıkıcı duygulanımlara (*phthartikon pathos/defective affect*) dayanır. Bu sebeple pasif bir halde herhangi bir şeyden üzüntü duymayacağına inananların hiçbir korkusu olmaz (*Ret.* 1382b32-3). Örneğin yine Aristoteles'in felsefi hasmı olan iyi durum teorisyeni, acıma duygusuna sahip olmadığı gibi korkmaz, doğanın gücü karşısında titremez, en önemli şeyin kendisinde olduğunu düşünür ve olabildiğince onu korumaya çalışır. Ruhun salt rasyonel ögesine dikkat ettiğinden iyi bir insanın dışsal kayıplarına bir anlam vermez, ruhun kontrolü ötesinde bir yaşam alanını önemsemez. Zorlukların iyi karaktere sahip birini korkutabileceğini düşünmez, korkuya yol açan savunmasızlığın ve pasifliğin olmadığı yerde korkmak için bir neden de görmez.⁵²⁴

⁵²² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 385.

⁵²³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 385. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire*, s. 91-92.

⁵²⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 386-387.

Ancak buraya kadar söylenenlerden tahmin edeceğimiz gibi, Aristoteles'in etik evreni bu karakterde değildir. O kendi dışımızda korkacağımız önemli şeylerin, *eudaimoniamız* üzerinde etkisi olacak faktörlerin olabileceğini, korkmamızı gerektiren ciddi şeylerin varlığını kabul eder. Özellikle böyle bir evren içerisinde bizler,

Şayet, Aristoteles'in teşvik ettiği gibi, trajik karakterleri genel iyilikleri ve insanî olasılıkları içerisinde bize benzer kabul edersek, genel olarak tragedyayı, esin dolu bir kişinin yaşamında "başına gelebilecek türde şeyleri" gösteren şey olarak ele alırsak, bu karakterlerin trajedilerini, korkumuz içerisinde ve korkumuzla, kendimiz için de bir olasılık olarak kabul edeceğiz. Ve böyle bir tepki bizzat bizim insanî durumumuz ve değerimiz ile ilgili olan bir öğrenmenin parçası olacaktır.⁵²⁵

Bu nedenle Aristoteles, acıyabilmemiz için bizlerin kendimizi acı çeken bir figürle özdeşleştirmemiz gerektiğini düşünür. Zaten tragedyadaki figürler de onlarla özdeşleşebileceğimizi hissettiğimiz vasıflara sahip bir şekilde karşımıza çıkar. Örneğin oyuncuların başına gelen şeylerin bizim de başımıza gelme ihtimalinin olması gerekir, yani eşsiz ve sıra dışı bir figürün bizde acıma duygusu yaratması pek mümkün değildir. Çünkü kimi eşsiz figürlerin karşılaştığı olayların bizim de başımıza gelebileceğine ihtimal vermeyiz. Dolayısıyla trajik kahraman Alkibiades gibi sıra dışı değil bize benzer olmalı, bizde acıma ve korku duygusu yaratacak belli türden iyi bir insana benzemelidir. Trajik karakter kötü bir karaktere sahip olmamakla birlikte, fazilet ve adaletçe kusursuz olacak iyi bir karakterde de karşımıza çıkmamalı (*Poetika* 1453a8 vd.), kötünden bağımsız ve bizden daha iyi biri olarak görülmemelidir (*Poetika* 1453b16-17, 1454b8-9). Kahramanlar, iyi kişiler olsalar dahi, kimi olaylar karşısında hatalar yapabilmelerine neden olan karakterce savunmasızlıkları nedeniyle onlarla özdeşleşmemize izin verecek, bizdeki korku ve acıma duygusuna varlık kazandıracak, duygusal tepkilerimizin gelişmesini sağlayacaklardır.⁵²⁶ Özellikle acıma ve korku, tepkilerimizi geliştirebileceğimiz bir aydınlanma ya da açıklık kaynağı biçiminde işlev görerek tepkilerimizi destekleyecek, değerler ile bağlılıklarımız konusunda kendini-anlama (*self-understanding*) yetimizi zenginleştirecektir.⁵²⁷

Evet, Nussbaum belki de tüm eserlerini anlamamızda kilit role sahip olan iddiasını burada bir kez daha dile getirir, duyguların bilişselliğimizde eşsiz bir yerinin olduğunu

⁵²⁵ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 386.

⁵²⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 387.

⁵²⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 388.

düşünür. Ona göre *Poetika*, tam bu hususu, korku ve acıma gibi duyguları ele alan tragedyaların bizim bilişselliğimizi geliştirmede önemli bir rol oynayabileceğini ortaya koyar. Nussbaum *Poetika*'nın ilerleyişinde bile duyguların bilişsellikle ilişkisinin görülebileceğini düşünür.⁵²⁸ Çünkü Aristoteles, eser boyunca verdiği tanımların her ögesine dair sürekli geri dönüşler yapmakta, tanımın her ögesinin amacını gerçekleştirecek şekilde ilerler.

Ancak Nussbaum'un dikkat çektiği üzere, duyguların bizdeki bu bilişsel rolü vurgulanırken, *katharsis* durumu bir istisna olarak görülebilir. Bunun nedeniyse *katharsis* ile geriye dönük olmayan moral bir saflaşma ve şifai arınma üzerinde durulması ve tragedyanın işlevinin bu içeriğe sahip olan *katharsis*le değerlendirilmesidir.⁵²⁹ Diğer bir deyişle tragedyanın işlevi, acıma ve korku yoluyla geri dönme izlenimi vermeyen türde deneyimlere dair *katharsis* ile birlikte düşünülür. Nussbaum ise *katharsis*in tragedyanın işlevine yönelik bu geleneksel okumasını takip etmez. Ona göre Aristoteles *katharsis*in, yine *mimesis*in bilişselliğinin, öğrenme ile olan ilişkisini vurgular. Örneğin *Poetika*'nın 4. Bölümünde *mimesis*e olan ilgimizin bilişsel ve öğrenmeye dair bir ilgi olduğunu belirtir (*Poetika* 1448b13). Çünkü Nussbaum'un da dikkat ettiği gibi bizler gördüğümüz bir temsilden sadece haz almayız, bu temsiller üzerine düşünürken (*contemplate*) her bir şeyin ne olduğuna dair sonuçlar da çizeriz (*Poetika* 1448b15-17, *Ret.* 1371b5 vd.). Şunun bir at olduğu tarzında basit durumları, şunun korkakça bir eylem olduğu, sevilen birinden yoksun olmanın birinin *eudaimōn* yaşam sürmesini engelleyen bir durum olduğu gibi kompleks şeyleri öğreniriz.

Nussbaum asıl üzerinde durmak istediği *katharsis*in de *mimesis* gibi öğrenme ile güçlü bir bağı olduğunu, bunun özellikle Platon'un orta dönem diyaloglarının epistemolojik vokabüleri dâhil olmak üzere *katharsis*in tarihsel kullanımlarında da görülebileceğini belirtir.⁵³⁰ Bilhassa *katharsis* ile ilgili kelime ailesinin yaygın kullanımı ve gelişimi içerisinde *katharsis*in şu temel, merkezi anlamıyla karşılaşıyoruz: *clear up* ve *clarification*. Bunlar şu anlamdadır: Sorgulanan durumu uygun durumundan *daha az açık* kılacak pislik (*dirt*), kir (*blot*), karışıklık (*obscurity*), karışım (*admixture*) gibi bazı

⁵²⁸ Nussbaum bu tespitte özel olarak L. Golden'in ismini anar. İlgili makaleler için bkz. Golden, L. (1962), "Catharsis", *TAPA* Vol. 93, s. 51-60. Golden, L. (1969), "Mimesis and catharsis", *CP* Vol. 64, s. 45-53.

⁵²⁹ Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire*, s. 48-49.

⁵³⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 388.

engelleri ‘uzaklaştırmak’/ ‘temizlemek’/ ‘açığa kavuşturmak’/ ‘toparlamak’/ ‘düzeltmek’/ ‘iyileştirmek’/ ‘açmak’ (*clear up*) ‘söküp atmak’/ ‘açıklığa kavuşturmak’/ ‘berraklaştırmak’/ ‘aydınlatmak’ (*clarification*). Platon-öncesi metinlerde ise *karharsisin* bu anlamları sıklıkla şunlarla ilgili olarak kullanılır:

- temiz ve berrak, çamurdan ve kirden yoksun bir su
- nesnelerin önünü kapamadığı yer
- kabuğundan tamamen ayrılmış, ayıklanmış tahıl
- işlevsel olarak becerikli ya da yeteneksiz olmayan ordunun bir kısmı
- muğlaklık ve belirsizliklerle bozulmayan konuşma (Aristophanes, *Eşek Arıları* 631, 1046, Euripides, *Rhes*. 35).

Öte yandan Nussbaum bağırsakları boşaltmanın, bedenin içsel bağlar ve engellerden kurtulması anlamındaki tıbbi kullanımının *katharsisin* genel anlamı olan temizlenme, sökölüp atılmanın özel bir kullanımı olduğunu, hatta *katharsisin* kimi özel kullanımlarının tinsel arınma (*spiritual purification*) ve ritüel arıtmada (*ritual purity*) da görülebileceğini düşünür.⁵³¹

Platon’un orta dönem diyaloglarına baktığımızda ise, *katharsis* ve ilgili kelimeler içerisinde öğrenme; ruhun engellenmemiş (*unimpeded*) ya da “açık” (*clear*) rasyonelliğinde, duyunun (*sense*) ya da duygunun (*emotion*) sorun çıkaran etkilerinden muaf olduğu zaman vuku bulur. Yani entellekt ‘saflaşma’ (*purification*) ya da ‘berraklığa’ (*clarification*) bizzat kendi kendisiyle devam ettiği zaman, duygudan uzak durduğu zaman ulaşır. Nussbaum Platon’un kendinden önceki *katharsis* anlamını, temel olarak engelden muaf olma ve berraklık anlamını koruduğunu belirtir. Yine

Katharos bilinç, ruha bedensel kusurlarla engel olunmadığı zaman sahip olduğumuz şeydir (özellikle *Dev.* 508c, *Phd.* 69c). *Katharsis* ruhun vizyonunun bu kusurların uzaklaştırılmasıyla temizlenmesidir; dolayısıyla *katharon*, hakikat ya da hakiki bilinebilir bir halde, hakiki ya da doğru bilmeyle *katharsise* ulaşan varlıkla ilişkili bir halde karşımıza çıkar. (özel. *Phaidros.* 65 vd., 110 vd.). *Katharōs apodeiksai* gibi ‘açık bir şekilde kanıtlamak’ anlamına gelen ifadeleri de buluruz (*Krat.* 426b).⁵³²

⁵³¹ H. Hünler’in karşılıklarını çoğaltarak verdiği Peters’in sözlüğünde de *katharsisin* karşılıkları olarak “arıtma, arınma, arındırma, sâflaş(tır)ma, boşal(t)ma, temizle(n)me, pâkla(n)ma, sök(tür)me” kullanılmaktadır. *Kathairo* ise “temizlenmek, pâklamak, arıtmak, tertemiz kılmak” anlamına gelir. *Katharos* ise “temiz, pâk, arık, lekesiz, kirsiz, açık, ferâh, duru, parlak” olarak çevrilmekte ve *katharos* bu karşılıklarından hareketle “sahici, hakikî, hâlis; *gen.* mükemmel, tam, eksiksiz, katıksız, arı” anlamına da gelmektedir. Bkz. Peters, F. E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, s. 180-182.

⁵³² Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 389.

Nussbaum'un belirttiğine göre, *katharsis*in ve *kathoros*un söz konusu epistemolojik kullanımları, Aristoteles'in zamanına kadar, hatta sonrasında Platon'daki metaforik kullanımını gerektirmeyecek bir doğallıkta ve açıklıkta kullanılmaya devam etmiştir. Örneğin Ksenophanes, *katharos nous*; açık ve seçik bir konuşma anlamına gelecek şekilde kullanır (*Krat.* 8.7.30); Epiküros ise, Puthokles'e yazdığı bir özetle *katharsis phusikōn problematōndan* (doğal felsefe üzerine olan zorlu sorunlarının açık kılınması/*clarification of the difficult issues on natural philosophy*) söz eder (D. L. 10.86) ve *Peri Phuseos*'taki fragmanlarda *kathairō* ile 'açıklama'yı (*explanation*) kast eder. Aristoteles ise, *Birincil Analitikler*'de 'açık (*clarity/katharos*) bir şekilde şeylerin her birinin incelenmesi ve açıklanmasının gerekliliğinden bahsederken (50a40) "açık" yerine *katharos*u kullanır. Nussbaum'a göre, Aristoteles bu kullanımları arınma ve iyileşmeden bahsetmeksizin yapar. Retorik teorisinde ise, *katharsis* ailesinden kelimeler bir kusurdan muaf olmaya, açıklığın arzu duyulan bir niteliğine işaret edecek şekilde kullanılır (örneğin Isok.5.4., *Aris. Ret.* 1356b26, 1414a13) ve Hellenistik Retorikte de *katharsis* aynı anlamlarda kullanılan teknik bir terimdir (Menander, *Rhet.* 340.24). Sonuç olarak Nussbaum bu gelişim içerisinde *katharsis*in bu aileden gelen kelimelerden ayrıldığını ve Aristoteles'in, Platon'un retorik ve şiirle ilgili kritiklerine reaksiyonla da yazdığı retorik ve şiir değerlendirmelerinde ilgili kelimeyi fiziksel olduğu kadar psikolojik, epistemolojik ve bilişsellikle ilgili sorunları da içerecek şekilde kullandığını ve buna bağlı olarak *katharsis*in açığa kavuşturmak/temizlemek/toparlamak/düzeltilmek (*clearing up*) olarak çevrilmesi ve düşünülmesi gerektiğini belirtir.

Nussbaum, *katharsis*in bilişselliğini ön plana çıkaran bu okumayla birlikte Aristoteles'in acıma ve korku ile belli bir bilişsel açıklığı kavuşacağımıza inandığını belirtir. Bir anlamda Platon'da entellekt ile sağlanan *katharsis*, Aristoteles'te entellekt ve duygu birlikteliği ile tesis edilecektir. Yani, duygular orta dönem Platon'un inandığı gibi irrasyonel değildir ve insanı dağıtmaz, aksine insanın öznel-anlama yetisine katkıda bulunur. Duygusal tepkiler, bizim iyi olma isteğimize dair koşulların tanınmasının ve kabul edilmesinin ayrılmaz bir parçası durumundadır. Açıklığın duygusal tepkilerle vuku bulacağı düşünülür. Örneğin Kreon'un oğlunun ölümüne dair hissettiği yas, duygusal tepkisi değerli olanı anlamamızı sağlar. Duygular, her ne kadar ara sıra yargılarımızı

yanlış yönlendirebilecek olsalar da bağılıklarımız ve değer verdiğimiz şeylerle ilgili olarak bizi daha derin bir kavrayış seviyesine yükseltirler. Bu nedenle Aristoteles, duyguları; iyi entellektüel bir tepki tarzında, iyi karakterin özsel parçaları olarak ele alır ve iyi karakterde birinin uygun tepkiler vereceğini düşünür. Duygular yardımıyla tesis edilen incelmış algılar ile, örneğin acıma ve korkunun işlerlik kazandırdığı algılar ile, pratik olarak uygun davranabileceğimizi kabul eder.⁵³³ Artık Nussbaum bu değerlendirmeleri neticesinde derdini anlayacağımız şu yargısını vermekten kaçmaz:

O halde şunu söyleyebiliriz, acıma ve korku yalnızca entellekte olan ve entellekt ile ilgili bir açıklığa kavuşturmanın/aydınlatmanın/berraklığın (*clarification*) araçları değildir, bu yollarda tepkide bulunmak bizzat değerlidir ve bizim kim olduğumuz ile ilgili berraklığın bir parçasıdır. Bu berraklık pratik değerlerle ve dolayısıyla kendimizle ilgili bir tanımadır (*recognition*) ki entellektin tanımaları ve algılarından daha az önemli değildir. Acıma ve korku bizzat bizim durumumuzun uygun pratik algısındaki öğelerdir. Aristoteles Platon'dan yalnızca berraklığın mekanizması ile değil iyi bir insanda berraklığın ne *olduğu* konusunda da ayrılır.

Hâlihazırda bu gözlemlerle Aristoteles adına şunu söyleyerek sonucumuzu özetleyebiliriz: Bir tragedyanın işlevi acıma ve korku ile acınası ve korkutucu türde deneyimlerle ilgili bir berraklaşma (ya da aydınlanmadır). Fakat bu, iyi bir talihin şaşırtıcı bir eseri olarak, tam da Aristoteles'in söylemekte olduğu şeydir de.⁵³⁴

Sonuç olarak Nussbaum'a göre Aristoteles için tragedya insanî-kendini-anlamaya katkıda bulunur, acıma ve korku gibi duygularla belli bir açıklık ve aydınlığa kavuşmamızı sağlar. Adım adım göreceğimiz üzere bizler özellikle acımayı/merhameti büyüterek birbirimize daha fazla sokulabilir ve sorunlarımız ile ilgili olarak ortak bir çaba içerisinde hareket edebiliriz.

IV.1.2. Trajik Bir Duygu Olarak Merhamet

Nussbaum, Aristoteles'te talihin merhamet ile olan bağıny açık kılmaya çalışmış, özellikle ciddi bir takım talihe dayalı durumlara açık kimi değerlerin kayıplarının, talihe açık savunmasızlıklarımızın bizde merhamet duygusuna, korkuya yol açtığına dikkat çekmiştir. *Eudaimōn* yaşamın bilişsellikle ilişkisinin de bu tür duygularla sarmalandığını, sevdiğimiz bir insanın ölümü için yas tutmanın *eudaimōn* yaşamın bir parçası olduğunu belirtmiştir. Ancak göreceğimiz üzere; merhamet, aşk/sevgi, yas (*grief*), insaf (*mercy*)

⁵³³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 389-391.

⁵³⁴ Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness*, s. 390-391.

gibi duyguların, bizi diğerine bağlayan, benzer olasılıklar nedeniyle diğerinin acısını anlamamıza yol açan pozitif içeriğe sahip motive edici duygular yanında, *self*imizi diğerine genişletmeyen, aksine daraltan tiksinti (*disgust*), lekeleme/damgalama (*stigma*), utanç (*shame*), haset (*envy*) gibi duygular da vardır. Örneğin aşk/sevgi ve yas, *self*in sınırlarını dışa doğru genişletirken, tiksinti, nefret ise *self*in sınırlarını hiç olmadığı kadar daraltmaktadır. Nussbaum'un patolojik utanç dediği aşırı ve yoğun utanç da tiksintinin sınır çizici karakterine katılarak nesneler üzerinde sürekli kontrolü, *self*in kendine-yetersizliğini, zayıflığını gizlemeyi amaçlamaktadır.⁵³⁵ Dolayısıyla *eudaimōn* yaşamın özsel bir parçası olarak duygular, olumlu ve olumsuz anlamda, bizi kendi dışımızdaki şeylere bağlamaları bakımından farklılık göstermektedirler.

Şimdi, kendine-yeter olmayan *self*i dışa doğru genişletecek duygulardan biri olarak merhametten Nussbaum'un anladığı şey, bizzat Aristoteles'te gördüğümüz acımayaya (*pity/eleos*) karşılık gelir. Yani merhamet, diğer insanların hak etmemiş oldukları bahtsızlıkların, talihsizliklerin farkına varılması ile ilgili acı verici bir duygudur. Nussbaum özellikle Rousseau'dan sonra Grekçe trajik terimler olan *eleos* ve *oiktosa* karşılık kullanılan *pity*nin acı çekene karşı üstün olma, lütufkâr olma nüansları kazandığı için, bu çağrışımlardan kurtulmak adına, söz konusu Grekçe terimlerin karşılığı olarak merhamet terimini kullandığını belirtir. Ayrıca, kendisinin de vurguladığı gibi, merhamet, sadece acıma ile ilgili olarak değil, 'sempati' ve 'empati' gibi terimleri kapsayacak bir şekilde, ayırım gözetilmeksizin kullanılmıştır.⁵³⁶ Öte yandan, Nussbaum için sempati ve merhamet arasında fark vardır, fakat empati ile arasındaki fark daha derindir; diğerinin durumunu tahayyül eden (*images*) kötü biri, karşısındakinin üzüntüsünden haz alacak bir durum içerisinde de empatik olabilir. Yine, bir avukat müvekkiline yardım etmek için

⁵³⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 300-301.

⁵³⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 302. Nussbaum birçok çağrışımla birlikte Grekçe *eleos* ve *oiktos*un klasik Latinceye *miser cordia*, İtalyancaya *pieta*, Fransızcaya *pitie*, İngilizceye *pity* olarak çevrildiğini ayrıca Almanların bu çevirilere ortak olarak terimleri *mitleid* olarak çevirdiğini belirtir. İngilizce metinlerde, örneğin Hobbes'un *Leviathan*'ının 6. Bölümünde ise iki İngilizce kelime yer değiştirilebilir bir şekilde kullanılır. "Diğerinin Felaketi (*Calamity*) için Yas (*Griefe*) ACIMADIR (*PITTY*) ve felaket gibi kişinin kendisinin başına gelebileceği imgeleminden yükselir; dolayısıyla MERHAMET (*COMPASSION*), bu mevcut zamanın ifadesiyle ORTAKHİS/HİSKARDEŞLİĞİ (*FELLOWFEELING*) olarak da adlandırılır." Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 303. Ancak Nussbaum'a göre 18.y.y. metinlerinde *pitie*, merkezi etik terim olarak yaygın değildir. Örneğin Comte ve Renan *sentiments fraternal*, *fraternite* terimlerini kullanmaya meyillidirler. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 303, 12. dipnot birlikte.

şahidi tuzağa düşürecek şekilde empatisini kullanabilir. Bir aktör, herhangi bir hakiki anlamda merhamet duymaksızın karakteri vasıtasıyla empatiyi dört dörtlük yerine getirebilir.⁵³⁷

Nussbaum empatinin bu gibi kullanımlarına rağmen, hatta bizlerin iyi bir anlamayla, iyi bir otorite aracılığıyla empatiye gerek duymaksızın merhamete sahip olabileceğimizi belirtse de empati ile türlü badireleri daha duyarlı değerlendirebileceğimizi, eylemlerimizi daha iyi yönlendirebileceğimizi de ekler.⁵³⁸ İkinci Dünya Savaşındaki Yahudilerin durumunu göz önüne alarak, H. Kohut’a benzer bir tespitle, empatik bir işkencecinin kötülüğünden daha kötü olan şeyin, empatinin olmadığı çevre olduğunu söyler. Çünkü Nussbaum’un belirttiği gibi Naziler, empatiyi egoistçe kullanan biri ile kıyaslanamayacak bir şekilde Yahudileri insandan ayrı bir tür ya da cansız bir nesne, haşere olarak ele almakta, benzer olasılıkların yargılanmasına hiçbir biçimde izin vermemektedirler. Zaten biraz da bu nedenle empatinin beklenilmeyen bir şekilde arzu ya da kişisel deneyim gibi vasıtalar aracılığıyla sahneye çıkmasından, yani Yahudiler’in bir insan olduğunu hatırladıklarından dolayı ikili bir yaşam sürmek zorunda kalmışlardır. Naziler, bir yandan bu kişilerle birlikte besleyip büyüttükleri tahayyülle/imgelemle yaşamlarını sürdürürken, bir yandan da öldürdükleri, işkence ettikleri kişilerin insanlığını tanımayı reddederler.⁵³⁹

Nussbaum, merhametin doğal gelişmesinde önemli olsa bile yeterli görmediği empatiden⁵⁴⁰ sonra sempatiye geldiğinde ise ilk olarak şu değerlendirmeyi yapar: İngiliz 18 y.y. metinlerinde sıklıkla kullanılan sempati, merhamete denk bir duygudur. Ancak eğer aralarında bir fark olduğu söylenecekse, o da merhametin sempatiye göre daha yoğun ve büyük bir acıya işaret ediyor olmasıdır. Yani Nussbaum’a göre, güçlü bir şekilde acımayan biri “merhamet”ten çok “sempati” duyuyor olacaktır. Ancak ileride

⁵³⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 302. Empati ve merhamet ilişkisine dair daha ayrıntılı değerlendirmeler için bkz. Nussbaum, M. C. (2001), “Empathy and Compassion”, *Upheavals of Thought*, s. 327-335.

⁵³⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 330, 333.

⁵³⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 334-335.

⁵⁴⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 328-329. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 145-146.

göreceğimiz gibi, söz konusu merhamet duygusu salt insana özgü değildir; fillerde, köpeklerde, maymunlarda hatta primitif türlerde bile bulunmaktadır.⁵⁴¹

Şimdi, Nussbaum'un empati ve sempati ile olan farkını ortaya koymaya çalıştığı merhamet, üç koşula bağlı olarak vuku bulur (bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi): 1-inanç, kıymet verme, 2-birinin acı çekmeyi hak etmediğine inanmamız, 3-duyguyu deneyimleyen kişinin acı çekene benzer olasılıklar taşıması. Özellikle bu üç koşul içerisinde bir kişinin yeri doldurulamayacak önemde bir şeyi kaybetmesi; örneğin ölüm, yaşlılık, dostlardan ve yiyecekten yoksun olmak, hareketsizlik, beklentinin boşa çıkması, iyi görünümünden yoksun olmak (*Ret.* 1386a6-13) merhameti doğurur. Ancak Nussbaum, Aristoteles'te gördüğümüz ilgili listeyi modern yaşamın kimi sorunları bağlamında genişletir. Örneğin Candace Clark'ın *Misery and Company* eserinde Amerika için listelediği mental/zihinsel ve fiziksel engellilik ya da deformasyon, alkol ve uyuşturucu kullanımı gibi işlevsel ya da davranışsal hastalıklar, sevilen birinin ölümü, cinsel ve fiziksel istismar, savaş travması, depresyon, kasırga, uçak kazası gibi feci ölümler, evsizlik, kısırlık, boşanma, işte ve evde ayrımcılık, politik kurbanlar, istenmeyen hamilelik, fiziksel olarak çekici olmama, araba kazaları, çatının damlaması gibi ev sorunları, depresyon, korku, kötü yargılama, altüst olmuş tatiller, sıkıntı, uzun süre devam eden sıcak ve soğuk, hassas olmayan ebeveynler, minnettar olmayan evlatlar da merhamet uyandırır.⁵⁴²

Nussbaum, Clark'ın Amerika için ortaya koyduğu merhamet uyandıran şeylere dair listesine benzer biçimde diğer toplumların da kendi kültürel farklılıklarına göre bir liste yapabileceğini belirtir. Çünkü merhamet uyandıracak bir şey “ciddi” bir vaat olarak ele alınmadan önce, hasar seviyesi bakımından toplumdan topluma, kişiden kişiye değişim gösterecektir. Nussbaum'un örneği ile söylersek, R adında Hindistanlı bir köylü kadın beslenemez, zorunlu olan eğitimi alamaz, sağlıklı olmanın ne demek olduğunu bilemez iken Q ismindeki bir Romalı Aristokrat ise, Afrika'dan gelecek tavus kuşu etlerinin nakliyesinin sekteye uğradığını öğrendiği zaman, akşam yemeği partisinin bütünüyle mahvolacağını hissederek gözyaşı döküp dostu Seneca'dan kendisine merhamet

⁵⁴¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 301-302. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 137-160.

⁵⁴² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s.301, 306-308.

duymasını isteyebilir. Oysa Nussbaum'un da dikkat ettiği gibi, Hindistanlı yoksul köylü kadın, kendi kültürünün kadınlara ilgili doğru bulduğu şeylere dair görüşü içselleştirmesinden ötürü merhamet talep etmek bir yana kendi durumunu kötü olarak düşünemez bile. Eğitimin kazanımları ve hazları konusunda hiçbir fikri olmaması, özellikle yoksunluk, baskı ve hiyerarşi ve kimi dinsel ve kültürel pratiklerle ilgili kabulleri buna izin vermez.⁵⁴³ Aristoteles'te de ortaya çıktığı üzere, merhamet duygusunun nesnesi diğer duygular gibi yönelimsel bir nesne olduğu için diğerinin acı çekmesiyle ilgili birçok yargılama ya da inanç, dikkatsizlik ve bazı kötü sosyal öğretimler ya da insan yaşamının bazı yanlış teorileri tarafından çarpıtılabilir.

Bu çarpıtmalar içerisinde birinin başına gelen kimi badireler karşısında merhamet duyabilmemiz, “hak edilmemiş” (*undeserving/anaksios*)⁵⁴⁴, “hatasız” (*nonfault*) inancı taşımamıza sıkı bir şekilde bağlıdır (*Ret.* 1385b14, b34-86a1, 1386b7-13, *Poetika* 1453a4,5). Çünkü ancak hak edilmemiş acı bizim *adaletsizlik* (*injustice*) duygumuza çarpacaktır (*Ret.* 1386b6-8). Bu nedenle merhamet genelde iyi görülen insanlara dair hissedilen, onların başına gelen adaletsizlik olarak karşımıza çıkar.⁵⁴⁵ Fakat Nussbaum, Aristoteles'i izleyerek bu hususu vurgulasa da şunu es geçmez: Birinin kötü karakterini ve ihmalkarlığını, kendi kontrolü dışındaki güçlerin ürünleri olarak gördüğümüz oranda merhamet besleyebiliriz.⁵⁴⁶ Yani suçlu bir kişiyi suçundan ötürü suçlasak bile, onu bu suçu işlemeye iten koşulları düşününce o kişiye merhamet duyabiliriz.⁵⁴⁷ Örneğin, yetişkin bir çocuğa sahip olan anne ve baba, çocuğun dağınıklığını onun hatası olarak düşünse bile yine de ona karşı merhamet içerisinde olabilir. Nussbaum'a göre bu gibi durumlar karşısında bizler iki-aşamalı bir yargılamada bulunuruz. Çocuğun suçlu olduğunu düşünsek dahi, hatası olmayan yetişkinlik durumunun belli bir körlüğü beraberinde getirdiğini kabul ederek ona merhamet duyarız.⁵⁴⁸ Aslında bizler, biraz da bu ilişki içerisinde düşünüp taşınarak yapılan hainlik, kusurlu ihmalkarlık gibi farklı hata

⁵⁴³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 309.

⁵⁴⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 313.

⁵⁴⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s.143.

⁵⁴⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 313.

⁵⁴⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 143.

⁵⁴⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 313-314.

kategorileri üzerinden suçlamada bulunup merhamet duymakta ya da duymamaktayız.⁵⁴⁹

Dolayısıyla Nussbaum'un işaret ettiği gibi,

... merhamet bir mesuliyet ve suç nosyonunu gerektirir. Aynı zamanda, görebildiğimiz kadarıyla, insanların başlarına, hiçbir biçimde kendi hataları olmayan ya da hatalarının ötesinde olan şeyler nedeniyle ciddi kötü şeylerin gelebileceği inancını gerektirir. Dolayısıyla merhametli bir insan, diğerine karşı merhamete sahip olarak, dünyanın, değerli şeylerin her zaman kişinin kendi kontrolünde olmadığına, fakat bazı bakımlardan baht tarafından hasar görebildiğine dair, belli bir resmini kabul eder.⁵⁵⁰

Merhamet adına olan bu resimde dikkat edeceğimiz ve tekrardan vurgulamamız gereken ve Nussbaum'un bir şekilde revize edeceği husus ise, kişinin diğer acı çeken kişiye dair *benzer olasılıkları* taşımasıdır.⁵⁵¹

Bu noktada, hatırlayacak olursak, Aristoteles merhametin, bir kişinin kendisinin ya da sevilen birinin ıstırap çekeceği bahtsızlıkla ilgili olduğunu (*Ret.* 1385b14) ve bunun ancak ıstırapı deneyimleyen ve bu konuda bazı deneyimleri olan kişiler tarafından hissedileceğini belirtmişti (*Ret.* 1385b14-15). Şayet biri, bu ıstırapın üstünde ve her şeye sahip ise ister istemez merhamet duymayacaktır (*Ret.* 1385b21-22, b31). Nussbaum'a göre, Aristoteles'in açıklamaları ile Rousseau da hem fikirdir ve *Emile* eserinde Aristoteles'e benzer değerlendirmeler yapar, birinin kendi zayıflığının ve savunmasızlığının farkında olmasını *pitie*'nin zorunlu koşulu olarak kabul eder. Bu koşula işaret edecek şekilde Dido'nun *Aeneid*'lerinden bir ifadeyi alıntılar: "İstırap

⁵⁴⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 143. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 313

⁵⁴⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 314-315.

⁵⁵⁰ Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 314-315. Amerikalılar nedense kültürel olarak bu resmi çizmekte zorluk yaşar. Nussbaum'un yine Clark üzerinden belirttiği gibi, Amerikalılar belirsizlik karşısında çok toleranslı olmadıklarından ve olayları ya şansın, yazgının, talihin, kaçınılmazlığın alanında ya da niyetliliğin, sorumluluğun ve suçun alanında ele aldıklarından, Avrupalılardan çok daha hazır bir şekilde ekonomik başarı için sıkı çalışmayı önemli bir faktör olarak ele almış; yoksulluğu kötü talihle ilgili görmemişlerdir. Kimi olayların fark yaratacağını kabul etmekteki isteksizlikleri, herhangi bir şeyi dışsal kötü bir talih ile ilişkilendirmemeleri bunu engellemiştir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 313.

⁵⁵¹ Nussbaum ağırlıklı olarak takip ettiğimiz *Upheavals of Thought*'ta benzer olasılıklara dair yargılamalar ifadesini *Political Emotions* ile birlikte terk eder ve bunun yerine "benzer olasılıklara dair düşünceyi (*thought*)" kullanır. Yargılamalar demek yerine düşünceler demeyi seçme nedenini de merhametin, dilsel olarak formüle edildiğini veya formüle edilebilir olduğunu düşünmek zorunda olmadığımızı hatırlatarak ortaya koyar. Dolayısıyla Nussbaum'a sadık kalmak adına *Upheavals of Thought*'u takip ettiğimiz durumda "yargılamalar" *Political Emotions*'ı takip ettiğimiz durumlarda ise "düşünceler" diyeceğiz. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 142.

konusunda deneyimsiz olmadığım için sefil birine nasıl yardım getireceğimi öğrenirim” (*Not inexperienced in suffering, I learn how to bring aid to the wretched*).

O halde Aristoteles ve Rousseau, bizlerin benzer olasılıklarla merhamet ve korku duyabileceğimizi, diğerinin ıstırabını ilginizin nesnesi kılacağımızı, onu kendi saâdetimizin (*well-being*) parçası olarak görebileceğimizi düşünürler. Üstelik benzerlikler yalnızca kendi olasılığımız ile ilgili kalmaz, sevdiğimiz kişiye de uzanmakta, onun olasılığı da benim olasılığım gibi ele alınabilir. Aristoteles ve Rousseau için böyle bir ortaklık duygusu (*sense*) olmadan bizler, başka bir dünyanın kör yaratıkları gibi büyük bir kayıtsızlık ya da salt bir entellektüel merakla hareket eder, kişinin ıstırabını rahatlatma derdi içerisinde olmayız.⁵⁵²

Ancak Nussbaum, Aristoteles’in ve Rousseau’nun merhamet ile ilgili olarak ileri sürdükleri koşulu zorunlu bir koşul olarak görmez, bu koşulu önemli görse de yeterli bulmaz ve merhameti “*eudaimonistik yargılama* ile birlikte düşünmemizi ister. Çünkü Nussbaum’un tekrardan Rousseau’nun *Emile*’indeki açıklamalara dikkat çekerek belirttiği gibi, sosyal eğitim ve aile eğitimi kolaylıkla benzer olasılıklara dair hatalara sebebiyet verebilir. Birçok kişi, yaşadığı toplum içerisinde kendi olasılıklarını düşük sınıftan olanların olasılığından koparabilir, yine sınıf, din, etnisite, cinsiyet, cinsel yönelimlerle ilgili sosyal bariyerler imgeleme kafa tutarak merhamet duygusunu engelleyebilir. Ayrıca kendi sahip olduğumuz olasılıkları taşımayan, bizden farklı türlere merhamet duymamız söz konusu olmayabilir.

Bu tür sorunlar karşısında Nussbaum’un çözümü, *eudaimonistik yargılama* (*eudaimonistic judgement*) adını verdiği bir yargılama ile hareket etmemizdir. Ona göre bizler, duyguların salt benzer olasılıklarla ilgili yönüne değil *eudaimonistik* karakterine de dikkat etmeliyiz.⁵⁵³ Nussbaum bu yargılamayı, adının da işaret ettiği üzere Greklerdeki *eudaimonia* ile bağlantılı bir şekilde karşımıza çıkarır. Çünkü belirttiği gibi, antik Grek *eudaimonistik* etik teorileri, duygusal yaşamımızın coğrafyasını düşünmemizde yardımcı olacak merkezi bir soruyla, “Bir insan nasıl yaşamalıdır?” (*How should a human being live?*) sorusuyla soruşturmalarını yürütür. Bu soruya verdikleri cevap da failin temel bir değer yüklediği her şeyi kapsayan *eudaimonia*, insanî yeşerip serpilme ya da komple bir

⁵⁵² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 315- 317.

⁵⁵³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 318.

insanî yaşam olur. Bu *eudaimonia* konsepsiyonu içerisinde yer alan eylemler, ilişkiler ve kişiler araçsal bir basitlikte değil özsel kurucu bir değerdedirler. Diğer bir deyişle erdemli eylemler, karşılıklı sivil ya da kişisel aşk/sevgi ilişkileri ve dostluk *eudaimonianın* kurucu parçasıdır.⁵⁵⁴ Örneğin Aristoteles, dünyaya bu *eudaimonia* konsepsiyonu ile bakmakta, değer yüklediğimiz şeyler ile, sevdiğimiz dostlar, politik yaşam ile dünyayı ele almaktadır. Dahası bu uğurda failin amacı ile sistemin formu durumunda olan amacı sıkı bir şekilde örtüştürmektedir.⁵⁵⁵ Yani kişinin *eudaimoniasını* bir şekilde şehrin *eudaimoniası* ile sıkı bir şekilde bağlamaktadır.

Şimdi, Nussbaum'un *eudamonistik* yargılamasını anlamak adına ilk vurgulamız gereken husus; onun, Aristoteles'te gördüğümüz şekliyle, komple insanî iyi yaşam içerisinde birçok iyiyi kurucu bir rolde ele alıyor olmasıdır. Nasıl bir iyi yaşam sürmemiz gerekir? sorusu bu minvalde cevaplanır; yani sevdiklerimiz, politik yaşam bir kenara atılmaz, dışsal iyiler bizi hem duygusal hem entellektüel olarak besleyen bir karakterde ele alınır. Böylece aslında, kendi savunmasızlığımız, acizliğimiz içerisinde diğerleri ile tam olmaya, kendimizi gerçekleştirmeye çalışırken yine birçok savunmasızlıktan kaçamayacağımızı görürüz. Öte yandan, pek çok savunmasızlık içerisinde tam olmak için diğerine giderken bizim yaşamımızı iyi kılan, güzel kılan şeylerin savunmasız bir doğada olduğunu, talihin hükmüne açık olduğunu da deneyimleriz. Tragedyalarda ve Aristoteles'te açığa çıktığı gibi, insanî iyi yaşam biraz da kaçınılmaz olarak bu doğadadır, entellektüel ve duygusal coğrafyamızın güzelliği ve etkileyiciliği savunmasız bir zeminde yükselir. Örneğin aşk, entellektüel ve duygusal olarak bizi iyileştirebilir de hasta edebilir de.⁵⁵⁶

Evet Nussbaum, önceki bölümlerde gördüğümüz tüm bu hususları kendi *eudamonistik* yargılamasına taşır, ancak bu yargılamayı daha iyi anlayabileceğimiz bir şekilde revize eder. Çünkü Grek *eudamonistik* teoriler durumların kompleksliğinin,

⁵⁵⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 31-32.

⁵⁵⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 49.

⁵⁵⁶ Nussbaum'un bu yargılama ile ne demek istediğini anlamak için bu paragraftaki değerlendirmeleri önceki bölümlere dikkatle yapıyoruz. Nussbaum *Upheavals of Thought*'u *The Fragility of Goodness*'ın sayısız argümanını tekrar ederek ve üzerine eklemeler yaparak yürütür. Örneğin tragedyaları ve Aristoteles'i tekrardan tartışır ve birçok ekleme yapar. İleride göreceğimiz gibi merhamet konusunda diğer filozoflarla hesaplaşır, psikologları ele alır, edebi metinlere gider, Proust'un rehberliğine başvurur. Ama onun eserlerinde mesele bakidir: Talihe açık dışsal iyileri kapsayan *eud eudaimōn aimon* yaşam ve bu *eudaimōn* yaşama yüklediğimiz anlamın entellektüel ve duygusal coğrafyamızı şekillendirmesi.

örneğin değer yüklediğim şeylerin, mesela ölen birinin bana referans verdiğini, ya da genel amaç olarak tavsiye edeceğimiz dostluk, politik mesuliyet gibi şeylerde bile sürecin salt bana özgü olan, başka birine tavsiye edemeyeceğim bir işleyişi olabileceğini ifade eder. Bu nedenle Nussbaum, benzer olasılıklar ile değil *eudaimonistik* yargılama ile hareket etmeliyiz derken, Grek *eudamonistik* teorilerin kimi real durumlar karşısında sınırlı kalacağını düşünür.⁵⁵⁷ Açıkçası Nussbaum, benzer olasılıkları ve Grek *eudaimonism*in söz konusu sınırlılıklarını aşan bir *eudaimonistik* yargılama ile annesinin yasını tutar, yani bu yargılamada annesine yüklenen üçlü bir rol içerilir: *onun* annesi, yaşam amaçları ve planlarının önemli bir kurucusu ve her insan için iyi olan bir anne.⁵⁵⁸ Bizler yetişkin olarak duyguların söz konusu üçlü yapısı ile bir şeye uzanmak isteriz. İlerleyen sayfalarda da değineceğimiz gibi, bebeklikten başlayarak solipsist, narsist dünyamızdan adım adım uzaklaşacak şekilde, ışıktan hoşlanma, merak tarzında *eudaimonistik* olmayan eğilimler duyar, ilk yöneldiğimiz nesnelerden biri olan anne ile oynanan oyunlar aracılığıyla büyüyen sevgi ve merhamet ile kendi dışımızdakileri kendinde bir amaç olarak ele almaya başlarız. Böylesi bir süreç boyunca anneliğin kendinde değerli olduğunu, bir anneyi kaybetmenin herkesin *eudamoniasını* etkileyeceğini düşünür ve bu değeri kendi *eudamonistik* şemamızın değerli bir parçası

⁵⁵⁷ Örneğin Grek *eudaimonistik* resim, insanın amaçlar şeması içerisinde düzen ve yapıya fazlaca ağırlık vermektedir. Oysa Nussbaum'a göre önem yüklediğimiz şeyler, amaçlarımız ve ereklerimiz diğerlerine tavsiye edemeyeceğimiz tarzda salt bizim için değerli, iyi olabilir. Bir kariyere, diğerlerinin onu kovalama nedenlerini düşünmeksizin değer yükleyebiliriz. Bana has olan söz konusu bu durumlar diğerlerine tavsiye edeceğim daha genel bir durumun somut, özel bir durumunda bile geçerlidir. Daha açarsak bir insanın nasıl yaşaması konusunda düşünen biri dostluk, ebeveyn sevgisi, sivil sorumluluk gibi amaçları genel bir amaç olarak herkese tavsiye edebilir. Ancak böylesi genel amaçlar içerisinde bizler her ne kadar durum ve kontekste göre genel insanî amaçları gerçekleştirsek de herkese tavsiye edemeyeceğimiz kimi süreçlere sahip olabiliriz. İnsanlar genel bir amaç olan sanatsal ekip büyümeyi, performansı klarnet çalarak da, dans ederek de, şarkı söyleyerek de gerçekleştirebilir. Nussbaum için antik *eudaimonistik* resim bu tür bir spesifikleştirmeye izin verse de onu tam olarak geliştirmemiştir. Antik *eudaimonist* projenin diğer bir sınırlılığı ise insanların diğerlerine iyi olarak sunamayacağı şeylere, örneğin birlikte büyüdüğü birine, bir eve, bir ülkeye değer yüklemesi, onları değerli bulması, sevmesidir. Bunlar iyi alışkanlık ve zamana göre daha az güçlü olabilir. Nussbaum antik *eudaimonizmin* bu tür komplekslikler karşısında söyleyeceği pek bir şeyinin olmadığını belirtir. Ayrıca sevgi ile ilgili antik açıklamalar koşullu olmayan bir sevgi idesinden sıklıkla yoksundur, örneğin benim sevgimin nesnesi olarak pek de seçime dayanmayan kimi durumlar olabilir, bir annenin çocuğu ile ilişkisinde olabileceği gibi, sevdiğimiz kişinin karakter ve fiziksel özelliklerine takılmadan onu sevebiliriz. En son olarak ise antik *eudaimonizmin* derinlerinde yatıp da onun açıkça tanımadığı, duyguların amaçlar ve projeler şemasında ortadan kaldırılamaz bir şekilde *bana* referans etmesi, benim bakış açımdan dünyayı görmesidir. Yani Nussbaum'un belirttiği üzere ölen onun annesidir, duygularla ilgili değerlendirmeler tarafsız bir perspektiften değerlendirilmez, *selfe* referans vermek zorundadır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 73-75.

⁵⁵⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 49-53.

kılarız. Kendi annemizin kaybı için beslediğimiz ıstırabı deneyimlerken başkasının deneyimlediği kayıplar karşısında onların kaybına da kendinde bir değer yükler, kendi *eudaimōn* yaşam konsepsiyonumuzda annemize dair sevgimiz kadar tüm insanların ebeveynlerine duydukları sevgilerine yer verir, kendi savunmasızlığımız kadar başka insanların savunmasızlıklarını da dikkate alır ve onlara sırtımızı dönmeyiz. Duyguların genel boyutunu kendi *eudaimōn* yaşamımızın parçası kılar, böylece yargılarımızı salt benzer olasılıklar sferi içinde ele almayız. Aristoteles'in *philiaya*, politik yaşama yüklediği kendi-amaç değerini diğer insanların yaşamına gösterebilir, onların duygularını salt kendimize-gönderimde (*self-referential*) bulunan bir boyutta yargılamayız. Bir anlamda sadece annemizi değil anneliği severiz, anneliği kendinde iyi buluruz, anneliğin ne denli eşsiz olduğunu, bir anneyi kaybetmenin herkes için ne denli acı vereceğini yargılar, düşünürüz. Tam da bu süreçte, annemizi ve anneliği kendinde iyi bulduğumuzda, annemize karşı sevgimiz, bağlılığımız bu karakterde cisimleştiğinde ve karşı kişinin ya da şeyin saâdetinin her zaman bizim kontrolümüzde olmadığı noktada, kendimizi savunmasız bırakırız. Duygusal yaşamımızın coğrafyasını şekillendiren bu savunmasızlık içerisinde, duygularımızdaki pasifliği de deneyimleyerek kendimizi dünyada yönetilemeyen bazı öğelere olan gereksinime teslim eder, şansın yardımını talep ederiz.⁵⁵⁹ Nussbaum'dan uzaklaşarak söylersek, nedensiz neden olan talihin iyi bir şekilde yolumuzu açmasını isteriz.

O halde Nussbaum için bir insanın kaybının önemini, anneliğin kendinde değerini, acının ve savunmasızlığın kendinde önemini, benzer olasılıklar yargılamasını aşan *eudaimonistik* bir yargılama ile ele alırız. *Eudaimonistik* yargılamada, kişi zorunlu olarak bir değerinin kendisi ile olan ilişkisine odaklanmak zorunda değildir; kişi türlü ıstırapların önemini, onların risklerini ve kötü sonuçlarını düşünmeksizin bilebilir. Ancak Nussbaum'un açık yüreklilikle belirttiği gibi, insanlar kendilerini ilgilendiren şeylere dair düşünceleri dışında diğerlerine bağlanmakta, ilgi göstermekte zorluklar yaşar. Bu zorluklar içerisinde benzer olasılıklar imgelemi, kişinin kendisiyle ilgili savunmasızlıklarını tanıması ve *eudaimonistik* imgelemi genişletmesi açısından çok önemlidir. Çünkü bizler, tür olarak bizden farklı hayvanlara merhamet duyarken bile açlık

⁵⁵⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 73-78.

ve acı gibi ıstırap tiplerine dair ortak bir savunmasızlık zemininde hareket ederiz. Yasal haklardan yoksun olan, yaşamlarını etkileyecek yasaları şekillendirme gücünde olmayan hayvanların ıstırap duymasının, bunu değiştirme ümidine sahip olmamalarının ne denli korkunç olduğunu düşünürüz. Bu nedenle benzer olasılıklar yargılaması *eudaimonistik* yargılamaya ulaşmada bir köprü işlevi görür; bir çocuğun kendi varolan amaçları ile diğerlerinin amaçlarını ve projelerini kendi başına değerli gören *eudaimonistik* yargılamayı birbirine bağlar. Bu bağın kurulduğu insanî *eudaimonia* konsepsiyonuna sahip kişi, dünyaya baktığında hiçbir hataları olmamasına rağmen insanların açlıktan, engellilikten, felaketten, kölelikten ıstırap çektiğini görecektir. Bununla birlikte aynı kişi, kendisinin böylesi iyilerin sabitliğinin garantide olacağı bir güven içinde kalıp kalmayacağı konusundaki belirsizliği kabul edecek, birçok sefaletin kendi başına da gelebileceğini reddetmeyecektir. Bu kabulle kişi, iyilerin (*goods*) ve kaynakların paylaşımı konusunda toplumun düzenlenmesini talep edecek, düşüncesini dışa döndürecek, yaşamın türlü belirsizlikleri içerisinde en kötü (*worst off*) durumda olanların; örneğin fakirlerin, savaş gazilerinin ve kadınların olabildikleri kadar iyi olabilecekleri bir toplumu isteyecek, dahası bu istek onu bir toplumun zemini olabilecek ilkelerin arayışına itecektir.⁵⁶⁰

Sonuç olarak merhamet ile ilgili olarak yukarıda söylediklerimiz temelinde şu hususu akılda tutmamız önemlidir:

Merhamet üç bilişsel bileşene sahiptir: *büyüklik* (*size*) yargılaması (ciddi kötü bir olayın birinin başına gelebileceği); *layık olmama* (*nondesert*) yargılaması, (bu kişinin maruz kaldığı şeye kendisinin neden olmaması) ve *eudaimonistik yargılama* (bu kişi, ya da canlı, amaçlar ve projeler şemamda anlamlı bir öge, kendisinin iyisi ilerletilecek olan bir amaçtır). Aristotelesçi *benzer olasılıklar yargılaması* ise *eudaimonistik yargılamayı* şekillendirmede epistemolojik bir yardımcıdır – zorunlu olmayan ama genelde çok önemli olan.⁵⁶¹

Evet, Nussbaum şundan emindir: *Eudaimonistik* yargılama ve benzer olasılıklar ile kişi, açlıktan dolayı ıstırap çeken bir köylünün deneyimini, kendi yaşamında yapacağı herhangi bir şeye sahip olmayan uzak bir nesne olarak görmeyecek, yine hayvanlar türü olarak bizden farklı olsalar da acıya, açlığa olan ortak savunmasızlığımız içerisinde onlara

⁵⁶⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 318-321.

⁵⁶¹ Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 321.

merhamet duyabilecektir.⁵⁶² Kendi savunmasızlığı ve genel *eudaimonia* konsepsiyonu ile dünyaya baktığında; dünyada yiyecek, barınma, sağlık, eğitim, yurttaşlık, özgürlük gibi iyilerin sorun olduğunu görecektir ve bu ilgi ile politik bir adalet talebinde bulunabilecektir.

IV.1.3. Hayvanlarla Ortak Mirasımız Olarak Merhamet

Nussbaum buraya kadar ki merhamet açıklamalarını *The Fragility of Goodness*, *The Therapy of Desire* ve *Upheavals of Thought*'ta yeni eklemeler yapmaksızın sürdürür. Fakat kapasiteler yaklaşımına katkıda bulunan birçok eserinden sonra yazdığı, en son eseri de olan, *Political Emotions*'ta, özellikle aşk/sevgi gibi duygulara eğilerek merhamet üzerine olan önceki görüşlerine kimi önemli katkılar ve eklemeler yapar. Örneğin diğer eserlerinde göremeyeceğimiz bir şekilde şuna dikkatimizi çeker: Merhameti öğrenmek bizim hayvanî doğamızdan kaynaklanır, merhamet salt öğrenilenin ötesinde bizim hayvanlarla paylaştığımız, kimi sosyal öncesi diyebileceğimiz karakteristiklere sahiptir, yani hayvanlar da biz insanlar gibi yas tutmakta, merhamet ve fedakârlık gösterirler. Hatta Nussbaum'un vurguladığı üzere hayvanlar; Theodor Fontane'nin trajik romanı *Effi Briest*'te görebileceğimiz şekilde koşulsuz bir sevgi, yas, merhamet duyar iken insanlar kimi sosyal ve politik gelenekleri nedeniyle kendi evlatlarının dahi yasını tutamayabilir. Biraz daha açarsak, söz konusu romanda Effi 16-yaşında, son derece güzel bir kızdır ve bu güzel kız annesi ve babası tarafından kendinden çok yaşlı, iyi ama espri yoksunu bir adamla evlendirilir. Effi Berlin'de kocası ve bir çocuğu ile yaşarken, çok uzun zaman önce gerçekleşen hatalı bir olay (aldatma) nedeniyle kocası tarafından terk edilir ve yalnız başına ölür. Terk edilen kızlarını kabul etmeyen anne ve baba, kızları öldükten sonra onun yasını tutmak istemez, çünkü kızları günahkâr olarak damgalanmıştır. Fakat köpekleri Rollo, onların yapamadığı şeyi sevdiği Effi için yapar. Günahkârlıkla, sosyal lekeleme ile ilgili hiç bir şey bilmeyen Rollo, ölesiye kadar Effi'nin yasını tutar. Bu durum üzerine Effi'nin babası, Rollo'nun kendilerinden daha iyi olduğunu duyumsar ve eşine köpeğin içgüdüünün kendilerinin hataya düşebilir (*fallible*) yargılarına göre daha derinlikli (*souder*) olup olmadığını sorar.

⁵⁶² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 321-322.

Şimdi Nussbaum’a göre, anne ve baba sevgisi temel olarak iyi olsa da bu sevgi Effi’yi “kötü” kadın olarak damgalayan sosyal gelenek tarafından engellenmiştir. Effi’nin anne ve babasının yürekleri, Rollo’nunkinden farklı olarak, taş kesilmiştir (*frozen*).⁵⁶³ İşin ilginç tarafı, insan-olmayan hayvan (*nonhuman animal*) güçlü bir hata ve hatasız olma konsepsiyonuna sahip olmasa da hata temeline dayanmaksızın merhamet duyabilmektedir. Yani hayvanlar oldukça şiddetli biçimde ıstırapı fark etseler de “bu kişi merhametin nesnesi olmaya değer değil, çünkü ıstırapı kendi başına kendi açtı” gibi bir fikri şekillendirmezler.⁵⁶⁴ Öte yandan tüm insanî merhametin hata meselesinden çıkmadığını belirten Nussbaum, çocukların da hayvanlar gibi suçlanacak kişinin kim olduğunu sormaksızın ıstırapa odaklandığını belirtir. Ancak insanlarda sıkı bir şekilde hata nosyonu kök saldıktan sonra, merhametin daha basit türü hâla daha devam etse de hata idesi, Effi’nin anne ve babasında olduğu gibi basit bir merhamet tepkisini engelleyebilecektir.

Dolayısıyla Nussbaum, hayvanlar ve insanlar arasındaki karşılaştırmaların hata değil de ciddiyet, benzer olasılıklar ve kendisinin *eudaimonistik* düşünce olarak adlandırdığı düşünceler üzerinden şekillendirilmesi gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre, Frans de Waal’ın da gösterdiği üzere, hayvanlar hata idesine sahip olmasalar bile merhamet konusunda yine de kendilerinden çok şey öğreneceğimiz merhamete dair kimi farklı hiyerarşilere sahiptirler. Örneğin bu hiyerarşide en basit veya temel merhamet tipi; içsel, tutumsal ve duygusal bir şey olan *bulaşma/etkilenme/sirayettir (contagion)*. Bulaşmadan daha sofistike olan ise, diğer canlıların ıstırapına ilgi göstermeyle, yani *teselli (consolation)* ile ilgili olan *perspektif almadır (perspective taking)*. Nussbaum’un belirttiğine göre, perspektif almaya dayanan merhamet diğer canlının ıstırapına ve mümkün olan yerde Waal’ın hedeflenmiş yardım etme (*targeted helping*) dediği şey ile, canlının bakış açısından görüldüğü şekliyle diğer canlının ciddi/zor durumunun (*plight*)

⁵⁶³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s.141.

⁵⁶⁴ Öte yandan Nussbaum yeni araştırmaların, bazı hayvanların kuralları takip etme ve kuralları takip etmeden sapma anlamında rudimenter bir hata fikrine sahip olduğunu gösterdiğini söyler. Nussbaum bu fikrin, bazı türler adına, kuralları çiğnedikleri için kimi canlıların badirelerini kendi başlarına kendilerinin getirdiği fikrini şekillendirmeye yetenekli oldukları anlamına geleceğini belirtir. Ancak yine de hayvanların, bazı amaçları değil de diğerlerini takip etmeyi seçmek gibi bir fikirden yoksun oldukları için, uygun olanla olmayan seçim arasında yapılabilecek bir ayırım doğrultusunda ilerleyemeyeceklerini de ekler. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 147-148.

spesifik özelliklerine cevap verici, yardım eden bir davranışla ilgili merhamet türüdür. Ancak Nussbaum açısından perspektif alma farklı derecelerde ortaya çıkacağından, merhamet türü bu düzeyde yine de farklılık gösterecektir. Örneğin *self* ve diğeri arasındaki ayrımla ilgili keskin bir kavrayışa sahip olmayan maymunlar ve ayna testini geçmekte başarısız olan köpekler, göreceli olarak gelişmemiş bir perspektif alma gösterecektir. İnsanlar, şempanzeler, bonobolar, bazı filler, muhtemelen yunus balıkları ise ayna testini geçecek bir şekilde *self* konsepsiyonuna, *self* ile öteki arasındaki ayrım konsepsiyonuna sahip oldukları için gelişmiş bir perspektif almaya sahip olacaktır. Zaten tam da bu farklılık nedeniyle en kompleks düzeydeki kimi canlıların diğer canlılara karşı tutumları farklılık gösterebilmekte, bazıları sadece kendi türünün üyelerine, bazıları ise farklı türlerde olsa bile birlikte yaşadıkları türlere, bazıları ise kendilerinden çok farklı olan, uzakta olan insanlara ve hayvanlara yönelebilmektedirler.⁵⁶⁵

Nussbaum, De Waal'dan yardımla, merhametin türlerine dair söz konusu bu değerlendirmelerinden sonra, merhameti üç olay üzerinden ele alarak açıklamalarını bizler için daha da açık kılmaya çalışır. Birinci olay McGill Üniversitesi'ndeki araştırma ekibi tarafından 2006 yılında fareler üzerine yapılan bir deneydir. Nussbaum'a göre bu deneyde, daha önce bir farenin kafesini paylaştığı fare, kafesten alınarak kendisine sıkıntı/huzursuzluk veren (*distress*) bir ilaç enjekte edilir ve sıkıntı duyan fare yeniden kafese konur. Bunun üzerine hiç-bir acısı olmayan diğer fareler de sıkıntı duyan huzursuz fareden dolayı huzursuzluk işaretleri gösterirler. Yani başka bir farenin yaşadığı huzursuzluk diğer fareleri de etkilemiş, onlar da huzursuz olmuştur.⁵⁶⁶ Ancak Nussbaum hemen şunu da ekler: acı-çekmeyen fare daha önce acı çeken fareyle yaşamamış ise aynı duygusal huzursuzluğun işaretlerini göstermez. Bu bağlamda sosyal olarak kompleks yaşamlara sahip olan farelerin diğer tanıdık fareler ile yaşamaları, onlarda, empatinin ilk işareti olan duygusal etkilenmeyi hazırlamıştır, yani bu fareler merhametin ilk türü olan *bulaşmaya* göre davranış göstermişlerdir. Öte yandan fareler huzursuzluğun bazı öznel hislerine sahip olsalar da yine de onlara, imgelemin kompleks empatik alıştırmasını ya da ciddiyet, benzer olasılıklar gibi sofistike herhangi bir düşünce şeklini yükleyeceğimiz bir şekilde davranmamışlardır. Yani farelerin verdikleri tepkilerde, davranışlarda, Waal'ın

⁵⁶⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 147- 148.

⁵⁶⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 150.

“perspektif alma”, “teselli”, “hedeflenen yardım” olarak adlandırıldığı şeyler yoktur. Ancak Nussbaum, farelerin bilişsel bir kabul, hakiki duygusal bir tepki ile davranmasalar bile merhametin başlatıcıları arasında olan, diğerinin acısına doğal bir tepkinin işaretini göstermelerini ilgi çekici bulur.⁵⁶⁷ Hatta fareler her ne kadar *düşünmüyor* olsalar da insan düşüncesinde bulunan oldukça temel tepkilere sahiptirler. Bunun nedeni farelerden çok uzak olmayan bir şekilde, insanlarda düşünmenin eylemi etkilemesinin sıklıkla formüle edilmeden gerçekleşmesidir.

Nussbaum’un üzerinde durduğu diğer iki olaydan ilki ise, Afrika’nın Amboseli Milli Park’ında, genç dişi bir filin kaçak bir avcı (*precursor*) tarafından öldürülmesi sonrasında, Cynthia Moss adında birinin diğer fillerin verdikleri tepkileri betimlemesine dayanır. Söz konusu kişinin açıklamalarına göre, kaçak avcı tarafından bir filin öldürülmesi grubun diğer üyelerini çılgına çevirir. Filler yere eğilerek hortumları ile yere düşen fili başından ve sırtından tutarak kaldırmaya çalışmışlar, hatta bir noktada başarılı olup onu oturma pozisyonuna getirebilmişlerdir. Ama fil tekrardan yere yığılmış, bunun üzerine filin ailesi onu tekrardan uyandırmak için her şeyi denemiş, ayakları ve hortumları ile onu dürtmüş, bir tutam çim toplayarak onu beslemeye çalışmışlardır. En son olarak ise filler ölen filin yanından ayrılmadan önce, cesedini bütünüyle örtülecek bir şekilde toprak serpererek kapatmışlardır. Üçüncü olaya gelirse, G. Pitcher ve Ed Cone, Princeton’daki evlerinde televizyonda, İngiltere’de doğuştan kalp rahatsızlığına sahip olan küçük bir çocuğun tüm tedavilere rağmen ölmesi ile ilgili belgeseli izlemektedir. Belgesel sırasında yerde oturan Pitcher gözyaşlarına boğulur, bunun üzerine iki köpeği, Lupa ve Remus, alelacele bir şekilde Pitcher’in yanına gelerek, onun gözlerini ve yanaklarını yalar.⁵⁶⁸

Şimdi Nussbaum’a göre son iki olayda da hayvanlar diğer canlının başına gelen olayın ciddiyetini görmüş, örneğin filler arkadaşlarının yere düşmesinin ciddi bir durumun işareti olduğunu görerek onu kaldırmaya çalışmışlardır. Filler bu çabalarının nafile, durumun çözümsüz olduğunu fark etseler dahi çılgına dönmüş bir şekilde dostlarına el uzatmışlardır. Nussbaum açısından filler, dostlarına karşı olan tüm bu tutumlarıyla merhametin perspektif alma, teselli, hedeflenen yardım özelliklerine göre

⁵⁶⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 149-151.

⁵⁶⁸ Nussbaum’un *Political Emotions*’da kısaca bahsettiği Pitcher’in köpeği Lupa ve Remus ile ilgili ayrıntılı hikayesi ve Nussbaum’un etkileyici değerlendirmesi için bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 120-125.

davranmışlardır. Öte yandan Pitcher'ın kendisini çok iyi tanıyan köpekleri ise, filler gibi sıra dışı bir olayın, ciddi görünen bir şeyin olduğunu görerek, gelişmemiş bir perspektif alma, teselli, hedeflenen yardım ile Pitcher'a merhamet duymuşlardır. Ancak Nussbaum, yine de köpeklerin birçok bakımdan fillerden farklı olarak daha bireysel, daha az grup-temelli davrandıklarını belirtir, yani köpekler belli insanlara dikkat eder ve davranışlarını gruba göre koordine etmezler. Ayrıca köpekler, filler kadar sofistike bir perspektifsel kapasite göstermezler (köpekler ayna testini geçemezken filler geçer) ve davranışları, onların ortaklaşa yaşam (*symbiotic*) türleri olduğunu gösterecek şekilde, karşıt bir türü nesne olarak ele alırken filler ise ara sıra insanlarla bağ kurarlar. Fakat Nussbaum'un araştırmacı J. Poole'la ilgili bahsettiği şu durum ilgi çekicidir: Kenya'da bir fil grubu üzerinde araştırma yapmakta olan Poole bir ara bebeğini de fillerin yanına götürür ve Poole'a alışan filler yeni bir bebek fiilin doğumunu müjdeleyen kimi ritüelleri, Poole'un bebeği için de yaparlar. Bir anlamda filler bebeği grubun dışındaki bir birey olarak değil de kendi gruplarının onurlu bir üyesi olarak kabul etmişlerdir.

Nussbaum'un üzerinde durduğu diğer bir önemli nokta ise, Pitcher için köpeklerin gösterdiği merhamet ile Pitcher'ın belgeseldeki küçük çocuğa gösterdiği merhamet arasındaki farktır. Biraz daha açarsak, köpekler hiçbir hata düşüncesine sahip olmaksızın Pitcher'a merhamet gösterirler. Oysa Nussbaum'a göre Pitcher'ın merhamet beslemesi daha çok kendisini bir çocuk olarak düşünmesiyle ilgilidir. Çünkü, işin ilginç tarafı, Pitcher Hristiyan bir bilimci olan ve hastalıkları için her zaman çocukların suçlu olduğunu düşünen bir anne tarafından yetiştirilmiştir. Dolayısıyla şayet Pitcher geleneğine bağlı kalarak düşünseydi hasta olduğu için çocuğa merhamet duymayacaktı. Bir anlamda Pitcher bir yetişkin olarak geleneğinin çocuğun suçundan dolayı hasta olduğunu kabul eden idelerini reddettiği için, çocuğu koşulların bir kurbanı olarak, hatasız olması temelinde gördüğü için çocuğa merhamet duymuştur. Dahası bu gibi deneyimleri bizzat yaşamış olan Pitcher, hata yargılamasının genellikle kusurlu olduğunu, merhameti alt üst edebileceğini düşünerek, bu hatadan yoksun olan hayvanların moral olarak daha iyi durumda olabileceğini iddia etmiştir.

Bu noktada Nussbaum, Pitcher'ın iddiasını anlasa da tamamen onu takip etmemiz gerekmediğini belirtir. Çünkü köpekler hata yargısı geliştirmeye dair yeteneksizlikleri ile kaba davranışlar karşısında, örneğin sahibinin sürekli onu dövmesine rağmen sahibine

sadık kalmaya devam edebilecektir. (Nussbaum'un haklı bir biçimde dikkat çektiği gibi hata yargısında bulunmaya dair benzer bir yeteneksizliği kadınlar da deneyimler, onlar da kendilerini suistimal eden kişileri yargılamak bakımından bozukluklar, ciddi kusurlar gösterebilir.) Ayrıca şu da var ki köpekler de filler de dar olan *eudaimonistik* ilgilerinden ötürü ölümcül riskler alabileceklerdir. Örneğin filler tren yolunda sıkışan yavrularını kurtarmak için onların etrafını sararak kendi ölümlerine neden olabileceklerdir. Yine bu hayvanlar salt belli bir hasıma, gruba ya da kişiye ilgi gösterip bir yabancıya sıkıntısına tepkide bulunmayabilirler. Pitcher'ın köpekleri belki de yabancı hiçbir çocuğa, insana ilgi göstermeyeceklerdir.

Nussbaum hayvanların *eudaimonistik* ilgilerinin darlığından kaynaklanan böylesi sorunlara rağmen, fillerin ilgilerinin grupları ötesinde diğer tüm fillere, ara sıra diğer türlerin üyelerine, uzun bir deneyim boyunca ise Poole ve onun bebeği gibi insanlara kadar genişleyebileceğini belirtir. Ortaklaşa yaşayan (*symbiotic*) türler olarak köpeklerinki ise, belli tür köpeklere değil, ilgiler dairesi içerisindeki insanlara, köpeklere, ara sıra kedilere ve atlara uzanabilir. Fakat yine de fillerin ve köpeklerin ilgiler dairesi argümana ya da eğitime duyarlı değildir. Fillerden yırtıcı hayvanların öldürdüğü türler için merhamet beslemesini, diğer Afrika türlerini kurtarmasını bekleyemeyiz. Yine birçok suistimale uğramış, diğer hayvanlara ve insanlara dair şüpheleri devam eden Lupa ve Remus'dan da uzun bir deneyim olmaksızın bir insana ya da köpeğe bağlanmasını beklemek doğru değildir. Oysa insanlara geldiğimizde, onların, pek çok iyi nedenden ötürü, fillere ve köpeklere göre daha esnek olmalarını bekleriz. En azından insanların yemek için hayvanları öldürürken onlara verdikleri ıstırapı ya da hiç tanımadıkları insanların ıstıraplarını önemsemeyi öğrenmelerini ümit edebiliriz.⁵⁶⁹

Şimdi Nussbaum'a göre, insanların çoğu erken yaşlarda bedensel güçsüzlük, hastalık, acı, yaralanmalar, ölüm gibi kimi savunmasızlık formlarını deneyimledikleri için diğer insanların da kendileri gibi benzer olasılıklara sahip olduğunu öğrenirler. Hatta savunmasız, ölümlü olduğu bir yaşamda ortak acıları paylaştığımızı bilmek, diğer insanların da bizler gibi eşit, benzer olasılıklar taşıdıklarını fark etmek eşitlik taleplerimizde yol gösterici de olabilir. Nussbaum biraz da bu tür nedenlerle

⁵⁶⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 151-153.

savunmasızlıklarımızı tekrar tekrar gündeme getirir ve birçok eserinde, Rousseau'nun *Emile* eserinde geçen şu sözü hatırlatır:

İnsanlar doğal olarak krallar ya da lordlar ya da saray mensupları ya da zengin insanlar değildir. Hepsi çıplak ve fakir doğar; hepsi yaşamın bahtsızlıklarına (*miseries*), tasalarına, hastalıklarına, ihtiyaçlarına, her tür acılarına tabidir. Son olarak hepsi ölüme mahkumdur. Bu hakiki olarak insana ait bir şeydir. Bu hiçbir ölümlünün kendisinden kaçamayacağı bir şeydir.⁵⁷⁰

Nussbaum tüm bu değerlendirmeler sonrasında şuna dikkat çeker: Yeni doğmuş bebekler (*human infants*) çok erken yaşlarda, sosyal ve kültürel öğrenmeden önce, merhamete dair kimi özelliklerle donanmışlardır. Diğer hayvanlar gibi mimikleriyle ilişkili şekilde duygusal etkilene göstermekte, çok hızlı bir şekilde perspektif alma ve empati geliştirmekte, diğer insanların acısı ile kendi acıları arasında ayırım yapmaktadırlar. Örneğin,

...bebekler diğer gürültülerden daha fazla diğer bebeklerin ağlayışlarının ses kayıtlarına ağlarlar, *kendi ağlayışlarının ses kayıtlarından bile fazla*. Böylece hâlihazırda onların merhamet duygusunu deneyimliyor oldukları söylenebilir. Bebekler 10 aylık olasıya kadar spontan yardım etme ve avutucu (*consolatory*) davranışla meşgul olurlar ve iki yaşına kadar da birine zarar verdikten sonra suçluluk işareti de sergilerler (kızlar bu davranışı benzer yaştaki erkeklere göre daha fazla gösterirler.).

Son olarak Paul Bloom'un etkileyici bulguları şunu tespit eder: hata idesi ve bu ideye dayalı duygusal ayarlamalar sıkı bir şekilde 12 ay civarına doğru yerleşir.⁵⁷¹

Nussbaum'un buraya kadarki açıklamalarıyla birlikte merhametin hayvanî ve kültürel iki yönünün olduğunu söyleyebiliriz. Örneğin bebekler kültürel davranışlardan önce merhamet besleyecek, hayvanlarla ortak kimi özelliklere sahip olsalar bile hayvanlar da eksik olan, Bloom'un "olgun moralitenin çekirdeği" (*the core of mature morality*) dediği şeye de sahiptirler. İnsanlar insanî tarafsızlık (*impartiality*) kapasitesini, bu tarafsızlığı etik bir problem olarak tanımayı sonradan, belli kültürel paylaşımlarla öğrenirler. Yine merhametin genişlemesi için gerekli olan moralitenin evrenselliği de biyolojinin değil kültürün ürünüdür.

⁵⁷⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 154. Pasajın İngilizcesi: Human beings are not naturally king, or lords, or courtiers, or rich people. All are born naked and poor; all are subject to the miseries of life; to sorrows, ills, needs, and pains of every kind. Finally, all are condemned to death. This is what truly belongs to the human being. This is what no mortal is exempt from.

⁵⁷¹ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 155-156.

Ancak Nussbaum'un belirttiği üzere, merhametin kültürel olarak uzak mesafelere ulaşması yine bizim hayvanî mirasımızda köken bulan kimi nedenlerle o denli kolay değildir. Öncelikle merhametle ilgili şu hususlar göze çarpar:

- Merhamet, öncelikle ilgi isteyen, bocalayan ve değişken bir şeydir, sıklıkla ve zaman içinde azalır. Bu yüzden kronik problemler üzerinde düşünmek için gerekli olan yardımcı eforu muhafaza etmek hiç de kolay değildir.⁵⁷²

- Merhamet ile ilgili ikinci ve daha da sorunlu olan şey ise, “insanların sıklıkla, kendi pencereleri yoluyla, empatiyle-uyarılmış (*empathy-induced*) bir merhametin sonucu olarak moral dışı davranmalarındır.”⁵⁷³ Diğerlerinin durumlarının canlı hikayesinin anlatıldığı insanlar bile eften püften ödüllerle, yaşam ya da ölüm seçimleri ile kabul ettikleri adalet ilkesinden sapabilmektedirler. Dolayısıyla köpekleri ve filleri ve de Waal tarafından çalışılan altruistik şempanzeler ve bonoboları düşününce, Nussbaum onların dünyasının, insanî dünyanın açık bir biçimde içine aldığı, kimi oldukça kötü olan, eğilimleri içine almadığını vurgulamakta haklıdır. Nussbaum'un belirttiği gibi, insan seçimler yapabilen, bazı yatkınlıklarının peşinden giden ve bazı yatkınlıklarını engelleyen kapasiteler ile hareket ederken diğerlerini “...kusurlu seçimlerle itham etme kapasitesini geliştirir ve bu sebepten de merhamete ket vurur. Hata ve seçim hakkında düşünmeye dair olan bu kapasite genellikle moral yaşamın değerli, zorunlu bir parçasıdır. Ancak yine de bu kapasite kötü bir biçimde yanlış yola sapabilir.”⁵⁷⁴ Örneğin kendimizi diğerlerinin taleplerinden izole ettiğimizde, merhamet duyma kapasitemiz aksayabilir ve bu aksaklıkla fakir bir kişiyi fakirliğinden dolayı kolaylıkla suçlayabilir ve ona merhamet duymayabiliriz. Bu merhamet yoksunluğuyla birlikte artık fakir birinin durumuyla ilgili yapacağımız hiçbir şey de olmayacaktır. Ayrıca Effi'nin durumunda da gördüğümüz üzere kusurlu sosyal geleneklerin yol açtığı deformasyon nedeniyle hata ile ilgili yargılarımızdaki çeşitli çarpıklıklar ıstırap çekmemizi engelleyebilir. Bu gibi çarpıklıklara bağlı olarak, hayvanların dünyasında hiçbir zaman göremeyeceğimiz bir şekilde; insanlar soykırıma, sadistik işkencelere, etnik temizliğe girişebilir.

⁵⁷² Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 156.

⁵⁷³ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 157.

⁵⁷⁴ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 158.

Şimdi Nussbaum’a göre, insandaki söz konusu yıkımın kökleri, de Waal üzerinden, *anthropodenial* dediği insanî duyguda göze çarpan bir çarpıklık, yani diğer hayvanlarla ortaklığımızı, savunmasızlığımızı reddetmede; terleme, idrar, cinsel sıvılar, dışkı gibi hayvanlığımızın işaretlerine negatif reaksiyonlar göstermemizde bulunur. Nussbaum bu reaksiyonu J. Swift’in Gulliver’inde de bulabileceğimizi belirtir. Çünkü Gulliver’in Houyhnhnms’lerin⁵⁷⁵ uhrevî (*ethereal*); yani temiz, kokmayan, neredeyse bedensel olmayan toplumundan hoşlandığı noktada kendisi gibi olan Yahoolara dokunmadığını, hayvanlığını reddetmesi ile birlikte ailesinin kokusunu ve temasını (*touch*) sevmediği için ailesine sevgi ve empati göstermediğini aktarır. Nussbaum’a göre, insanlar bu tür patolojilerden dolayı merhamet beslemezler. Sadece *anthropodenial* değil bir sonraki bölümde göreceğimiz narsisizm, acizlik ve tiksinti de merhameti engelleyecektir.⁵⁷⁶

IV.1.4. Merhamet Önündeki Engeller: Narsisizm, Acizlik ve Tiksinti

Nussbaum merhamet önündeki engelleri bilmemiz gerektiğini, merhamet ve empati gibi duyguların açığa çıkması ya da gelişmesi önündeki engelleri bilirsek adil olarak nitelendirdiği milletlerin sorunlar karşısında daha dikkatli olacağını, vatandaşlarının haysiyetini ve eşitliğini daha iyi koruyacağını düşünür.⁵⁷⁷ Kendisi insanların kötülükler yapabileceği konusunda kimi liberal politikacıların düşüncelerinin bazılarını fazlasıyla

⁵⁷⁵ Houyhnhnms’ler J. Swift’in *Gulliver’in Seyahatleri* başlıklı kitabının dördüncü kısmında geçmektedir. Swift zeki bir at ırkını tarif etmek için bu ismi kullanmış ve atların kişnemelerini çağrıştırmak için tekrar eden harflerde oluşan bir ismi kullanmayı seçmiştir. Yahoolar ise bu atlar için çalışan insanlar olmalarına rağmen aptal ve kaba canlılar olarak tasvir edilmiştir.
<http://www.princeton.edu/~achaney/tmve/wiki100k/docs/Houyhnhnm.html>

⁵⁷⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 158-159. Nussbaum’a göre bizim doğanın dünyasından, hayvanlığımızdan derin bir kopuşun sonucu olan yarıлма, insanî moralite ve duygunun hayvani köklerine dair serinkanlı çalışmaların da engellenmesine neden olmuştur. Oysaki Nussbaum hayvanlara dair çalışmanın; bize açıkça neyi düzgün yapmadığımızı ve iyi bir topluluğun yeniden eğitmek ve baskılamak adına ihtiyaç duyacağı şeyi göstereceğini düşünür ve ekler: “Diğer hayvanları çalışma yoluyla potansiyel bakımdan yararlandığımız merhametin ve altruizmin ortak kökleri hakkında bir hayli şey öğreniriz. Aynı zamanda hayvanların sahip olmayıp bizim sahip olduğumuz kaynakları ve problemleri ve en azından sosyal yaşamlarımızda hüküm sürecek eğilimlerin ne olduğunu belirlemek adına kısmi bir enleme sahip olduğumuzu da öğreniriz. Bu eğilimler üzerine düşünüp taşınmak, bizim gelecek vadeden/esin veren (*aspiring*) milletlerimiz için başlıca görevdir.” Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 159-160.

⁵⁷⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 162.

naif bulur. Çünkü söz konusu liberaller şunu ileri sürebilmiştir: Ayrımcılık karşıtı yasalar, ekonomik bakımdan etkili olmamalarından ötürü hiç de gerekli değildir, kendi maksimum tatmini peşinde koşan rasyonel aktörler diğerlerini aşağılayacak (*subordinating*), diğerlerin onurunu kıracak (*humiliating*) kötücül, sadistçe tercihler yapmayacaktır. Oysa, Nussbaum'un belirttiği üzere, insanlar hiç de böyle değildirler, birçok bakımdan diğer insanların eşit fırsatlarını reddederler, türlü eşitsizlikler karşında insan sermayesi dağ gibi bir çöplük olarak karşımızda durur.⁵⁷⁸ Örneğin J. S. Mill'in gözlemlediği gibi kadınlar, kazanç maksimizasyonuna dayanan toplumlarda iş fırsatlarından ve politik katılımdan tuhaf ve irrasyonel önyargılar nedeniyle dışlanabilmektedirler.

Nussbaum, Mill'in bu tespitine önem vermekle birlikte, onun söz konusu dışlamaya yol açan nedenlere dair teorik bir açıklamadan yoksun olduğunu belirtir. Mill merkezi teorik pasajlarında merhameti genişletmeyi amaçlasa, bazı karanlık motivlere işaret etse bile onları felsefi olarak açığa çıkarmada başarısızdır. Nussbaum ise gözlem noktasında kalmayıp bizzat bu karanlık motivlerle savaştıkça adımı atmak gerektiğini, dahası adil toplumların bunu bizzat yaparlarsa ilgili hastalıkları üreten güçlerle mücadele edebileceğini düşünür.⁵⁷⁹ Ayrıca kendisi bu soruşturma içerisinde peşinde olduğu amacın; dindar, seküler her türlü görüşten insanın kabul edeceği "makul politik psikoloji"nin (*reasonable political pschyhology*) çekirdeğine ulaşmak olduğunu belirtir. Çoğulcu bir toplumun, belli kapsamlı dinsel ya da seküler doktrinlerin çekişmesi (*contending*) ile seçim yapamayacağı noktada bizler,

...tikinti (*disgust*), merhamet, mahalle baskısı (*peer pressure*), otorite ve diğer insanî eğilimler – ilaveten çocuk gelişimi üzerine olan klinik çalışmalar ve empati ve ilgi kapasiteleri – hakkındaki çalışmaların ardından giderek tamamen farklı görüşten olan birçok insanın politik düşünce adına bir temel olarak uygun bulacağı, insan doğasına dair daha kapsamlı (ve, bu halde, farklı) kavrayışlarının bir ögesi olarak hesaba katacakları "makul politik psikoloji"nin (*reasonable political psychology*) çekirdeğini çıkarabiliriz (*extarct*).⁵⁸⁰

⁵⁷⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 163.

⁵⁷⁹ Nussbaum'un bir önceki bölümde dikkat çektiği üzere, diğer hayvanlar gibi insanlar da sempatilerini darlaştırmaya, daha dar grupları daha büyük gruplara tercih etmeye eğilim duyarlar. Böylesi bir durum içerisinde Nussbaum'a göre merhameti genişletmek isteyen kendi esin veren toplumlarının en ciddi sorunlarından ikisi, damgalama/lekeleme (*stigma*) ve dışlamadır (*exclusion*). Nussbaum açısından Rawls'ın düzenlenmiş toplumunda bile söz konusu problemlerin ortaya çıkmayacağının bir garantisi yoktur. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 163-164

⁵⁸⁰ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 163.

Nussbaum'un bu amaç doğrultusunda ilk dikkat çektiği husus, Mill ve Comte'un atladığı, Kant'ın ise tüm insanlarda bulunduğu "radikal kötülük" (*radical evil*) eğilimidir, yani salt insana özgü olan ve bir gruba girdiğimiz zaman kendini gösteren rekabetçi kendi-sevgisine (*self-love*) yönelik eğilimimizdir. Nussbaum'un belirttiğine göre, Kant tüm insanların kötü davranış yönünde sosyal öncesi eğilimler taşıdığına, kötü davranışın köklerinin insanlarda derinde, herhangi bir tikel sosyal formasyondan daha derinde yattığına ve aslına bakılırsa bu davranışın insanî yaşamın tam doğasında gömülü olduğuna inanır. Kant bu açıklamayı *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din*'de (*Religion within The Boundaries of Mere Reason*) dile getirir. Burada söz konusu kötülüğü radikal olarak nitelendirmesini, ilgili kötülüğün somut sosyal deneyimlerden önce gelecek biçimde insanlığımızın köklerine kadar gitmesine bağlar. Bununla birlikte Kant, insanların sadece radikal bir kötülük yönünde değil yine sosyal deneyimlerden önce gelen, iyiye doğru olan bir yatkınlığa (*propensity*) da sahip olduğunu ve bu eğilim ile bizlerin diğerlerini kendinde eşit ve amaç olarak ele alacak bir yasayı izleyebildiğimizi belirtir. Özellikle bazı koşullarda bu yasayı izlememize mani olan, kötü davranışlar göstermemize sebep olan, tahmin edeceğimiz gibi bizdeki radikal kötülük eğilimidir. Salt insana özgü olan bu görülmez düşman, iyi eylemler karşısında sürekli bir tehdit olarak orada durmaktadır. Çünkü Kant'a göre insanlar kendilerini zavallı (*poor*) olarak düşünmemizi, hor görmemizi istemez ve bu nedenle de diğerinin varlığı ile bir kendi-sevgisine, diğerleriyle rekabete, diğerlerine karşı agresif davranışlara yönelirler.⁵⁸¹ Nitekim Kant, *Salt Aklın Sınırları İçerisinde Din* eserinde şunları söyler:

Haset, güce bağımlılık, pntilik (*avarice*) ve bunlarla ilgili olan habis meyiller (*malignant inclinations*), o [insan b.m.] *insanların arasında olduğu müddetçe* onun (insanın b.m.) – kendinde talepkar olmayan – doğasına saldırır. Ancak bu meyletmelerin kötülüğe battığını varsaymak zorunlu değildir ne de onu (insanı b.m.) kötü yola sevk eden örneklerdir; onların orada olması, onu kuşatması ve onların insanlar olması yeterdir ve insanlar karşılıklı olarak birbirlerinin moral eğilimlerini yozlaştıracaklar ve bir diğerini kötü kılacaklardır (6.94).⁵⁸²

⁵⁸¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 165-166.

⁵⁸² Akt. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 167. Pasajın İngilizcesi: Envy, addiction to power, avarice, and the malignant inclinations associated with these, assail his nature, which on its own is undemanding, as soon as he is among human beings. Nor is it necessary to assume that these are sunk into evil and are examples that lead him astray; it suffices that they are there, that they surround him, and that they are human beings, and they will mutually corrupt each other's moral disposition and make one another evil (6.94).

Evet, Kant’a göre iştahların (*appetites*) hepsi kolaylıkla tatmin olsa, hayvanî ihtiyaçlar sınırlı olsa (6.93), dünyadaki insanların bir o u bedensel ihtiyaçlarını tatmin etse, iyi beslense, sa detinin di er  ngereklilikleri bakımından iyi korunsa bile bir diğerine kötü davranabilir, onun haklarını ihlal edebilir.

Nussbaum ise, Kant’ın bu açıklamalarının güçlü açıklamalar olduğunu, onun insanların diğerine kötü davranmak için özel bir sosyal öğrenmeye ihtiyaç duymaksızın bunu yapabileceğini, dahası en iyi sosyal öğretime rağmen insanların düzenli olarak kötü davranabilece ini önermekle kuşkusuz haklı olduğunu belirtir. Ancak Nussbaum’a göre Kant’ın büyük ölçüde do u tan bir meyil olarak g rd   radikal kötülük açıklaması birçok bakımdan çekici olsa da eksiktir. Çünkü Kant bunların doğası hakkında, yani agresif davranı larımız ve rekabete giri memiz konusunda pek bir şey s ylememi tir. Belki de onun, radikal k t l  n ötekilerin varlığında rekabeti, moraliteye meydan okuyan davranışları açığa çıkardığını söylemekten başka söylenecek bir  eyinin olmadığını d   nm  t r. Oysa Nussbaum’a göre, Kant’ın kötü davranışlar olarak haset ve rekabeti ele alırken, bu kötü davranışlara d hil etmediği ırkçı ve etnik nefret, diğerlerini hor görme ve küçük düşürme isteği, kendi başına gaddarlık sevgisi ve benzeri şeyler hakkında daha fazla şey söylemesi gerekirdi.

Nussbaum da zaten bunu yapar ve öncelikli olarak şunu söyler: Kant’ın radikal kötülük dediği endişeli rekabet ili in gerisinde yatan şey (Kant’tan farklı olarak), hayvanlarla payla tı ımız mirasımızla da ilgilidir, yani hayvanlı ımız da aslında bu problemin bir parçasıdır. Çünkü Nussbaum açısından türler olarak hayatta kalmamızı sağlayan ve muhtemelen evrimsel mirasımıza d hil olan şöyle bir gerçek vardır: Tüm canlılar zayıf ve ihtiyaç içerisinde, güvenlik peşinde ko acak yapıda do salar bile sadece insanlar hayvan krallı ında diğer türlerde bilinmeyen bir acizlikle (*helplessness*) doğarlar. Gerçekten de diğer hayvanlar doğar do maz hayatta kalma hünerleri gösterir, aktif olarak besin kaynakları, güvenlik peşinde koşarken insan tam bir fiziksel acizlik (*physical helplessness*) ile doğar. Ancak insan tüm bu acizlik dönemi içerisinde  a ırtıcı ve etkileyici bir şekilde algısal alanların birçok kısmını kullanabilmekte, örneğin ilk iki hafta içerisinde kendi annesinin sütünü diğer annelerinkinden ayırmayı da becerebilmektedir. Yaşamın ilk yılları içerisinde yeni do mu  bebeğin *self* kapasitesi kendini ötekilerden

ayırarak şekilde gelişmekte, diğerlerinin zihnini “okuma”sı hızlıca ilerleme göstermektedir.

Yeni doğmuş bebeğin acizlik içerisinde zekâsı gelişirken duygusal gelişimi de inşa olur. Öncelikle yeni doğmuş bebeklerin tüm dünyası, kendi içsel durumlarından yayılan ve farkındalığı tamamen kendine yönelik solipsist bir dünyadır, diğer faillelere yönelik farkındalığı sadece onlar tarafından kucaklandığı, kendi durumunda bir değişikliğe neden olduğu zaman ortaya çıkar. Bebekler bu solipsizm ile birlikte, yine de ışığı severler, sakin bir modda dikkatlerini en çok çeken şeye bakarlar, dünyayı bir şekilde sevilesi (*loveable*) ve ilgi çekici de bulurlar. Sevginin de yolunu hazırlayacak bu ilgi ile soruşturmaya dair dışsal, yeni başlayan bir merak gösterirler. Bu merak ile kendi parmakları ile uzak nesneler arasındaki farkı öğrenir ve kendilerinin deneyimin sınırlı merkezi olduklarını, açlık ve endişelerinin kendilerine dışsal olan failer tarafından ortadan kaldırıldığını, barınma ve konfor sağlayan göğüs ve kolları fark ederler. Ayrıca bebekler bu süreçte dünyayı, salt kendi ihtiyaçları ile ilgili gören ve bu ihtiyaçların karşılanmamasını kötü kabul eden ve her şeyin onlar için hazır beklemesi gerektiğine inanan bir ideyi de geliştirirler.

İşte bebekler kendi solipsizimleri içinde ve dünyanın merkezi olma beklentilerini, isteklerini karşılamamanın hiçbir yoluna sahip olmamaları ile birlikte ağlamaktan başka hiçbir şey yapamaz ve bu kısıtlı güçleri içerisinde yoğun duygular geliştirmeye başlarlar. Örneğin terk edilme ve açlık korkusu içindeyken dünyasının eski haline gelmesiyle sevinç yaşar, yiyecek ve konfor isteği hemen temin edilmediği zaman da kızgınlık duyar ve beklenti ve realite arasındaki uyumsuzluk deneyimleri de utanca sebep olur.⁵⁸³ Ancak bebekler, kendi narsistik duyguları içerisinde bu utanca karşı direnirler, ihtiyaçlarının tam, mükemmel olmasını isterler, kadiri mutlaklıklarından (*omnipotence*) vazgeçmezler, acizlikleri ve diğerine bağımlılıklarıyla kolay kolay baş edemezler. Çünkü,

Bebekler karşılıklı bağımlılığın insanî bir türünü imgeleyemez; dolayısıyla insanî yaşamın ihtiyaca ve karşılıklığa dayanan ve karşılıklılık ile ihtiyaçların düzenli olarak karşılanacağı bir yaşam olduğunu fark etmez. Onların acizlikleri dünyada ya da diğer insanlarla güvenle karşılanamayacak yoğun bir endişe yaratır. Tek çözüm mükemmellik (perfection) ve mükemmelliğe ulaşmanın tek yolu diğer insanları birinin köleleri kılmaktır.⁵⁸⁴

⁵⁸³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 170-172.

⁵⁸⁴ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 172-173.

Nussbaum, diğer insanları salt araç olarak gören kimi eğilimlerin bebekliğin söz konusu erken narsisizmiyle birlikte büyüdüğünü ve bu sorunun tüm iyi toplumların çözmesi gereken bir sorun olduğunu düşünür. Özellikle acizlik ile narsisizmin birleştiği yerde radikal kötülüğün başladığını da düşünen Nussbaum, daha önce ele aldığı *anthropodenial* ile ilgili değerlendirmesine ve D. Winnicott'a referansla şuna dikkat çeker: Bizler inkar ettiğimiz savunmasız ve sıklıkla güçsüz olan bedenlerimiz yüzünden bir acizlik hissederiz. Ancak bu acizliğimizi kabul edip karşılıklı bağımlı bir ilişki kurmak yerine diğerlerine hiçbir zaman bağlı olmayacak şekilde açgözlü ya da kendini-terfi ettirecek bir şekilde davranabiliriz. Kant'ın dediği anlamda hor görülmemek için kendini-sevecek biçimde narsistçe bir yetkinliğin peşinde olabilir, diğerleriyle bir araya geldiğimizde, diğerlerini kendinde iyi olarak değil kendi saygınlığı ve amaçları konusunda araç olarak görebiliriz.

Nussbaum'a göre bizde öz olarak savunmasız hayvanî doğamızı kabul etmek yerine insanı fazlasıyla aşan, tam olmanın albenili beklentisini dönüştürecek, erken acizliğin kişide bıraktığı izler neticesinde ötekilerin gerçekliğini asla tam olarak kabul etmemeyi bir kenara bırakacak bir güç vardır. Bu güç, sevginin/aşkın (*love*) ışığıdır.⁵⁸⁵ Nussbaum sevginin ışığının ve daha genel olarak zihnin cömertçe dışa doğru bakma hareketi, dünyayı etkileyici ve meraklı bulma, dünyayı hem duygusal hem de *intelligible* olarak sevilesi görececek dönüşüm için gerekli materyali sağlayacağını düşünür. Özellikle bebekler yaşamı dönüştürecek bu materyali, yani dünyaya ve nesnelere dair merakı ve sevgiyi onu rahatlatan, besleyen ebeveynlerini merakın ve sevginin nesnesi kılmakla elde eder, bu sayede de rahatlama ve minnettarlık duygularını geliştirirler. Çünkü belli bir noktada, birinci yaşı sonuna doğru bebekler (*infants*) ebeveynlerini (*parents*) sadece güvenlik ve beslenme aracı olarak görmez, onlarla oyunlar oynar, ebeveynlerinin zihinlerini okuma becerisi geliştirirler.⁵⁸⁶ Ebeveyn ile oynanan bu oyunlarda bebekler,

⁵⁸⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 173.

⁵⁸⁶ Nussbaum Winnicott üzerinden ayrıntılarıyla ele alamayacağımız bir şekilde şunları da söyler: oyun dünyası empatinin ve karşılıklılığın gelişmesinde araç olarak önemli bir iş görür. Winnicott'un ifadesiyle hipotetik olasılıklarla real olmayan, potansiyel bir uzam ile iş gören imgelemsel bir etkinlik olan oyun yoluyla çocuklar insanî olasılığın yollarını, gerçekliğin dünyasının veremeyeceği kontrolü eğlenceli bir şekilde uygulama imkanı bulur. Özellikle öğrenilen şeyin önemli bir parçası olan rol oyunu, empatiyi geliştirecektir. Ufak bebekler onlarla ilgilenen ebeveynleriyle rahatlar; büyüdükçe büyüsel koruma özelliğine sahipmiş gibi görünen doldurulmuş oyuncak hayvanlar ve battaniyeler seçerek kendilerini rahatlatırlar; böylece dereceli olarak diğer insanları salt araç, köle olarak görmekten kesilirler. Çocuğun

dünyayı kendinde eğlenceli bir şey olarak ele alma duygusunu geliştirecek biçimde, oyunu kendi başına zevkli görmeye başlarlar. Böylece ebeveynlerle bebek arasında gelişen diyalog yoluyla bebekler, hem yüzleri hem de zihni okuma ya da perspektif alma kapasitesini geliştirmeye yönelik büyük bir incelik ve duyarlılık kazanırlar.

Bununla birlikte yetişkin bebekler yoğun bir endişe duyarak, kızgınlıklarının ve hayal kırıklığının nesnesinin, mutluluk ve sevinç nesnesiyle aynı olduğunu fark edeceklerdir. Nussbaum'a göre bu endişe bebeğin ihtiyaçlarının düzenli olarak sağlanması ile, ebeveynlerin sebatkar ve sevgi dolu kaldığı bir durumda ortadan kalkacaktır. İhtiyaçların düzenli karşılanması aynı zamanda bebeğe devam eden bir hoşnutluk duygusu verecek, yıkıcılığın taşkınlığına rağmen oyun nedeniyle eğlenmesi devam edecektir. Özellikle bebeğine karşı ebeveynin empatik olması, spontane mimikleri ve sevinci alacak şekilde orada durması ile birlikte ebeveyn sevilen de olmaya başlayacaktır. Bebek agresifliğine rağmen dereceli olarak ebeveyniyle ilişkisi içerisinde ona karşı güven besleyecek, böylece bebeğin endişesi agresifliğin tetiklediği zengin bir suçluluk duygusuna dönüşerek ilişkiye moral bir boyut kazandıracaktır.⁵⁸⁷

O halde bu moral boyut içerisinde narsisizmi dönüştürecek, endişeyi ortadan kaldıracak sevgi tınısı üzerinden ilginin büyümesi ile birlikte bebek yaratıcı bir karşılıklılığa, kaba formülasyonlardan ziyade empatik bir perspektif almaya doğru yol alabilecektir. Güveni olası kılacak şey de belirttiğimiz gibi ebeveynin sevecen davranışları ile çocuğun merakını, sevgisini ve yaratıcılığını birleştirmektir.⁵⁸⁸ Ancak oyun ile sevgi tınısını büyütme ve besleme salt bir dönemde son bulmayacak bebeklikten, çocukluğa, çocukluktan yetişkinliğe kadar bir ömür sürecektir. Bebeklik ve çocuklukta hâkim olan narsisizmi aşacak sevgi deneyimi olarak oyun, yetişkinlikte kültür ve sanatla

empati kapasitesi, oyun dünyası geliştikçe kişilerarası dünyası da zenginleşir. Ayrıca Nussbaum Winnicott'un tüm insan ilişkilerinin erken oyun karakteristikleriyle ilişkili olduğunu düşündüğünü de belirtir. Örneğin diğerinin varlığında yalnız olmak, diğerine güven, komple kontrol karşısında rahatlama isteği hep bu karakteristiklerle birlikte ele alınır. Ona göre sevgi, örtük etkileşimdir (*subtle interplay*) ve kadiri mutlaklıktan vazgeçme isteği de bu örtük etkileşim ile yakından ilişkilidir. Oyun da bu etkileşimi, endişe ve kontrol duygusunu azaltarak rahatlama ve güvenin doğmasını sağlar. Özellikle insanın yaşamının bu endişeden ve zorluktan kurtulmadığı noktada insanın dışsal gerçeklikle temasının sorunlu olacağını, güven konusunda isteksizlik yaşayarak her şeyi kontrol etmeye çalışacağını düşünür. Dolayısıyla Nussbaum'un onayladığı bir şekilde, devam eden bir süreç olarak insan gelişiminde güven, karşılıklılık ve diğerinin dünyasına saygıyı sürdürmek her aşamada yaşamın, oyunun ve imgelemen kaynaklarıyla beslenmesini elzem kılar. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions* s. 178-181.

⁵⁸⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 174-175.

⁵⁸⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 175-176.

ortaya çıkacak, sevgi bu tür etkinliklerle derinleşecektir. Çünkü Nussbaum'un, Winnicott'un oyun ile ilgili tespitleri üzerinden belirttiği gibi; realiteyi kabul etme görevi hiçbir zaman tamamlanmayacağından, hiçbir insan içsel ve dışsal gerçeklik geriliminden muaf olamayacağından, gerginlikler karşısında rahatlama ancak deneyimin hoşlanma bakımından zengin olabilecek arada (*intermediate*) yeri ile mümkündür. Yaşam devam ederken diğerine karşı bir ilgiye sahip olma başarısı sabit olmayacağından, zayıflık ve ölümlülük farkındalığı narsisizmin geri gelmesine yol açabilecektir. Narsisizmin devam etmesi gerçeği karşısında yapılacak tek şey ise, kişilerarası ilişkilerde, özellikle de kültürün ve sanatın potansiyel uzamında, sevginin, karşılıklılığın ve oyunun karakterini güçlendirmektir. Çünkü saygının, oyun ve merakın tınıyla demlenmemiş kurallar içerisinde sebatkâr bir biçimde meydana gelmesi mümkün olamayacaktır. Bizim evrimsel mirasımız olan hiyerarşilere form verme olgusu içerisinde narsisizm, kadiri mutlaklık (*omnipotence*) arzusu ve *anthropodenial*, ılımlı, adil bir toplum için tehdit oluşturabilecektir.

Şimdi Nussbaum'a göre, yine bu tehditlerden biri olan, onun "projektif tiksinti" dediği, bir grubun diğer gruptan tiksiniş sendromu da tam da bebeğe özgü olan narsisizme esin verene benzer bir endişeyle büyümektedir. Yani 2 ya da 3 yaşına kadar çocuk, bir yandan küçük birey gruplarına sevgi ve güven besleyebilmekte diğer yandan bedensel savunmasızlıkları ile ilgili endişeleri, gelişmiş tiksinti duygusuna yol açmaktadır. Söz konusu bu tiksinti de kirlenme/pislenme (*contamination*) fikriyle yakından ilgilidir. Çünkü ter, ürin, dışkı, meni, sümük, kan gibi hayvanî hatırlatıcılar acizliğin anımsatıcıları olarak, tiksintinin ilksel nesneleri olarak iş görmekte, bunlara sahip olanlarla ilişki kurduğumuz noktada kirleneceğimiz, pisleneceğimiz sürekli hatırlatılmaktadır. Kadiri mutlaklık ve *anthropodenial* ile yakından ilişkili olan bu tiksinti temel nesnelerle sınırlı tutulmamaktadır. İlksel-nesnelerden tiksintiye öğrenen çocuk, bu öğrenmeden sonra dünyayı sosyal projektif tiksinti fenomeni ile bölmeye devam etmektedir. Örneğin, Nussbaum'a göre, hâkim grubun diğer bir alt gruba yönelik tiksintisi de böyle bir bölmedir. Hâkim gruptaki biri, alt grubunun üyelerini hayvanî olarak sınıflandırmakta, tiksintinin ilksel özelliklerini taşıdığını; onların kirli, pis kokan, sümüklü olduğunu kabul ederek, onları hakiki anlamda insanî ve hayvanî bölgede iş gören yarı-hayvanlar olarak görmektedir. Zencilerin beyazlardan daha kötü koktuğu gibi

ortak bir fantezi de böyle bir tiksintinin ürünüdür. Oysa tiksinti üzerine deneyler yapan P. Rozin'in gösterdiği şekliyle, tamamen irrasyonel süreçler yoluyla tiksintinin bir nesneden diğerine yöneltilmesi ve genişletilmesi, ikincil konuma itilen grubun tamamen lekelenmesini amaçlar. Kısaca hâkim grup adım adım şunu söylemeyi amaçlar: "Bu grup hayvanlığından ötürü uzak tutulmalıdır, fakat biz elbette ki onlarla ortak hiçbir şeye sahip değiliz.". Nussbaum'un belirttiği gibi, söz konusu projektif tiksinti, tarihin ve sosyal düzenin belli olgularına göre kültürden kültüre değişmekle birlikte tikel bir tarihin yapay olguları (*artifact*) olarak karşımıza çıkar ve radikal biçimde bölünmüş bir dünya yaratır.⁵⁸⁹

Pekala, günlük yaşamımızın yüreğinde iş gören, eşit politik saygıyı engelleyen tiksintinin üstesinden nasıl gelinir? Nussbaum'a göre R. Tagore'da ve P. Whitman'da ele alındığı şekliyle, moral olarak tatmin edici bir milli birlik yolunda projektif tiksinti ve ayrılmaların üstesinden yine sevgi ile gelinebilir, Tagore'nın *Gora* romanının kahramanı Gora'nın deneyimlediği gibi. Daha açarsak, Gora Hintli bir aile tarafından evlat edilen bir İrlandalıdır ve onun için dünya iki gruptan oluşur: yiyeceğini ve içeceğini paylaşabilecekleri ve bunu yapamayacağı aşağı sınıftan kimseler. Gora bu ayrıma inandığından, kendisini büyüten, emziren ama aşağı kasttan olan sütannesi Lakhmiya'nın elinden yemek yemeyi reddeder. Çünkü Gora, hayalindeki Hindistan'ın kast gibi, atadan gelen gelenekleri sürdürmesi gerektiğine inanır. Kendi Hindistan'ının istikrarının hiyerarşik bir düzen ile mümkün olacağı konusunda ikna edilmiştir.⁵⁹⁰ Ancak annesi bu davranışından dolayı Gora'yı doğru tarafa çekmeye çalışır ve ona şunu söyler:

Fakat biliyor musun seni ilk defa kollarıma aldığım zaman geleneğe güle güle dediğim zamandı? Küçük bir çocuğu bağrına bastığın zaman bu dünyada hiç kimsenin kast ile doğmadığını açıkça hissedersin.⁵⁹¹

İşin acıklı tarafı Gora, öksüzken annesi tarafından evlat edinildiğini, tüm beyazlığıyla bir Hindu olmadığını bilmemektedir. Ne zaman ki kendisi bu gerçeği öğrenir, gerçek kökenini keşfeder büyük bir yıkım yaşar. Bu yıkımın beraberinde getirdiği kriz sonrasında, uykudan uyandığı zaman kendisinde yeni bir özgürlük duygusu fark eder.

⁵⁸⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 181- 185.

⁵⁹⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 186-187.

⁵⁹¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s.187.

Binlerce ölü geleneğin ağırlığından kurtulan Gora, ilk kez gerçek insanların durumları ve ihtiyaçları hakkında düşünür; milyonlarca farklı kasttan Hindistanlının gelecekteki refahı ile ilgili potansiyel bir uzamda yaşamaya başlar. Gora eve döndükten sonra annesine sarılır ve şunu söyler:

[S]en hiçbir kasta sahip değilsin, hiçbir ayırım yapmıyorsun ve hiçbir nefrete sahip değilsin – sen bizim refahımızın gerçek imajısın. Hindistan olan sensin!⁵⁹²

Evet, annesine karşı bu övgüleri dile getiren Gora bir süre duraksadıktan sonra da şunu da söyler:

Anne!... Lakhmiya'ya seslenip bana bir bardak su getirmesini söyler misin?⁵⁹³

Nussbaum'un bahsettiği diğer bir isme, Whitman'a geldiğimizde, onun da Tagore gibi radikal olarak bölünmüş bir dünyada, Birleşik Devletler'deki (*United States*) sivil savaş sırasındaki dünyada yaşadığını görürüz. Whitman'ın dikkat çektiği şey, insanların projektif tiksinti yoluyla kendilerini bedensel insaniliğin daha aşağı görünümlerinden ayırarak bunları Afrikalı-Amerikalı, kadınlar şeklindeki bölümlemeler yoluyla diğerlerine yansıtmasıdır. Whitman'a göre Amerikalılar, bu radikal bölünmüşlüğün üstesinden ancak kendi bedenlerini yeni bir ilişkiyle ele alarak, onları tiksinti verici olarak değil güzel ele alarak gelebilir. Bu doğrultuda Whitman, Birleşik-Olmayan [(dis)United] Devletler'deki en merkezi lekeleme/damgalama (*stigma*) kaynaklarından olan zenci erkeklerin (*black man*) bedenleri ile yüzleşir. Kısa bir fablda; kaçan bir köleyi evine alır, besler, elbise verir, yaralarını temizler ve kuzeye kaçmasına yardım eder. Köle odun yığınları içerisinde bir gürültüyle hayvan gibi çıkarılır, ancak şair onu görür görmez ona merhamet ve saygı ile yaklaşır, tıbbi yardım, yiyecek, güven ve en son olarak masasında eşit bir yer verir. Köle, Whitman ile ortak bir şekilde banyoyu, çarşafı kullanır, Whitman kölenin yarasıyla yakından temas kurar. Böylece bedensel temas ile başlayarak tümüyle eşit saygıya ulaşmayı hedefler. Kendisi ilgili bölümün hemen öncesinde de çocuğun imgelemsel oyunu ile bir yetişkinin yaşamın gizemini anlaması arasındaki akıcılığa dair kimi empatik dokundurmalar da bulunur. Şair yaşam, ölüm, savaş gibi ciddi sorunlara yönelmekte ve okuyucuya söz konusu oyuncu eğilimler için cesaret

⁵⁹² Akt. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s.188.

⁵⁹³ Akt. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 188.

vermektedir. Özellikle şiirlerinde ele aldığı eşitlik idesi ile bizi eşit savunmasızlık ve ölümlülüğe yönlendirmekte ve ölümün şaşırtıcı bir şekilde karşımıza çıkacağına ve hiç birimizin bu olgu karşısında bağışık olmadığımıza dikkat çeker. Böylece Whitman da Tagore gibi Amerika’da eşitliğin hüküm süreceği, yozlaşmanın olmayacağı çoğulcu bir perspektifi sahiplenir. Whitman şiir ile bu tiksintiyi aşabileceğimize inanmıştır, “Erkek ve kadındaki ebediliği gören”, içsel yaşam ve haysiyeti şekillendiren poetik bir tınle, şiirle, imgelemin oyunları ile bunu başarabileceğimizi düşünmüştür. Bu nedenle de hem Tagore hem de Whitman, Winnicott’un açık bir şekilde tartıştığı şeyi, imgelemin artistik oyunlarla ekilip büyütülmesini, yetişkinlerin ilgilerini çevrelerindeki diğer insanlara genişletmesi gerektiğini önermiş, bu şekilde lekelemenin üstesinden gelebileceğimizi belirtmiştir.

Nussbaum, buraya kadarki açıklamalarıyla Kant’ın belirsiz “radikal kötülük” açıklamasına cevap vermeye çalıştığını, özellikle hem kişisel hem de politik yaşamda müşterek (*mutual*) saygıyı ve karşılıklılığı engelleyen güçlere dair daha detaylı bir açıklama geliştirdiğini belirtir. Ona göre bu güçler, belli bir kültürün yaratımı olmaktan çok bizim bedensel acizliğimiz ve bilişsel sofistikeliğimiz ile ilgilidir ve radikal bir şekilde insan yaşamının gelişiminde kök salmıştır. Nussbaum söz konusu güçlerle mücadele etmek içinse şu üç hususun çok önemli olduğuna dikkat çeker:

- 1- Erken çocukluk gelişiminde güven ve “örtük etkileşim” gibi sevgi tını de ötekilere yönelik olan has ilgi ve saygının gelişiminde zorunludur; erken yaşamın hapsedici zorunluluğundan ancak sevgi ile çıkılabilir.
- 2- İnsan yaşamında sevgiyi zorunlu kılan dinamikler; yani acizlik, acizlikteki korku ve kızgınlık zamanla ve büyüme ile uzaklaştırılamayacağından, narsisizmin geri gelmesini engellemek için sevgiyi, belli bir dönemde değil yetişkin ilişkilerinde de derinleştirmeye devam ettirmek kişiliğin süregiden bir zorunluluğu olmalıdır. Sevgiye sadece aile ve dostluk ilişkilerinde değil politik yaşamda da hakiki bir değer yüklemek gerekir.
- 3- Narsisizm, projektif tiksinti politik alanda da boy gösterdiği için söz konusu problemlerin üstesinden gelmek sadece eşit ilgiyi yükselten kurallarla olamaz; aynı zamanda savunmasızlığımıza, kadiri mutlaklıktan vazgeçme isteğini içeren oyun tınıne, imgelemsel sempatiye de önem vermemiz gerekir. Çünkü Nussbaum’a göre bölmeye

(*splitting*), iğrenmeye (*repugnance*) karşı en çok ihtiyaç duyduğumuz şeylerden biri “poetik” tindir.

Son olarak Nussbaum, narsisizm, *anthropodenial*, projektif tiksinti gibi insan yaşamının gelişiminde kök salan güçleri tartıştıktan sonra, radikal kötülükle ilgili açıklamaları adına tamamlayıcı olacağını düşündüğü, yine insanî doğamızda kök salan iki eğilimi; mahalle baskısı (*peer pressure*), baş eğme (*yield*) ve moral otoriteye itaati değerlendirmek ister. Çünkü ona göre, muhtemelen bizim evrimsel mirasımızda kök salan bu iki eğilim, belli bir noktaya kadar faydalı olsa da demokratik kamusal kültür için ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.⁵⁹⁴ Örneğin insanlar narsisizm ve projektif tiksintiden bağımsızmış gibi görünen mahalle baskısı ile başka grupların fiziksel özellikleri ile ilgili hatalı yargılamalarda bulunabilmektedir. Özellikle S. Asch’in ve S. Milgram’ın deneyleri otoriteye itaatle insanların ne denli ileri gidebileceklerini bize göstermiştir.

Biraz bu deneylerden bahsederek, Asch bir grup katılımcıyı içeren bir deney yapar, katılımcılardan birisi denek grubu iken diğeri işbirlikçi denek grubudur. İşbirlikçi denek grubu değişen sayılarda katılımcıdan oluşur, fakat her daim en az üç katılımcı bulunur. Üstelik bu işbirlikçi grup, denek grubunun habersiz olacağı biçimde, Asch için çalışmaktadır. Deneye başlanırken denek grubuna yapılan deneyin bir algı testi olduğu söylenir ve buna bağlı olarak da onlara bir kartın üzerindeki çizgiyle diğer bir kartın üzerindeki üç çizgiden uzunluk bakımından en yakın olan çizgiyi eşleştirme gibi basit algısal sorular sorulur. Başlangıçta denekler sorulan sorulara tipik biçimde doğru cevaplar verirler. Asch için çalışan işbirlikçi denekler ise tekrar eden biçimde yanlış cevaplar vermekte ama yine de arada bir denek grubundaki katılımcıların bir işler döndüğünü anlamamaları için doğru cevaplar da vermektedirler. Gelgelelim denek grubundakiler, işbirlikçi deneklerin doğru cevaplarına rağmen kendilerini gitgide daha fazla rahatsız hissetmeye başlar ve bir süre sonra çoğunluğa uyma ve teslim olma yoluyla mahalle baskısına karşılık verirler. Nussbaum’un belirttiğine göre, olağan durumlarda bir özne zamanın yüzde birinden daha az yanılacakken mahalle baskısı ortaya çıktığında özneler zamanın yüzde 36.8’inde yanılmaya teslim olurlar. Öte yandan öznelerin dörtte biri bu denemeler boyunca tamamen bağımsız kalmakta ve asla çoğunluğa uymamakta, bazıları

⁵⁹⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 189-191.

ise neredeyse her an uymaktadır. Yüzdesel olarak oranı her ne kadar yüksek değilse de hakikatin apaçık olduğu yerde bu oranın olmasını istemeyeceğimiz kadar yüksektir. Ayrıntılı tartışmasına giremeyeceğimiz bu deney ile ilgili Nussbaum'un dikkat çektiği husus şudur: Mahalle baskısı her ne kadar narsisizm ve projektif tiksintinin dinamiklerinden bağımsız görünse de ikisi arasında yıkıcı etkileşimlerin olduğunu varsayabiliriz.⁵⁹⁵ Mahalle baskısı hakikati dile getirmek adına her durumda bir engel teşkil ettiğinden tehlikelidir.

Nussbaum'a göre Asch'in deneyinden daha tedirgin edici bir deney ise Yale Üniversitesi'nde otoriteye itaat üzerine meşhur çalışmalara sahip olan Milgram tarafından yürütülmüştür. Deneyin katılımcıları geniş çaplı bir yaş aralığına ve arka plana sahiptir. Katılımcılar ilk başta New Haven camiasından bir gazete reklamı yoluyla toplanmaya çalışılmış ama yeterli sayıya erişilmeyince New Haven telefon rehberinden bakılarak doğrudan posta yoluyla davet edilmişlerdir. Üstelik katılmayı kabul ederlerse saat başı 4 dolar ve yol parası verileceği, öğrenme ve hafıza üzerine bir çalışmaya katılacakları söylenmiş ve yüzde 12 oranında olumlu cevap alınmıştır. Deneyin yapıldığı laboratuvar ise Yale Üniversitesi'nin de bir parçası olan “şık” bir yerdir ve Milgram bunun prestij ve yasallık hissi yaratma için gerekli olduğunu düşünmektedir.

Söz konusu deneyde özneler, biri “öğreten” (*teacher*) diğeri “öğrenen” (*learner*) olacak şeklinde eşler haline getirilecekleri ve onlara çalışmanın, cezalandırmanın öğrenme üzerindeki etkilerine odaklanacağı söylenir. Sonrasındaysa öğrenen bir odaya alınıp, kolları aşırı hareketi önlemek için kayışlarla bağlı sandalyeye oturtulur ve bileğine elektrotlar bağlanır ve bu durumdaki deneğe bazı kelime çiftlerini öğreneceği ve hata yaptığı her an artan oranlarda elektrik şoku alacağı ifade edilir. Diğer yandan öğreticinin tüm olan biteni görmesi sağlanır ve sonrasında ana deney odasına alınıp “etkileyici bir şok jeneratörünün” önüne oturtulur. 15 volttan 450 volta kadar değişen derecelere sahip olan jeneratörde hafif şok-tehlike-ciddi şok şeklinde sıralanan sözel ifadeler de bulunmaktadır. Öğreticinin öğrenen üzerinde bir öğrenme testi yapması, öğrenen doğru cevap verdiğinde devam etmesi, yanlış cevap verdiğindeyse en aşağı dereceden başlayarak öğrenene elektrik şoku vermesi istenir. Aslında öğrenen hiçbir şoka maruz

⁵⁹⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 191-193.

kalmamakta ama artan derecede rahatsızlık ve nihayetinde acı hissetmektedir. Öte yandan eğer öğretici deneye devam etmekte isteksizlik gösterirse deneyi yapan ona artan bir sekansta “özendirme” (*prod*) silsilesi uygulamaktadır. Nussbaum deneyin sonucunda yüzde 60’tan fazla öğreticinin en yüksek voltaj derecesine kadar gittiğini ama öğretici ve öğrenen aynı odaya konursa oranın yüzde 40’a, öğretici öğrenene dokunursa yüzde 30’a düştüğünü hatta öğreticilerden bazılarının doğru cevabı ağzını oynatarak söylemeye ve deneğe yardım etmeye çalıştığını belirtir.⁵⁹⁶ Sonuç olarak Milgram, bu deneyler ile sıradan insanların basitçe işlerini yaparak ve kendi paylarına hiçbir düşmanlığa sahip olmayarak aslında ne denli berbat, yıkıcı bir sürecin failleri haline gelebileceğini göstermiştir. Milgram bulgularını Hannah Arendt’in *Eichmann* eseriyle de karşılaştırmış ve Arendt’le kötülüğün, “sadistik bir uç nokta”da (*sadistic fringe*) değil de normal insanların kişisel hesap verme zorunluluğuna teslim olduklarında ve basitçe başka birinin direktiflerine uydukları koşullar altında bulunduğu fikrini paylaşmıştır.

Ancak Nussbaum açısından deneyin sonuçlarının bu kadar pesimist olmasının nedeni biraz da Milgram’ın itaat ile ilgili “arka plan koşulları”nı yeterince uygun ele almaması, deneye katılan kişilerin nasıl bir aileden geldiğine, eğitim aldığına hiç dikkat etmemiş olmasıdır. Çünkü Milgram böylesi farklılıkların pek de fark yaratacağını düşünmemektedir. Kendisi aile ya da çocuk gelişimini hiç çalışmamış olsa da okuyucularına tüm öznelerin hiyerarşik bir aile yapısının ortasında yetiştiklerini söylemekte ve hiçbir ailenin moral değerleri, otoriteye itaati öğretmeksizin öğretemeyeceğini eklemektedir.⁵⁹⁷ Bu açıklamalara rağmen Nussbaum açısından Milgram’ın deneyindeki hiçbir şey bize bağımsız düşünme, kişisel hesap verme zorunluluğu ve eleştirel diyalog adına olan sağlam bir eğitimin bu eğilimleri kontrol edemeyeceği hatta bunların hakkında gelemeyeceğiyle ilgili bir şey söylemez. Milgram farklı eğitim tarzlarının politik kültürü farklı bir şekilde etkileyebileceğine dikkat etmemiştir. Oysa güçlü bir eleştirel kültür bu konuda çok şeyler yapabilir, muhalif (*dissent*) bir kültürde insanlar “sürü”ye (*pack*) karşı duracak bir isteklilik gösterebilir, okullarda öğretilecek makul muhaliflik ve eleştirel düşünme kötü eylemler adına siperler yaratabilir.

⁵⁹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 193-194.

⁵⁹⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 195.

Sonuç olarak Nussbaum, tüm bu deneyler bağlamında şuna dikkat çekmek ister: Eğitim ve kamusal kültür yoluyla bağımsız ve eleştirel düşünmeye dair süregiden eğilimlerin cesaretlendirilmesi, toplumların kişisel hesap verme zorunluluğu ve diğerlerini tam bireysel insanlar olarak algılaması hayatidir. Dolayısıyla Asch ve Milgram’ın deneylerinde ortaya çıkan eğilimler, “radikal kötülük”ün özelliklerinden biri olsalar da, derin bir şekilde kök salsalar da sadece eğilimlerdir. Ve bu eğilimler;

Eğitim ve yetiştirme (*upbringing*) tarafından modifiye edilebilir ve aynı zamanda durumlar tarafından şekillendirilebilir. Milletler muhalif kültürleri büyütebilir (*foster*), kişisel hesap verme zorunluluğunu cesaretlendirebilir ve bürokratik anonimliğin (*anonymity*) cesaretini kırabilirler. Belki de en önemlisi; diğerlerinin gözünden dünyayı görme, onların bireyselliklerini tanıma yeteneğini yürekendirerek empati kültürünü inşa edebilir.⁵⁹⁸

IV.2. Duygular Yoluyla Politik Yaşam

Bir önceki bölümde Nussbaum’un merhameti, merhamet önündeki kimi engelleri nasıl değerlendirdiğini gördük. Bu bölümde ise Nussbaum’un merhamet ile ilgili tespitlerini, özellikle moral ve politik tartışma içerisinde serimlemeye çalışacağız. Çünkü Nussbaum, merhametin bizi birleştirecek politik bir motivasyona sahip olduğunu düşünür. Örneğin Aristoteles’te de gördüğümüz gibi, savunmasızlıklarımız, kendimize-yeterli olmamamız bizi birbirimize muhtaç kılar. Kendi dışımızdaki şeylere bağlılığımızdan ötürü de kimi kayıplarımız ve kimilerinin kayıpları karşısında ıstırap duyabilmekte, yas tutabilmekte, merhamet duyabilmekteyiz. Nussbaum Aristoteles ve Rousseau’da bu vizyonun varolduğunu, onların dışa zorunlu ve doğal bağlılığımızın kırılma kılması sonucunda vuku bulan duygulara dair değerli açıklamalar verdiklerini belirtir ve kendisini de dâhil ettiği bu geleneği, merhamet-yanlısı gelenek (*pro-compassion tradion*) olarak adlandırır. Ancak Nussbaum ile birlikte göreceğimiz üzere Platon, Stoacılar, Spinoza, kısmen Kant, Nietzsche gibi etik ve politik ilişkilerimizde merhamet duygusundan uzak duran filozoflar da vardır ve kendisi Batı felsefesinde hâkim olan bu çizgiyi merhamet-karşıtı gelenek (*ant compassion tradition*) olarak adlandırır. Bu nedenle Nussbaum, genel ve moral politik kurallara can vereceğini, bizim diğerlerine

⁵⁹⁸ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 198.

yönelik ilgilerimizi genişleteceğini düşündüğü bir güç olarak merhameti ele alırken bu filozoflarla da hesaplaşmak ister.

İşte bu bölümün ilk alt bölümünde, Nussbaum'un söz konusu merhamet-karşıtı (*ant compassion tradition*) gelenek ile hesaplaşmasını göreceğiz. Sonrasında ise Nussbaum'un en dikkat edilen ve onu felsefeden sosyal bilimlere, uluslararası ilişkiler disiplinine yönelten kapasiteler yaklaşımı (*capabilities approach*) doğrultusunda kendisinin nasıl politik ilkeler ve nasıl bir politik yaşam peşinde olduğunu kısaca ele alacağız. Çünkü Nussbaum merhamet duygusunun ancak iyi işleyen kurumlar altında güvenilir bir şekilde işlev göreceğini düşünür. Bu tartışmayı yürütürken elbette Nussbaum'un değerlendirmelerinin tözsel, felsefi zeminini gösterme sorumluluğu ile hareket edeceğiz, uluslararası ilişkiler ve sosyal bilimler tarafını ele almayacağız. Son olarak ise sırasıyla Nussbaum'un liderlerden, mimariye kadar uzanan kimi değerlendirmeleri üzerinden talih karşısında nasıl mücadele edeceğimize, ilişkilerimizde politik ilkelere can, kan veren merhameti, sevgiyi/aşkı nasıl besleyeceğimize, büyüteceğimize dair önerilerini göreceğiz.

Belki tekrardan hatırlatmakta fayda var: Nussbaum'un tüm ele alacağımız açıklamaları, kökensel olarak talih hesaplaşmasına dayanır. Çünkü bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, birinin başına gelen talihsiz şeylere rağmen bizler haset, narsistik duygular nedeniyle bu kişiye dair bir merhamet duymak şöyle dursun bir oh! duygusu içerisinde hareket edebiliriz. Her gün sorunlarımızın globalleştiği çağda doğduğumuz toprakların, dilimizin, dinimizin, geleneklerimizin ve türlü aidiyetlerimizin bağlayıcılığı altında bir diğerinin başına gelen talihsizliklere merhamet beslemekten uzak düşebiliriz. Nussbaum bu global dünyada mezhepçi, hasetçi, inkara dayalı duygulardan uzak duracağımız, merhameti ve sevgiyi/aşkı büyütmeyi amaç edinen ve aslında hâlihazırda birçok filozofa cezbedici gelmeyecek bir moral ve politik sorumluluk ile hareket eder. Bir anlamda bizleri sıcak yuvamızdan alıkoyar, modernitenin birçok iddiasının buharlaştığı yaşamlarımızda öteki ile hareket etmenin ağır ve meşakkatli yükünü tekrardan omuzlarımıza bindirir.

IV.2.1. Politik Bir Duygu Olarak Merhamet

Fransız devriminden sonra Avrupa’da değişen politik iklim ile birlikte her türlü monarşik değeri yıkacak bir şekilde kardeşlik (*fraternity*) ön plana çıkmış, yurttaşın bir diğeriyle yaşamını nasıl sürdüreceği konusunda yeni yolların aranması zorunlu hale gelmiştir. Özellikle monarşik baskının yokluğunda, fedakarlığın ve ortak çabanın tesisi için kişinin, başarılı bir millet (*nation*) uğruna kendini kurban etmesinin önemi üzerinde durulmuştur. Örneğin feodalitenin yıkımı ile açılan boşluğu dolduracak değerli eylemleri motive edecek bir şekilde sempatiyi, sevgiyi/aşkı, ilgiyi besleyen ‘sivil din’, ya da ‘insanlık dini’ gibi birçok öneri gündeme gelmiştir. Rousseau, A. Comte gibi isimler, sempatiyi ve sevgiyi büyütmek için çabalamış ve bu çabaya Mozart, Mill, Tagore gibi isimler de eklenmiştir. Bu filozoflar ve düşünürler, egoizm ve açgözlülüğe karşı sempatinin genişlemesini amaç edinmişler ve bu doğrultuda Aristoteles ve tragedyalarda karşılaştığımız birçok trajik durumun psikolojik ve sosyal boyutlarını esaslı bir şekilde ele almışlardır. Yani aslında bu isimler de *The Fragility of Goodness*’ın tezi olan tragedyaların ve Aristoteles’in ruhuna bağlı kalmakta, sempatinin ve merhametin sosyal boyutlarına pozitif bir anlam yüklemektedirler.

Şimdi kendini Mozart, Mill, Tagore’un geleneğine yakın bulan Nussbaum da tiksinti, ayrımcılık, alt gruplar, insanın bedeninden utanması, salt kurallara, otoriteye bağlılık gibi problemler, egoizm, kötülüklerimiz, narsistik davranışlarımız içerisinde, bizi diğerine adım adım bağlayacak olan, merhamet üzerinden normatif bir politik yaşamı tesis etmenin çok da kolay olmayacağını görür.⁵⁹⁹ Çünkü sempatiyi, merhameti inşa etmek, M.Ö. 2. yy.da yaşamış, muhtemelen ortodoks olmayan bir Stoacı olan Hiorekles’in bir metaforla betimlediği gibi, iç içe geçmiş bir daireler düzeneği içerisinde vuku bulabilir,

... en yakın varlığın birinin kendi bedeni, en uzak varlığın ise insanların tüm evreninin olduğu. İşte moral gelişmenin görevi daireleri aşamalı olarak merkeze daha da yaklaştırmaktır; böylece birinin ebeveynleri kendisi, diğer akrabaları ebeveynleri, yabancılar akrabaları vb. haline gelebilir... [Çünkü] başlangıçtan itibaren eşit bir ilgiyi ya da uygun bir şekilde sıralı ilgilerin herhangi bir normatif iyi türünü talep etmek realist değildir; hiçbir insan zihni bunu başaramaz.⁶⁰⁰

⁵⁹⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 378- 379.

⁶⁰⁰ Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 388.

Dolayısıyla Nussbaum için sempatinin, merhametin psikolojik mekanizması çocukluk bağlarından dışa doğru olan dereceli bir hareketi gerektirir.⁶⁰¹

Ancak Nussbaum'a göre, sempati üzerinde duran ve Hiorekles'e benzer şeyleri önermiş olan A. Smith bile uzaklığın önemini inşa ederek ilerlememekte, salt kişisel ve ailevi bağlara önem veren açıklamalar yapmaktadır.⁶⁰² Daha da sıkıntılı olanı ise, Platon, Stoacılar, Spinoza ve kısmen Kant'ın desteklediği bir geleneğin, akıl ve duygu ilişkisini farklı biçimde ele alarak moral ilkelerin söz konusu aşamalı evrensel ilerleyişini ve bu ilerlemenin iyi bir yaşam için ne denli elzem olduğunu görememeleri, böylece duyguların uygun normatif rolünü tesis etme yolunda ilerleyememeleridir. Örneğin merhamet-karşıtı geleneği başlatan Sokrates ve Sokratesçi düşünmede iyi bir insan kendine-yeterli olarak ele alınmış ve erdem bakımından insanın zarar göremeyeceğine inanılmıştır. Bu düşünce içerisinde dışsal iyilerle ilgili inanç hakkında olan merhamet, haysiyetin alıcısı ve vericisi olarak uygun bir moral duygu (*sentiment*) olarak kabul edilmemiştir. Yine bu geleneğin en etkili savunucularından olan Grek ve Romalı Stoacılar için, yaşamdaki en önemli şey; Romalı Stoacı Epiktetos'un "moral maksat" (*moral purpose/prohairesis*) dediği, birinin kendi aklı (*reason*) ve istencidir (*will*). Bu moral maksat yetisi kadın, erkek, köle, özgür tüm insanlarda ve her zaman bizim gücümüz dâhilinde bulunmaktadır ve dünyada hiçbir şey bu gücü etkileyemeyecektir. İnsanların eşitlik kaynaklarından biri olan, diğer iyi şeylere haysiyet (*dignity*) ve değerce (*worth*) daha üstün olarak bu moral güç, tüm koşullarda ışığını gözle görülür bir şekilde etrafa saçacaktır. Ayrıca bu filozoflara göre söz konusu moral güç, serpilip büyüyen bir yaşam (*a flourishing life*) için yeterlidir. Birinin serpilip büyüyen bir yaşam yolunda zarar görmesi, ya kötü seçimler yapması ya da adaletsiz olmasıyla ilgilidir. Böyle bir kişiye karşı bizim göstereceğimiz davranışımız ise, ister istemez ona merhamet duymak değil aksine onu suçlamaktır (*blame*). Çünkü suçlama, merhametten farklı olarak, her bir insandaki moral amaca üstünlük vermekte, failleri kurbanlar ya da tabi olanlar olarak değil saygın (*dignified*) failler olarak ele almaktadır. Oysa merhamet, acı çeken insanın haysiyetine gölge düşürür, insanın haysiyetiyle ilgili olarak *yanlış* (*false*) bir bilişsel/değerlendirici (*cognitive/evaluative*) yapıya sahiptir. Çünkü ilerledikçe göreceğimiz gibi, Stoacılar merhametle ilgili olan

⁶⁰¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 389.

⁶⁰² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 388.

dışsal iyilerin, dostluk, para, şan, şöhret gibi iyilerin iyi bir yaşam sürmek açısından bir gücü olacağına inanmazlar. Merhameti ortaya çıkaracak bu tür kayıplar talihe dayalı durumlardan kaynaklanıp kaynaklanmasına bakılmaksızın önemsiz görülür. Stoacılar için Aristoteles'te karşımıza çıkan sevdiğimiz birinin ölümü, özgürlüğümüzün kaybı, hastalık gibi merhamet duygusu uyandıran durumlar pek de önemli değildir.

Merhamete karşıt bu Stoacı açıklamaların etkisini belki de en açık göreceğimiz isim, yine Nussbaum'un merhamet-karşıtı gelenek içerisinde ele aldığı Nietzsche'dir. Örneğin Nietzsche *Zerdüşt*'ün "Acıma Duyma Üzerine" başlıklı bölümünde ("On The Pitying") "acıma sunmanın küçümseme kadar iyi olduğu"nu söyleyerek; erdemli bir insanın bu dünyanın şeylerine ihtiyaç duymayacağını imlemiş ve özellikle üç noktayı dile getirmiştir: 1- acıma, insanların yeşerip serpilme için uygun olmadığını ima ederek kişinin kendine ait çabasını lekeler. 2- acıma uygun olmayan bir şekilde dünyevi iyilerin önemini şişirir. 3- acıma kendine-hâkimiyeti (*self-command*) ve pratik aklı azaltacak kötü sonuçlara sahiptir.⁶⁰³ Nussbaum'a göre Nietzsche, bu gibi açıklamalarla, bizim doğanın dünyasında bir hayvan olduğumuz üzerinde, hayvanî ve tinsel doğamızın bütünlüğünde ısrar eder. Bu ısrar ile Nietzsche dünyanın kimi temel yollarda, bizim yeşerip serpilmemizde araya girdiğini benimseyerek trajik pozisyonu kabul eder görünmesine rağmen merhamet kritiğinde şu noktayı vurgular: İnsanın işlevlerini gerçekleştirmesi için dünyevi iyilere ihtiyacı yoktur.

Oysa Nussbaum açısından Nietzsche yalnızlığa/münzeviliğe (*solitude*) ve çileciliğe yaptığı fazlasıyla soyut ve romantik övgüyle, basit bir hakikate dair; örneğin barınmadan, temel sağlık hizmetinden, yaşamın diğer zorunlu şeylerinden yoksun olan aç bir insanın iyi düşünemeyeceğine, içsel donanımı her ne olursa olsun felsefesini, sanatını icra etmesinin mümkün olamayacağına dair, bir şey söylemez. Nussbaum'a göre Nietzsche, yanlış bir romantik görüşü benimseyecek şekilde, temel fiziksel ıstırap dâhil bizzat ıstırabın tini soylulaştıracağını, güçlendireceğini iddia eder. Hatta sadece kendisi için değil başkası için de ıstırabı azaltmak değil artırmak gerektiğini ("Etik Üzerine", 1868) söylemekte, acı ve açlıkla yapılacak çok şeyin olduğunu belirtmekte (*Ecce Homo*, "why I am so Wise"); bir anlamda felsefesinin derinliğini, fiziksel hastalığa ve beslenme

⁶⁰³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 356-357.

düzensizliğine yüklemektedir. Dolayısıyla onun için politik liberalizmin yokluğu, hakiki güçlü tinin onaylayıcı bir testi olacaktır. Bu yüzden de kendisi Mill'i "yassı kafalı" (*flathead*) (*Güç İstenci*, 30) "saygıdeğer ancak Englishm[a]n" (*İyinin ve Kötünün Ötesinde*, 253) nitelendirmesiyle es geçebilmiş, bir İngiliz'in sadece "dar, çorak, çalışkan bir çaba"yı gösterebileceğini düşünmüştür. Nietzsche açısından özgür insanın en yüksek tipi olan "üstün insan" ("*higher men*"), en yüksek direncin üstesinden gelinen yerde, tiranlıktan beş adım uzakta, esaret tehlikesinin eşiğine yakın bir yerde aranmalıdır (*Putların Alacakaranlığı/Twilight of the Idols*, 38, "Bir Zaman Öncesi Olanın Çarpışması"/"*Skirmishes of an Untimely One*").⁶⁰⁴

Nussbaum, Nietzsche'nin "üstün insan"ı sosyal ve materyal soyutluk düzeyine koymasıyla birlikte şu soruları sormakta haklıdır: "Zerdüşt için temel refah desteğini kim sağlar? Üstün insan tüm gün boyunca ne yapacaktır? Ayrıca "üstün insan" olma şansına sahip olmayan diğer insanlar ne yapacaktır?"⁶⁰⁵ Nussbaum, Nietzsche'nin okuyucularının bu sorularının cevaplarını bilmediğini, Nietzsche'nin de zaten bu sorulara cevap vermeyi pek umursamadığını belirtir. Çünkü Nietzsche, Stoacılar gibi, dışsal iyilerin yokluğunun tin için geliştirici, güçlü tinleri hayatta tutacak, zayıf tinleri ise mahvedecek bir test olduğunu düşünür, böylece romantizmi ve materyalizminde ekstrem, absürd bir pozisyon alır. Nussbaum'a göre bu pozisyonu benimseyen Nietzsche'den, bizim becerilerimiz (*abilities*) olan fiziksel becerilerin zorunlu kimi fiziksel koşulları gerektirdiğini tutarlı bir şekilde kavramasını, kendi zamanın demokratik ve sosyalist hareketlerinin ne ile ilgili olduğunu idrak etmesini bekleyemeyiz. Yine Aristoteles ile birlikte merhameti destekleyen gelenek içerisinde yer alan Rousseau'nun, dışsal iyilerle ilgili merhamet düşüncesini neden modern demokratik-egalitarian düşünmenin temeli kıldığını anlamasını umamayız.⁶⁰⁶

Diğer taraftan Nussbaum'un belirttiğine göre Stoacı öğretisi, salt Nietzsche'yi etkilememiş, daha öncesinde Descartes, Spinoza, Smith, Kant gibi filozoflarda da etkisini göstermiştir. Bu filozoflar merhameti sahiplenmemiş, merhamet yerine yardımseverlik (*benevolence*) üzerinde durmuştur. Özellikle Seneca'da göreceğimiz şekilde, kendisi

⁶⁰⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 385.

⁶⁰⁵ Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 385.

⁶⁰⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 385-386.

yumuşak bir şekilde akılla yönetilen yardımseverliği, merhametin yumuşak ilgi gösteren karakterinden ayırmıştır. Yine Stoacılığı çok iyi bilen Kant ise, insanın haysiyetine gölge düşüreceğini düşündüğü merhamet yerine yardımseverliğe dikkat etmiş ve yardımseverliği de salt bir ödev (*duty*) formunda karşımıza çıkarmıştır. Kendisi Stoacı bir sesle “yardımseverliğin aşağılayıcı bir türü” olan merhametten kurtulursak diğerlerinin ihtiyaçlarına dair aktif ve rasyonel bir yardımseverlik ile düşünebileceğimizi dile getirmiştir.⁶⁰⁷ Şu sözler Kant’a aittir:

Bu yüzden en gerekli şeyden yoksun olan fakirlerin bulunduğu yerlerden kaçınmamak bir ödevdir; bunun yerine onları arayıp bulmak bir ödevdir. Birinin karşı durmaya yeter olamayacağı acımanın acısından kaçınmak için hapishanelerden veya hasta odalarından vb.den uzak durmamak bir ödevdir. Çünkü bu his, acı verici olsa da, yine de ödevin temsilinin kendinde neyi başarıp başaramayacağını etkilemek için doğa tarafından bize yerleştirilen dürtülerden biridir (Kant, *Doctrine of Virtue*).⁶⁰⁸

Gelgelelim Nussbaum’a göre merhametten kaçan, ödevde dayalı bir yardımseverlikle hareket eden Kant, acı çekene dair kişisel benzerliklere, insanın ihtiyaçları ile ilgili hiçbir düşünceye sahip olmayan moral ödevin, yardımseverliği nasıl motive edeceğini anlayamaz. Çünkü Kant, iyi bir istencin etkisi ya da sonucundan ötürü değil kendisinde iyi olduğunu, diğerinin mutluluğunu yükseltme ödevinin temel önemde olduğunu dile getirir de bunun nasıl olabileceğini belirtmemiştir. Nussbaum’a göre Rousseau’dan olduğu kadar Stoacı gelenekten ve Spinoza’dan da bir şekilde etkilenen Kant ilginç bir şekilde merhametin, kızgınlığın ya da korkunun içeriğine dair en ufak bir şey söylememiş, kendi sosyal bağlamındaki Pietizmden (*Pietism*) hareket etmiştir. Böylece Kant, tüm tutkuları (*passions*) rasyonel olmayan bir doğadan türemişler gibi ele almış, onların karakterce bilişsel olmadığını kabul etmiştir. Özellikle *Ebedi Barış*’da, (*Perpetual Peace*) kızgınlığı (*anger*) ve nefreti (*fear*) doğuştan (*innate*), dürtüsel (*impulsive*) kabul eder, bu yüzden de duygulara dair herhangi bir düzeltme yapabilme önerisini sınırlar. Bu sınırlılıktan ötürü de erdemi Aristotelesçi bir şekilde, tutkuların rasyonel şekillendiricisi ya da aydınlatıcısı olarak ele almamış, onu duyguların hâkimiyeti

⁶⁰⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 358.

⁶⁰⁸ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 380. Pasajın İngilizcesi: Thus it is a duty not to avoid places where the poor, who lack the most: necessary things, are to be found; instead, it is a duty to seek them out. It is a duty not to shun sickrooms or prisons and so on in order to avoid the pain of pity, which one may not be able to resist. For this feeling, though painful, nevertheless is one of the impulses placed in us by nature for effecting what the representation of duty might nor accomplish by itself.

(*mastery*) ile ilgili olacak bir biçimde karşımıza çıkarmıştır. Cicero'nun Stoik kozmopolitizm, içsel moralite ve yasa konusundaki görüşlerinin de etkisiyle tek başına moral yetilerimizin erdemli kullanımını, insanın serpilip büyümesi için yeterli görmüştür. Sonuç olarak; tutkular karşısında bu denli sınırlı kalan ve onların bilişsel yönünü göremeyen Kant, merhametle şekillenen değerleri iyi olarak görmede ister istemez başarısız olmuştur.⁶⁰⁹

Şimdi Nussbaum'a göre söz konusu geleneğin merhamet reddine dair temel motivasyonu, köken olarak güçlü bir şekilde egaliteryan ve kozmopolittir. Çünkü bu çizgide olanlar açısından kendi duruşları, insanın eşitliğine ve insanî saygınlığının sonsuz değerine daha uygun bir şekilde saygı göstermektedir. Karşılaştırarak biraz daha açarsak, Rousseau'da cisimleştiği şekliyle merhamet-yanlısı gelenek yaşamdaki sınıf ve hiyerarşi farklılıklarının, başarı ve kimi değerlerin bir fark yaratacağını düşünürken merhamet-karşıtı gelenek şunu iddia eder görünür: Bu dünyayı ve moral olarak ilgisiz olan şeyleri bu denli kabul etmek, bu şeylerin insanlığın koşullarını ve farklı hiyerarşileri şekillendirebileceğini kabul etmektir. Halbuki merhamet-karşıtı için insanın eşitliğine inanan biri bunu kabul etmemelidir. Çünkü insanın moral yetisine eklenebilecek herhangi bir şeyin olduğunu kabul etmek, insanların hakiki anlamda değerce eşit olmadığını kabul etmek anlamına gelir.

Ancak Nussbaum için Stoacılar bu kozmopolit açıklamalarıyla insanın saygınlığına dikkat ederken insanın koşullarına dair şok edici bir “kayıtsızlık” (*indifference*) gösterirler. Çünkü Stoacılar, egaliteryan kozmopolitizm öğretisi ile tüm insanların değerce eşit olması gerektiğini savunurken bizlerin ailenin ya da şehrin üyesi değil, *kozmpolitita*, ‘evrensel şehir devleti’ nin (*city-state of the universe*) üyesi olduğumuzu düşünür ve kendi çocuğumuz olsa dahi sevilen birinin ölümünden alt üst olmamız gerektiğini söylerler. Özellikle eşit ilgiye sahip olmamızdan ötürü yas gibi bir durum, bir hısıma/akrabaya (*kin*) olan bağlılık, eşit ilgi ile bağdaşmazdır. Biraz da bu gibi nedenlerle Grek Stoacıları, ailenin varlığının kıskançlığı ve hasımlığı (*hostility*) besleyerek uygun ilgileri engelleyeceğini, çocuğun komünal biçimde büyümesi gerektiğini düşünürler.

⁶⁰⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 378-383.

O halde Stoacılar, bizleri kozmopolit evrenin eşit üyeleri kılmaları ile merhametin yaratacağı bağıllıktan uzak durmaya, merhametin darlığından kaçmaya çalışırlar. Özellikle merhametin yarattığı bağıllıkla, kırgınlık ve intikama yol açabileceğini ve güvenilir olmayan imgelemin merhamette önemli bir rolü olduğunu, bu imgelemin yaşam sferimizi etkileyerek, dünyanın dengeli olmayan bir resmini bize verebileceğini düşünürler. Üstelik böyle bir resim, ıstırap zamanlarında yardım ve kaynaklar konusundaki eşit dağılımı, tüm insanların değerine ve saygınlığına eşit değer vermemizi de etkileyebilecektir.⁶¹⁰ Nussbaum, Smith'in de şu sözlerle ilgili Stoacı kaygıyı dile getirdiğini belirtir:

Yüce Çin İmparatorluğunun, tüm sayısız yerleşik halkıyla birlikte, bir deprem tarafından aniden yutulduğunu varsayalım ve Avrupa'daki insanlığın bir parçası olan, dünyanın o kısmıyla hiçbir türden bağlantısı olmayan, bir adamın bu korkunç afetin bilgisini edinmesi üzerine nasıl etkileneceğini ele alalım. Bu adam, hayal ediyorum, her şeyden önce, bu mutsuz insanların bahtsızlığı adına olan kederini güçlü biçimde ifade eder, insan yaşamının riskliliği ve insanın tüm işlerinin beyhudeliği ve bu yüzden bir anda ortadan kaldırılabilmesi hakkında birçok melankolik refleksiyonda bulunur... Ve tüm bu hoş felsefe bittiğinde, tüm bu insanî duyarlılıklar uygun bir biçimde bir tek kez ifade edildiğinde, adam sanki hiç böyle bir kaza olmamış gibi işine veya zevkine bakacak, aynen devam eden bir vaziyette ve sakinlikle dikkatini başka tarafa yöneltecek ve istirahat edecektir. Kendi başına gelebilecek en manasız facia daha gerçek bir rahatsızlığa yol açar. Eğer yarın küçük parmağını kaybetmesi gerekiyorsa gece uyumaz; fakat kendi erkek biraderlerinden (*brethren*) yüz milyonlarcasının, onları asla görmemesi sağlanırsa, yıkımı karşısında çok daha yoğun bir güvenle horul horul uyuyacaktır ve muazzam çoğunluğun yıkımı açıkça onun için kendisinin cüzi bahtsızlığından daha az ilginç bir konu olarak görünür (A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*).⁶¹¹

Evet merhamet, merhametin psikolojisi duysal imgelemin limitleriyle sınırlı olduğundan, insanın sadece görebileceği, imgelemde bulunabileceği şeyi içine alır. Dolayısıyla Smith için empati merhamete yol açmada son derece önemli olsa dahi mevcut

⁶¹⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 359-360.

⁶¹¹ Akt. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 360-361. Pasajın İngilizcesi: Let us suppose that the great empire of China, with all its myriads of inhabitants, was suddenly swallowed up by an earthquake, and let us consider how a man of humanity in Europe, who had no sort of connexion with that part of the world, would be affected upon receiving intelligence of this dreadful calamity. He would, I imagine, first of all, express very strongly his sorrow for the misfortune of that unhappy people, he would make many melancholy reflections upon the precariousness of human life, and the vanity of all the labours of man, which could thus be annihilated in a moment... And when all this fine philosophy was over, when all these humane sentiments had been once fairly expressed, he would pursue his business or his pleasure, take his repose or his diversion, with the same case and tranquillity, as if no such accident had happened. The most frivolous disaster which could befall himself would occasion a more real disturbance. If he was to lose his little finger to-morrow, he would not sleep to-night; but, provided he never saw them, he will snore with the more profound security over the ruin of a hundred millions of his brethren, and the destruction of that immense multitude seems plainly an object less interesting to him, than this paltry misfortune of his own.

olandaki yakınlık ve benzerlikle daha kolay empati kurmamız noktasında merhamet de bu arızaya, yani bize yakın olan şeylerle empati kurma kusuruna eşlik edecektir. Bu kusuru nedeniyle merhamet; yetersiz, hatta tehlikeli bir moral ve sosyal motif olarak karşımıza çıkacaktır.

Nussbaum’a göre trajik badireler atlatan, kendi hatası olmayan şeylerden dolayı problemler yaşayan birine merhamet duymak, insanın yeşerip serpilmesinde ‘dışsal iyiler’e tartışmalı bir yer vermek anlamına gelebilir. Çünkü insanın yeşerip serpilmesi adına dışsal iyileri; yani çocuklarını, eşini, yurttaşlarını vs. kabul etmesi, kendi iyisini bahtın eline bırakması demektir. Örneğin başka birinin başına gelen trajik şeylerden dolayı merhamet duyan kişi, kendi başına bir şey geldiği zaman korku (*fear*), endişe (*anxiety*) gösterebilecek, yas (*grief*) tutabilecek, daha önce merhamet duyanın yumuşak ruhunu kızgınlık (*anger*) ve aşırı intikamcı eğilimler (*retributive disposition*) istila edecektir. Nussbaum’un belirttiği üzere, Stoacılar merhametin gaddarlık ile olan yakın ilişkisinden dolayı onu reddetmekte, özellikle güç ve zenginlik gibi acı verici bir rekabeti ortaya çıkaracak olan merhamet ile ilgili dışsal iyileri pek önemsememektedirler. Örneğin Seneca merhameti ve dışsal iyileri uzaklaştırmak amacıyla Neron’a gücü ve zenginliği daha az umursaması gerektiğini, bu durumun onu daha kibar ve insanî bir yönetici yapacağını belirtir.⁶¹² Seneca gibi Spinoza da yaşamın maddi iyilerini önemsiz görmüş, insanlar arasında acı verici bir rekabeti ortaya çıkarmayacak şeylere değer yüklemiştir. Çünkü Spinoza’ya göre merhamet açısından kavramsal bir uzam yaratan dünya, dışsal nesnelere güçlü bağlılık göstereceğinden intikam (*revenge*) için de kavramsal bir uzam bırakacaktır.⁶¹³

Bu noktada yine Nietzsche’ye geri dönmek yerinde olacaktır. Çünkü Stoacılaran çok şey öğrenen Nietzsche açısından hınç arzusundan kurtulmanın tek yolu, bahtın kararsızlığına yönelik belli bir “sertlik”ten (*hardness*) geçer. Nietzsche’ye göre “şiddetli bir üzüntüyle” birinin kendine ait olasılıklarını derinlemesine seyreden “acımanın örtülü bakışı” (*veiled glance of pity*), kendi zayıflığını, uygunsuzluğunu kabul eden merhametli bir bakış, insana acılar veren dünyaya karşı nefret uyandıracaktır ve onun açısından “böyle bir toprakta, bataklık bir zeminde zararlı, zehirli bitkiler büyür... hınç ve garez

⁶¹² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 361-362.

⁶¹³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 394.

solucanları üşüşür.”⁶¹⁴ (Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü*, III.4). Nietzsche de Stoacılar gibi intikam almayı, ilgi göstermenin, güç yoksunluğunun, zayıflığın, diğerlerine, dünyanın iyilerine aşırı bağlılığın, kendine-yeter olmamanın bir ürünü olarak görür. Oysa hakiki filozof, tüm bu savunmasızlıklardan bağımsız olacak şekilde dünyevi iyilerden kurtulacak, dünyanın iyilerini diğerlerine bırakarak katı bir yoksulluktan ve yalnız yaşamaktan keyif alacak ve şunu bilecektir: Bu türden bir yaşam ve acı, filozofun faziletinin kapasitesini artırır.

Nussbaum, Stoacılarla başlayan bu merhamet-karşıtı geleneğin Batı felsefe geleneğinde hâkim olan gelenek olduğunu belirtir. Ancak ona göre merhamet bizzat ortak insanlık düşüncesi kapsamında içerilebilir ve bu durumda merhamet haysiyetin düşmanı olarak değil, bizzat onun müttefiki olarak ele alınabilir. Diğerinin eşit insanlığına gösterdiğimiz saygı onların maddi mutluluğu konusunda bizi kayıtsız kılmaz. Özellikle bireyin belli kapasitelerin taşıyıcısı olduğunu, onun söz konusu kapasiteleri için kaynaklara sahip olduğunu ihmal etmememizle birlikte bu kapasitelere uygun saygıyı gösterebiliriz. İlgili kapasitelerin uygun bir desteği alması gerektiğini, zorlukların insanın serpilip büyümesini engelleyebileceğini kabul ederiz. Çünkü tragedyalarda ele aldığımız üzere; evlâdın ölümü, savaş, ırza geçme, maddi yoksunluk, insanî faziletler bakımından kahraman, dokunulmaz kılınmamış, bunlar doğrudan onun kişiliğinin çekirdeğini etkilemiştir. Nussbaum şundan emindir: Dışsal desteğin başarısızlığının kişinin erdem kapasitesini etkileyeceğini düşünmek, bu tür şeylere değer yüklemeyen Stoacıların düşündüğü tarzda insanın haysiyetine itibar göstermeye engel değildir.

Ayrıca Nussbaum’un belirttiği üzere sadece Stoacılar değil Aristoteles ve Rousseau da kimi şeylere, örneğin paraya, statüye ve hazzâ fazlasıyla önem ve değer yüklemenin uygun olmayacağını söylemektedirler. Yani merhamet-yanlısı gelenek de Nietzsche ile hemfikir olacak şekilde insanların döndükleri her yerde zayıflık bulmalarını, her kayıp karşısında yas tutma taleplerini doğru bulmaz, insanların kendi yaşamlarında içsel kaynaklarına bağlı bir şekilde, ellerinden geldiğince en iyi şeyi yapmalarını ister. Aristoteles’te gördüğümüz haliyle, erdemli biri tüm talihsizlikler, bahtsızlıklar, şanssızlıklar içerisinde *eudai eudaimōn mon* olmaktan kesilse dahi soyluluğuyla

⁶¹⁴ Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 362-363.

parlayacaktır.⁶¹⁵ Dolayısıyla merhamet, merhamet-karşıtı birinin düşünebileceği gibi yurttaşların enerjisini azaltmaz, merhameti savunan biri her insanî ihtiyacı ve bağımlılığı iyi olarak kucaklamaz.⁶¹⁶ Merhamet-karşıtı bir pozisyon için hınca neden olan sosyal hastalıklar; yani baht, statü, güç ve onurla ilgili hasarlar, merhametin savunucuların da hakiki bir değer yüklediği şeylerdir.⁶¹⁷

Öte yandan dikkat edilmesi gereken bir husus da merhamet dostu biri için kızgınlık ve hıncın hiç de merhamet-karşıtı grubun iddia ettiği gibi olmadığıdır. Merhamet-yanlısı gelenek, örneğin Aristoteles için erdemli biri, öç (*retaliation*) durumunda ılımlı bir asabılık (*mildness of temper/paotes*) gösterecek, aşırı intikamcı (*retributive*) kızgınlık yerine sempatik bir anlamaya eğilim duyacaktır (*NE* 1126a2-3). Çünkü ilgilerimizin uyumlu kılındığı noktada kendi erdemine güvenen kişi, her bir durumda bahtın dışsal iyilerine bağlı, karakteri sabit olmayan biri gibi davranmayacaktır. Kızgınlığın aşırılığı, kızgınlığı uzaklaştırma nedenini bize basitçe vermez, hatta adaletsizlik ve ciddi hatalar yapma uygun bir tepki olarak karşımıza çıkar. Bu bakımdan “kızgınlığın kökünü kazıma, sosyal erdem ve ezilenlerin savunulması için gerekli olan ana gücün kökünü” kazıma anlamına gelecektir. Kızgınlığın bu pozitif yönü düşünüldüğünde yapılması gereken ve daha sağlıklı olacak şey, kızgınlığı uzaklaştırmak değil ilgili probleme odaklanmaktır.⁶¹⁸ Ayrıca kızgınlığın hiç de kişisel hıncı alma eğilimiyle ilişkili olması gerekmez, cezalandırma yasal bir sisteme kanalize edilebilir. Nussbaum bu fikrin trajik geleneğin derin bir parçası da olduğunu, tragedyaların dikkatli bir izleyicisinin, dikkatli bir roman okuyucusunun şunu fark edeceğini düşünür: Merhametli insan için kişisel hıncı tatmin edici değil, maliyetli bir yoldur. Merhametli biri hasarlar karşısında sosyal yaşamın tüm

⁶¹⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 371-373. Nussbaum Stoacı birinin, dışsal iyilerin, politik bir yaşamın bu denli iyi olmaması noktasında, politik özgürlük için yaşamını feda etmekten korkmayacağını belirtir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 374. Bu bilgi nezdinde yorum katarak söylersek; belki de bu nedenle Sokrates, ölüm karşısında *polis*i terk etmemiş Aristoteles ise terk etmiştir. Çünkü Aristoteles dışsal iyilere önem verdiği, özsellik yüklediği noktada politikacıların hata yapmasını, riskli şeyler yapmasını istemez. Bizi ya hep ya hiç durumu ile yüz yüze bırakmaz.

⁶¹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 377.

⁶¹⁷ Nussbaum'un Seneca'nın *On Anger*'a (*To Novatus*) gönderimle belirttiği gibi, kızgınlık ciddi hasarlar ile ilgilidir, yani bir kölenin bir fincanı kırması, önemsiz şeylerle ilgili hiddet (*violence*) tragedyanın konusu değildir. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 393.

⁶¹⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 393-394. Nussbaum korku ve hıncın bile olumlu yönlerini görmemezlik etmez. Ancak haset (*envy*) böyle değildir, hiçbir olumlu yönü yoktur. Merhametin hıncı, haset, korku ile ilişkine dair bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 314 v.d.

iklimini zehirlemeden, dengeli olan bir cezalandırmayı, yasal sisteme düşkün bir ilgiyi büyütebilecektir.

Tüm bu değerlendirmeleri neticesinde Nussbaum, Stoacı normatif teorisinin radikal pozisyonundansa daha az radikal bir pozisyon almamız gerektiğine inanır. Duygular konusunda asıl odaklanmamız ve üzerinde durmamız gereken şey, duyguların daha olgun, kapsamlı olanlarına, daha az değişken türlerine doğru kanalize olmaktır. Özellikle merhamete yönelik uygun bir eğitimle, dışsal daireler *selfe* doğru yaklaştıkça, uzak insanlara yönelik hınç eğiliminin azalması mümkün olabilecektir. Bizler eğitimle insanlara gelen hasarı kendimize gelen hasar gibi görebilir, onlara kendi ailemizin üyeleri gibi davranabiliriz. Bu yaklaşma ile birlikte edimde bulunmadan önce eylemimiz üzerine bir kez daha düşünür, kızdığımız kişiye karşı yıkıcı olmayan bir tartışma yürütebiliriz. Dolayısıyla Nussbaum için asıl sorun merhamet duygusu değil, bizi sayısız gaddarlığın hizmetine koşturacak insanlıktan çıkarıcı (*dehumanizing*) politikalar, bu politikaların merhameti baltalamalarıdır. Bu insanlıktan çıkarıcı politikalar altında kişi salt kurallarla hareket ederek, insanî olmayan kabalıklara daha fazla eğilim göstererek, salt kuralları izleyen ‘otoriteryan bir kişilik’ sergileyecektir.

Ayrıca Nussbaum’un dikkat çektiği gibi, Nietzsche adına olmasa bile Stoacılar ve Kant için diğerine karşı sert olmama durumu, insanın haysiyetine gölge düşüreceği kabul edilen merhamet altında olmasa bile insaf ve yardımseverlik olarak yine de gerçekleşir. Örneğin Stoacılar bu kavramla ilgili olarak kişinin düşünüp taşınma hatası işlediğini, bu noktaya gelmenin bütünüyle kişinin kendi hatası olmayacağını kabul etmeleriyle birlikte, hata yapanın yaşamının sosyal, doğal ve ailevi özelliklerine yoğunlaşmakta, merhametle ilgili olan sempatik algıya çok benzer bir şekilde bu hatayı anlamak için hata yapanın yaşamına, tüm tarihine dair narratif bir tutum ile detaylı bir incelemeye girişmektedirler. Nussbaum’a göre Seneca gibi bir Grek Stoacısı, merhamet ile değil insaf ile ilerlese dahi, yaşam koşullarının kimi iyi eylemleri engellemesine önem verdiği noktada, merhamet adı konmasa bile onun açıklamasına sızacak, Seneca’nın merhametten nasıl uzak duracağımızı tespit etmesi o denli kolay olamayacaktır. Nussbaum aslında, insafın merhamet-karşıtı gelenektense merhamet-yanlısı gelenek içerisinde daha mükemmel bir şekilde kendisine yer bulacağını düşünür. Çünkü Stoacıların yumuşak (*softly*)

bağımsızlıklar, tikel yaşamların narratif incelemesi içerisinde iyi eylemlere engel olan koşullara yeterince yönelmemeleri, insafın evini merhamet-yanlısı gelenek kılacaktır.⁶¹⁹

Şimdi, Nussbaum'un belirttiği gibi buraya kadar gördüğümüz iki geleneğin merhamet ile ilgili farklı açıklamaları yanında politik komünite ve iyi yurttaş yargılaması bakımından da farklı vizyonları vardır. Nussbaum'un dahil olduğu vizyon, duygulara dayanan, insanı hem can atan hem de savunmasız, hem değerli hem de güvensiz gören, politik komünitenin merkezi görevini insanın ortak zayıflıklarını ve risklerini bir araya getirmek olarak kabul eden, temel ihtiyaçlar için destek sağlayacak, en kötü durumda (*worst off*) olana yardım edecek destekleyici moral bir duyguyu inşa etmek ister. Diğer, yani merhamet-karşıtı gelenek içerisinde yürüyenler ise akılda sınırsız ve yıkılmaz bir değer görmekte ve yalnızca haysiyete odaklanmaktadır. Onlar için kurumların işlevi ise, tutkulardan arınmış, duygulardan uzak yargılamalar ile her bir insanın moral gelişimine yardım etmeyi amaçlamaktır.⁶²⁰ Nussbaum açısından kendi başına eşitlik ve özgürlük peşinde koşan bu iki vizyondan ilki, özgür seçim ve kendini-gerçekleştirme yolunda eşit fırsatlar yaratacak temel gereksinimleri ve ümitleri, eşit desteği amaçlar. İnsanın zayıflığının insanı sosyal kıldığını düşünür ve ıstırap çekme (*suffering*) imgelemi ile tutkuları büyüterek bencilliği defetmek, bencil olmayan ilgileri dereceli olarak genişletmeyi ister. Merhamet-karşıtı geleneğin vizyonu ise içsel özgürlüğe önem verir, hiçbir bahtın, talihin politik eşitliğin kaynağını uzaklaştıramayacağını kabul eder. Özgürlüğü tüm materyallerden bağımsız, dönüştürülemez bir şey olarak ele alır, bencil (*selfish*) ve açgözlü (*grasping*) tutkuları komple uzaklaştırmayı ister, kendine-hâkimiyet ve insaf ile öcün (*retaliation*) üstesinden gelmeye çalışır. Tüm bunlara ek olarak, Kant'ta da görüleceği gibi, yufka yürekliliğin insanlar arasında olmaması gerektiğini kabul eder.

⁶¹⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 395-398.

⁶²⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 367-368. Ancak hemen şunu da belirtelim: Nussbaum'a göre, Stoacılar ve Spinoza gibi filozoflarda bulunan duygulara dair problem; duygu ve akıl arasındaki keskin bir karşıtlık değil bu filozofların duyguları normatif anlamda irrasyonel görmeleridir. Nussbaum'un *Upheavals*'ta da yeni-Stoacı bir tutum içerisinde yürüdüğünü söylemesi biraz da bu sorunla ilgilidir. Stoacılar ve Spinoza duyguların düşünce ile dolu olduğunu, duygulardaki güçlü bilişsel pozisyonun varlığını kabul etmekte ama her nedense merhamet ve diğer duyguların yanlış inançları benimsemeleri nedeniyle güven vermeyeceklerini, dolayısıyla hatanın uygun olmayan delillere, kültürel önyargılara, yanlış öncüllere, kötü argümanlara dayanabileceğini, oysaki hakiki öncüllerle ve iyi argümanlarla doğruların ortaya konabileceğini düşünmektedirler. Nussbaum açısından Stoacıların ve Spinoza'nın felsefenin insanı özgürleştireceğini düşünmelerinin nedeni de budur; felsefe insanı duyguların esaretinden kurtarır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 369-370.

Ayrıca merhamet-karşıtı gelenek zayıflığın sosyallik yaratmak şöyle dursun komüniteyi engelleyeceğini ve ancak kendine-yeter insanın hakiki dost olacağını kabul eder. Dolayısıyla dostlar arasındaki tartışmayı, akıl ve bilişsel olmayan güçlerden kaynaklanan bir tartışma olarak değil kamusal yaşamda seçimi etkileyen belli bir düşünme süreci olarak ele alır.⁶²¹

Nihai olarak, Nussbaum kendisinin de savunusunu yaptığı merhamet geleneği içerisinde hatanın uygun bir idrakını reddetmeksizin merhamet üzerinden moralitenin can bulacağını düşünür. Özellikle ilgilerin genişlemesini motive etmesi noktasında merhamet, moraliteye temel bir yaşam verecek, onun olmadığı noktada ise moralite tehlikeli bir şekilde boş ve köksüz kalacaktır.⁶²² Ancak bir önceki bölümde de gördüğümüz gibi, moralitenin köksüz kalmaması bebeklikten başlayarak bir ömür sürdürülmesi gereken bir çabayı gerektirir. Merhameti ve sevgiyi büyütecek motivasyon ise, iyi düzenlenmiş toplumda daha kararlı sürdürülebilecektir. Bu nedenle Nussbaum, merhametin uygun, temel bir insanî iyiler teorisi ile ele alınması gerektiğini düşünür ve şunu vurgular: Merhametin ötesine gidip Kant gibi kurumlara ve eylemlere odaklanmalıyız.⁶²³

IV.2.2. Politik Duyguların Tesisinde Politik İlkeler ve Kurumlar

Nussbaum'un, merhametin güvenilir olmasının yolunun politik kurumlardan geçtiğini söylemesiyle birlikte şu soru gündeme gelecektir: Nussbaum politik kurumlarla ve politik kurumlara hayat veren ilkelerle tam olarak hangi kurumları ve ilkeleri kasteder? Bu sorunun cevabı liberal çoğulcu milletler içerisinde verilir, çünkü Nussbaum kendini liberal bir demokrat olarak nitelendirir ve liberal aileler kümesi geleneği içerisinde pozisyon alır. Özellikle son eserlerinde Rawls'ı sahiplenen, teori niteliğinde liberal bir

⁶²¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 367-368. Nussbaum'a göre bu iki vizyon arasındaki farklılıklardan biri de merhamet-karşıtı geleneğin, argümanın devamlılığına ve birliğine önem vermesi, merhamet-yanlısı geleneğin ise politik teorisyenler kadar romancıları, filozoflar kadar psikologları da kapsaması, bu anlamda daha dağınık/saçılmış olmasıdır. Gerçekten de bu saçılma Nussbaum'un kendisinde de açıktır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 369.

⁶²² Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 399.

⁶²³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 399-400.

olanaklar, kapasiteler yaklaşımını destekler.⁶²⁴ Ancak kapasiteler yaklaşımının isim babası ve öncüsü olan A. Sen'in⁶²⁵ yolunda Rawls'tan ayrılır, neo-Aristotelesçi bir çizgide Sen'e yönelir, bir anlamda *hybrid* (melez) bir politik teori ile karşımıza çıkar.⁶²⁶

Nussbaum'un bu melez yaklaşımında, Alexander'ın tespit ettiği şu üç Aristotelesçi yörünge önemlidir: 1- Aristoteles etik ve politik ilkeleri, 17 y.y.-18 y.y. ve daha sonra Rawls'ta yeniden canlandığı gibi herhangi bir sözleşmecî nosyon temelinde ele almaz; söz konusu ilkeleri *polis* ile birlikte varolan insanın politik doğasına dayandırır. Ve *polis* iyi yaşamın nihai amacını oluşturmaya bile iyi yaşam *polis*in dışında gerçekleştirilemez. 2- Adalet politik komünitenin, *polis*in yasaları, kuralları ve geleneğine göre davranmayı içerir. Daha özel olarak dağıtıcı adalet ile ilgili olarak yurttaşlar ihtiyaçlarına, yapabilecekleri ve olabilecekleri şeylere göre iyileri kabul etmelidir; yani *pleoneksiya*, açgözlülüğe varmamalıdır. 3- Duygular iyi yaşam arayışında normatif bir role sahiptir; üstelik sadece kaba bir rolde değildir; etik inançlar ve eylemlerle ilgili kişinin akılcı (*intelligent*) ve ayırt edici bir parçasıdır.⁶²⁷

Şimdi Nussbaum ile ilgili olarak Alexander'ın tespit ettiği bu Aristotelesçi yörüngeden ilki, etik ve politik ilkelerin sözleşmecî olmaması, Nussbaum'u Rawls'tan ayırmada özseldir. Çünkü Nussbaum her ne kadar Kantçı ve kontratçı Rawls gibi her bir insanın haysiyet bakımından birbirine eşit olduğunu düşünse de Rawls'tan farklı olarak orijinal pozisyonla değil, tarihsel insan deneyimine dayanan, C. Taylor ve Putnam gibi "içsel özcü" (*internal essentialist*) bir okuma ile ilerler.⁶²⁸ İnsanın kapasitelerine, eğilimlerine, zayıflıklarına, acizliklerine dikkat eden, kısaca yaşamı insanî bir yaşam olarak göreceğimiz formlardan hareketle bir politik konsensüs zemini bulmaya çalışır. Örneğin bu zemin arayışında, Nussbaum'un dikkat ettiği gibi, bizler kendimizi Olympios

⁶²⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s.118.

⁶²⁵ Nussbaum bu ifadenin, kapasiteler yaklaşımının, Sen tarafından ilk olarak "Equality of What"da kullanıldığını belirtir. Bkz. Nussbaum, M. C. (1996), *Women and Human Development*, s. 70, 65. dipnot. Sen'in felsefesi ile ilgili olarak Türkçeye çevrilen şu eserine bkz. Sen, A. (2004), *Özgürlükle Kalkınma*, (çev.: Y. Alogan), İstanbul: Ayrıntı Yay.

⁶²⁶ Bkz. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 125-147.

⁶²⁷ Bkz. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 125-126.

⁶²⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (1992), "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* (20). Nussbaum, M. C. (1993), "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning", *Modern Philosophy*, Vol. 90. Ayrıca Crocer, D. A. (1995), "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2", *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*, (eds. by M. C. Nussbaum & J. Glover), Oxford: Clarendon Press. Erkızan, H. N. B. (2013), *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*.

tanrıları gibi göremeyiz, ölümlü doğamızın sınırlılıkları içerisinde hareket ederiz. Ayrıca Homeros'un *Odyseus*'undaki insanî forma sahip olan ancak diğerlerine olan ihtiyaçtan yoksun olan, komünite, bağlılıklar (*affiliations*) duygusuna ihtiyaç duymayan, bir diğerinden izole yaşayan Kyklop'lar/Kyklopes (*Cyclopes*)⁶²⁹ gibi de değiliz.⁶³⁰ Çünkü diğerlerine ihtiyaç duyarız, acizlik içerisinde doğar ve yaşamımız boyunca ekstrem bağımlılıklarla yüzleşiriz. Hatta kimilerimiz diğerlerine bir ömür boyu bağlı yaşamak zorunda kalabilir. Yine bizler tüm bu acizlikler, bağlılıklar içerisinde duygulara, tahayyül yetisine, yaşama dair kimi düşüncelere de sahibizdir.⁶³¹

Açıkçası Nussbaum tarih içerisinde aktüel olarak kendi-yorumlarına ve değerlendirmelerine baktığımız takdirde insanların paylaştığı ortak kapasiteleri, yani insanın ne olabileceğini, ne yapabileceğini, ne gibi şeylere ihtiyaç duyacağını görebileceğimizi düşünür.⁶³² Ona göre tek bir metafiziksel ya da dinsel geleneğe ait olmayan, olabildiği kadar evrensel olan, diğerini zaman ve mekan farklılıkları içerisinde insan olarak gören, her ne olursa olun yaşamı insanî formda göreceğimiz, herhangi bir yaşamın parçası olarak görülebilecek hikayeyi, ortak kapasitelerimizi şu şekilde ortaya koyar:

- *Ölümlülük (Mortality)*: Hepimiz ölümle yüzleşir, belli bir yaştan sonra öleceğimizi biliriz. Bazı durumlarda ölüm tercih edilir olsa da hiç kimse ölüme istek duymaz.
- *İnsan bedeni (The human body)*: Hepimiz genel olarak belli olasılıklara ve savunmasızlıklara sahip, evimiz olan bir bedende yaşıyoruz. Bedenin deneyimleri kültürel olarak farklı şekillense de beslenmesi ve diğer ilgili gereklilikleri büyük ölçüde örtüşmeyi (*overlap*) garanti edecek şekilde deneyimlenen şeye sınırlar çeker. Bunlar: Açlık ve susuzluk; yiyecek ve içecek ihtiyacı (*hunger and thirst; the need for food and*

⁶²⁹ A. Erhat Mitoloji Sözlüğü'nde Kyklop'ların Türkçeye "Tepegöz" olarak çevrilebileceğini ve onların tek bir yuvarlak göze sahip devler olduğunu söyler. Ölümsüz tanrılar olmaktan ziyade ölümlü yaratıklar olarak kabul edilen bu devlerin demircilik, duvarcılıkla uğraştığını ekleyen A. Erhat bunun yanında *Odyseia*'da Kyklopların hayvancılıkla geçinen, ağılarda ve mağaralarda yaşayan devler olarak gösterildiğini belirtir.

⁶³⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (1992), "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", s. 216.

⁶³¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2007), *Frontiers of Justice*, s. 96 v.d. Burada ayrıntısına giremeyeceğimiz, Nussbaum'un bağımlılık meselesine dair etkileyici değerlendirmeleri için aynı esere bakınız.

⁶³² Bkz. Nussbaum, M. C. (2007), *Frontiers of Justice*, s. 70. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development*, s. 5.

drink), barınma ihtiyacı (*need for shelter*), cinsel arzu (*sexual desire*) ve hareketlilik (*mobility*) olarak sıralanır.

- *Haz ve acı kapasitesi (Capacity for pleasure and pain)*: Yine kültürel olarak farklı şekillenebilecek olsa da haz ve acı deneyimleri tüm insanlarda ortaktır. Temel bir kötülük olarak acıya istek duymama bir insanî hayvan (*a human animal*) olmanın öğrenilmemiş bir parçasıdır.

- *Bilişsel kapasite, algılama, tahayyül etme, düşünme (Cognitive capability: perceiving, imagining, thinking)*: Tüm insanlar duyu algısına, tahayyül etme, düşünme, ayrımlar yapma, “anlamaya uzanma”ya (*reaching out for understanding*) sahiptir. Üyeleri bu becerilerden yoksun olan bir kabileyi neye benzediği önemli olmaksızın insanların olduğu bir kabile olarak tahayyül etmemiz mümkün olamayacaktır. Ayrıca bu alanlarda bireyi engellemek söz konusu yaşamın gerçekten insanî olamayacağı yargılamamıza izin verecektir.

- *Erken dönem bebeklik gelişimi (Early infant development)*: Tüm insanlar aç bebekler, aciz olarak başladıkları hayatlarında bağlı oldukları kişilere karşı sahip oldukları belli yakınlıkları ve uzaklıkları deneyimlerler. Farklı sosyal düzenlemelerle şekillense de erken yaşamdaki bu ortak yapı yas, sevgi, öfke gibi arzular ve kompleks duygularla örtüşen bir deneyime yol açar. Bu deneyim kendimizi bizden çok farklı olanların duygusal deneyimlerinde tanımamız için temel bir kaynak olarak iş görür. Hiç bir zaman bebekleri olmayan, ekstrem bağıllık, ihtiyaç, etkilenim deneyimlerine sahip olmayan insanlardan oluşan bir kabile gördüğümüzde bu, söz konusu kabilenin bizimkinden farklı olduğunu söylememiz için yeterli olacaktır.

- *Pratik akıl yürütme (Practical reason)*: Tüm insanlar iynin ne olduğuna, birinin nasıl yaşaması gerektiğine dair sorular sormakta, cevaplamakta, yaşamlarını planlamaya ve düzenlemeye çalışmaktadır. Dahası planlarına göre değerlendirmeler yapmakta, işlevde bulunmaktadır. Nussbaum’a göre bu genel kapasite duygusal, imgelemsel ve entellektüel olan ile kompleks ilişkilere sahiptir ve bu kapasiteden yoksun olmak herhangi bir toplumu tümüyle insanî bir toplum olarak kabul etmeye izin vermeyecektir.

- *Diğer insanlara yakınlaşma/bağlanma (Affiliation with other human beings)*: Tüm insanlar diğer insanlara dair belli bir bağlanma ve ilgi duygusuna sahiptir. Diğerine

bağlanmayan bir yaşamı yaşanmaya değer kabul etmez, yaşamı bu tanınmalar ve bağlanmalarla değerlendiririz.

- *Diğer türler ve doğa ile ilişki (Relatedness to other species and to nature)*: İnsanlar dünyada tek başına yaşayan canlı şeyler değildirler; diğer hayvanlarla, evrendeki bitkilerle yaşadıklarını bilirler, sayısız bakımdan bağlı olan karşılıklı kompleks bir düzende yaşar, hem onları destekler hem de sınırlar. Bizler bağlı olduğumuz bu düzene belli bir saygı (*respect*) ve ilgi (*concern*) borçluyuz. Böyle bir evrende hayvanları taşlar gibi ele alanları, taş ile hayvan arasında fark görmeyen, doğal dünyanın güzelliğine ve harikaliğine (*wonder*) hiç bir şekilde tepki vermeyen bir yaratığı (*creature*) insan olarak kabul etmemiz pek olası olmayacaktır.

- *Espri ve Oyun (Humor and play)*: Her nerede yaşanırsa yaşansın hoşça vakit geçirmek ve gülmek için insan yaşamı boşluk bırakır, oyun formları kültürden kültüre değişse bile kültürel bariyerleri aşacak şekilde diğer insanları gülen hayvanlar olarak ayırt ederiz. Gülmek ve oyun karşılıklı ilişkimizin en derin ve de ilk modlarından biridir. Gülmeyen, oyun oynamayan bir çocuğun derin bir rahatsızlık içerisinde olduğunu düşünür, eğer bu durum çocukta sürekli ise onun tam olarak insanî bir yaşamı sürüp sürmeyeceği konusunda endişelenir, kuşkulanırız. Böylesi bir beceriden yoksun olan bir toplumu da korkutucu derecede acayip ve ürkütücü buluruz.

- *Ayrı olmak/Ayrı Bir şekilde Bulunmak/Ayrıklık (Separateness)*: Diğerleriyle her ne kadar birlikte yaşasak da sayıca biriz, doğumdan ölüme kadar ayrı patikalarda ilerleriz. Her insan başkasının değil kendi acısını hisseder, mantıksal olarak başkasının ölümünü istemeksizin (*entailing*) ölür. İnsani etkileşimin en yoğun formu olan seks deneyimi bile kaynaşma (*fusion*) değil karşılıklı duyarlılık (*responsiveness*) deneyimi olarak karşımıza çıkar. Ayrı bir şekilde olmanın tüm bu olguları da ister istemez her bir insanın yaşamının kendine özgü kontekst ve çevreler, nesneler, yerler, belli dostlar, cinsel bağlar içerisinde olması, insanın başka biriyle tam olarak aynı olmayan deneyimleri yaşaması anlamına gelir.

Nussbaum bizim bu tür kapasitelere sahip olduğumuzu ve bu kapasitelerin insanî yaşamımızın, insanî doğamızın en önemli ve ayrılmaz parçası olarak görülebileceğini düşünür. Ona göre bir yaşamda bunlardan birinden yoksun, mahrum olmak bir yaşamı

fazlasıyla yoksul/bitap (*impoverished*) kılacaktır.⁶³³ Çünkü Nussbaum için insan K. Marx'ın 1844 *Ekonomi ve Felsefi El Yazmaları*'nda belirttiği şekliyle “insanî yaşam etkinliklerinin bütününe ihtiyaç duyan” bir varlıktır. Dolayısıyla yaşamın insanî bir iyi yaşam olması, salt ekonomideki gelişmelere göre değil, bir insanın yaşamı ile ilgili kapasiteleri, insanın aktüel olarak yapabileceği ve olabileceği şeyler (*what people are actually able to do and to be*) ile hayat bulur.⁶³⁴

Açıkçası Nussbaum politik yaşamda bu kapasitelere dikkatle hareket edebileceğimizi, bu kapasiteler ile belli politik ilkeler üzerinde uzlaşabileceğimizi, politik ilkeleri makul (*reasonable*) yurttaşlar arasında “örtüşen bir konsensüs” (“*overlapping consensus*”) ile tesis edebileceğimizi düşünür.⁶³⁵ Ancak Nussbaum, Rawls gibi orijinal bir pozisyon (*original position*)⁶³⁶ altında ilksel iyiler (*primary goods*)⁶³⁷ ile politik

⁶³³ Bkz. Nussbaum, M. C. (1992), “Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism”, s. 216-220. Ayrıca bkz. Erkizan, H. N. B. (2013), *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, s. 21-29.

⁶³⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2007), *Frontiers of Justice*, s. 70. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development*, s. 5.

⁶³⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development*, s. 5.

⁶³⁶ Rawls “orijinal pozisyon”dan bahsederken toplumsal sözleşme geleneği içinde karşımıza çıkan ‘doğal durum’ veya ‘doğa durumu’nu kast etmekte fakat bunları soyut bir düzeyde karşımıza çıkarmaktadır. Çünkü orijinal pozisyon tarihsel veya fiilî olmaktan ziyade varsayımsal bir durumdur. Bkz. Hünler, S. Z. (1997), *İki Adalet Arasında*, s. 29-30.

⁶³⁷ İlksel iyilerle Rawls'ın tam olarak neyi kast ettiğine bakılırsa; Rawls adalet ilkelerinin seçiminde tarafları bu seçime yönelten şeyleri; “ilksel iyiler”, “sınırlı diğerkâmlık”, “adalet duygusu”, “kıskanç olmama” ve “rasyonel olma” olarak sıralamaktadır. Buna göre ilksel iyiler “rasyonel bir insanın, başka her ne isterse istesin, istediği varsayılan şeyler”dir. Söz konusu insanın istediği şeyler ise “haklar, özgürlükler, fırsatlar, güçler, gelir ve zenginlik” olarak sıralanır. Öte yandan Rawls için tüm bu ilksel iyilerin en üstünde olan ilksel iyi ise “öz-saygı”dır. Diğer bir deyişle “birinin kendi değerine ilişkin duygusu”dur. Rawls sıraladığı iyilerin, arzuların tüm tikel iyi konseptiyonlarından bağımsız olduğunu bu nedenle de “genel arzular” olarak da adlandırılabilenliğini belirtir. Şimdi orijinal pozisyondakiler, yani bir adalet duygusuna sahip olanlar “daha az ilksel iyilerden ziyade, daha çok ilksel iyileri tercih ederler”. Başka bir şekilde söylersek bu iyiler etkin insanın peşinde koşacağı iyiler değildir, yurttaşlar olarak insanın peşinde koşacağı iyilere karşılık gelir. Rawls ilksel iyiler adına olan bu motivasyonları ise yukarıda da bahsedilen ve adaletin iki koşulu olan “ılımlı kıtlık” ve “sınırlı diğerkâmlık” ile bağlayacaktır. Bu iki koşul bakımından Rawls adalet probleminin en az iki kişi arasında ortaya çıkacağını düşünür. Bu problemin ortaya çıkmasının nedeni ise kişilerin yapmayı istedikleri şeyler arasında farklılıkların olmasıdır. Zaten böyle olmasaydı yani herkes aynı şeyi yapmayı isteseydi adalet sorunu da yaşanmayacaktı. Bunun kadar önemli olan diğer koşul ise kaynakların sınırlı olması nedeniyle ılımlı kıtlık durumudur. Söz konusu iki durum nedeniyle ortaya çıkan adalet probleminin makul bir çözümünde taraflar, belli adalet ilkeleri üzerinde anlaşmak isteyeceklerdir. Bkz. Hünler, S. Z. (1997), *İki Adalet Arasında*, s. 41-43.

Alexander ise ilksel iyiler olarak sıraladığı iyilerin Rawls açısından sosyal işbirliğinin bireysel kazançlarını değerlendirmek adına en uygun ölçü olduğunu ve bu iyilerin beş ögeyi içerdiğini belirtir: temel haklar ve özgürlükler (*liberties*); hareket özgürlüğü ve meslek (*occupation*) seçimi; sorumluluğun pozisyonları ve makamların güçleri ve imtiyazları (*prerogative*); gelir ve refah; kendi-saygısının sosyal temelleri. Ayrıca bu ilksel iyiler listesine dayanan iki adalet ilkesi öneren Rawls bu ilkeler yoluyla ilksel iyilerin vatandaşlar

ilkeleri tesis etmese, kapasitelerimize, savunmasızlıklarımıza, yaşamın en önemli unsurlarına odaklansa dahi üzerinde durduğu konsensüsü Rawls tarzında liberal bir tinde karşımıza çıkarır. Yani bu konsensüsü kapsamlı bir doktrine dayandırmaz, dinsel ve seküler tüm farklı kapsamlı doktrinlerin üzerinde uzlaşabileceği, belli bir metafizik görüşe mesafeli, her insanı kendinde değerli gören bir konsensüsü amaçlar.⁶³⁸ Zaten Nussbaum bunu açıkça söyler; doktrininin C. Larmore'un, Rawls'ın "politik liberalizm"inin bir versiyonu olduğunu belirtir. Onun liberalizmi şu sözlerde açıkça görülebilir:

Politik ilkeler potansiyel olarak tüm makul yurttaşlar arasında – yani duygudaş (*fellow*) vatandaşlarına eşit saygı gösteren ve hakkaniyetli (*fair*) işbirliği şartlarına bağlı kalmaya hazır olan kişiler arasında – bir "örtüşen konsensüs"ün nesneleri olmalıdır. Bu fikir (*idea*) şudur: İlkeler nihai olarak tüm yurttaşların kapsayıcı doktrinlerine uygun olmalıdır... Konsensüs mevcut olarak varolmayabilir; fakat gelecek için memnun edici bir olasılık olmalıdır ve halihazırda böyle bir konsensüsün olduğu memnun edici bir gidişatı soruşturmalıyız.

Ancak böyle bir konsensüs, şayet politik ilkeler iki özelliğe sahip olursa olası olacaktır. İlk olarak merkezi politik hakları ve politik yapının sorunlarını kapsarken kapsayıcı doktrinlerin yöneldiği tüm konuları kapsamayı önermeyecek kadar dar olmalıdır. Böylece tartışmalı metafizik, dinsel ve hatta bazı durumlarda dinlerin üzerinde bölündüğü etik sorunlardan kaçınacak, yalnızca yurttaşların üzerinde nihai olarak anlaşabileceğini ümit ettiği, temel politik haklar ve yurttaşlık sorunlarıyla ilgili etik konulara yönelecektir. İkinci olarak ise politik ilkeler temelleriyle ilgili sığ (*shallow*) olmak zorundadırlar: herhangi bir tartışmalı metafizik, epistemolojik ya da dinsel iddialar düzeneği ile gerekçelendirilmemelidirler. Onlar için önerilen gerekçelendirme "serbest" (*freestanding*) olacaktır, yani bu gerekçelendirme bazı kapsayıcı şemaları, bilginin ya da değer şemaları olsa da, kavrayamayacaktır. Gerekçe bizzat politik doktrinlerde merkezi olan kişilere eşit saygı, karşılıklı insanî haysiyet (*dignity*) idesi gibi etik nosyonlara dayanacaktır. Politik ilkeler temel olarak eşit saygı idesini içeren belirli bir moral içeriğe sahiptir, amaç (*aim*) pür

arasında hakkaniyetli (*fairly*) bir biçimde dağıtılabileceğini ekler. İlkeler sosyal işbirliğinin hakkaniyetli terimleri olarak eşit ve özgür kişiler tarafından kabul edilecektir. Buna göre:

1. Her bir kişi, eşit temel haklar ve özgürlüklerin tamamen uygun bir şeması adına eşit bir iddiaya sahiptir. Bu şema aynı zamanda eşit politik özgürlükler, ve yalnızca bu özgürlükler, onların hakkaniyetli değerini garanti altına alacak olanlardır.
2. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler iki koşulu tatmin etmek içindir: a. Öncelikle imkanı hakkaniyetli eşitliğinin alt koşullarının tümüne açık olan görevlere ve pozisyonlara bağlanmak ve b. Toplumun en az avantajlı üyelerinin en büyük faydası içindirler.

Alexander Rawls'ın ilk ilkeyi eşit özgürlükler ilkesi olarak adlandırdığını ve bu ilkeyle korunan en önemli temel özgürlükler olarak, politik özgürlük, konuşma ve toplantı özgürlüğü, kişinin özgürlüğünü saydığını belirtir. İkinci ilke ise genellikle iki kısma ayrılmakta ve ilk kısım fırsat ilkesinin hakkaniyetli eşitliği, ikinci kısım ise farklılık ilkesi olarak adlandırılmaktadır. Ayrıca Alexander Rawls'ın ilkeler arasındaki katı sözcüksel (*lexical*) önceliği uyumlu hale getirdiğini ve buna göre 1'in 2'ye, 2a'nın ise 2b'ye önce olduğunu belirttiğini ekler. Bu öncelik bağlamında kişinin temel ilkeleri diğer iki adalet ilkesinin kazanımları için değiş tokuş etmesine izin verilmediğini de ekler. Bkz. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 33-34. Değerlendirmesine giremeyeceğimiz Rawls'ın teorisine yönelik ayrıntılı ve eleştirel bir değerlendirme için bkz. Hünler, S. Z. (1997), *İki Adalet Arasında*.

⁶³⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development*, s. 74-76. Ayrıca bkz. Nussbaum, M. C. (1992), "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", s. 221.

prosedürel politikalar ya da moral amaçları ya da özlemleri olmayan politikalar inşa etmek değildir. Ümit edilen şey zamanla bu moral ideallerin yaygın bir şekilde farklı dinsel ve seküler görüşler silsilesine sahip olan yurttaşlar tarafından kabul edilebilecek olmasıdır; çünkü yurttaşlar bu moral idealleri, tümüyle kendi özgürlük ve eşitliklerine saygı olarak görecektir.⁶³⁹

Nussbaum, kendi neo-Aristotelesçi önerisinin bu tinde olduğunu, yani kapsamlı değil, kısmi; salt politik amaçlarla ilgili seçilen bir moral konsepsiyona, iyi yaşam konsepsiyonuna dayandığını belirtir. Onun adına artık politik alanda üzerinde durulması gereken ve ortak bir uzlaşma tesis edebileceğimiz iyiler, Rawls'ın ilksel iyileri gibi, kapasiteler listesi olacaktır. Makbul (*decent*) sosyal asgarilerin belirlenmesi için temel sağlamayı isteyen, herkesin kendi iyi yaşam projesinden öğeler bulabileceği, belli bir metafizik görüşe mesafeli, kültürel farklılıklara duyarlı, her insanı kendinde değerli gören bu liste şöyledir.⁶⁴⁰

1- Yaşam (*Life*): Birinin yaşamı yaşanmaya değmeyecek kadar kısa olmamalı, prematüre bir şekilde ölmemeli, yaşamının sonuna kadar normal bir uzunlukta insanî bir yaşam sürebilmelidir.

2- Bedensel Sağlık (*Bodily Health*): İnsanlar, sağlıklı bir üreme dâhil, iyi bir sağlığa sahip olabilmeli, uygun bir şekilde beslenebilmeli ve barınabilmelidir.

3- Bedensel Bütünlük (*Bodily Integrity*): İnsanlar, cinsel saldırı ve yerel şiddet dâhil şiddetli saldırılar karşısında güvende olabilmeli, özgürce bir yerden bir yere hareket edebilmelidir.

4- Duygular, Tahayyül/İmgelem ve Düşünme (*Senses, Imagination, Thought*): İnsanlar, “hakiki anlamda insanî” olarak imgelemde bulunabilmeli, düşünebilmeli ve akıl yürütebilmelidir; bu uğurda edebiyat, temel matematik ve bilimsel eğitim de dâhil olmak üzere uygun bir eğitimle becerilerini ekip büyütebilmelidir. İmgelemine ve düşünmesini kendi seçimi olan; dinsel, edebi, müziksel vs. olaylarla ilişkilendirebilmelidir. Politik ve artistik konuşmalarla ilgili olarak ifade özgürlüğünün, dinsel uygulama özgürlüğünün garantisi altında zihnini kullanabilmelidir. Ayrıca haz verici deneyimlere sahip olurken fayda-sağlamayan acıdan kaçabilmelidir.

⁶³⁹ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 128-129.

⁶⁴⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development*, s. 76-77.

5- Duygular (Emotions): Bize ihtimam gösteren, bizi seven kişileri sevebilmeli, kendi dışımızdaki şeylere ve kişilere bağlılık gösterebilmeliyiz. Yas tutabilmeli, hasret, minnettarlık duyabilmeli, makul bir kızgınlığı deneyimleyebilmeliyiz. Korku ve endişe ile duygusal gelişimimiz çürümemelidir. Dolayısıyla bu uğurda destekleyici insanî kurumlar hayatidir.

6- Pratik akıl (Practical Reason): İnsanlar, kendi yaşam planlarıyla ilgili eleştirel refleksiyonlarda bulunabilmeli, iyi konsepsiyonuna form verebilmelidir.

7- Bağlanma/Duygusal Yakınlık (Affiliation):

A. İnsanlar, diğerleriyle birlikte yaşayabilmeli, diğerlerine ilgi gösterebilmeli, çeşitli sosyal ilişki formlarıyla meşgul olabilmelidir. Bu yüzden kurumlar bu kapasite ile ilgili olarak bağlanma formlarını beslemeli, toplanma ve politik konuşma özgürlüğünü korumalıdır.

B. İnsanlar, kendine-saygı ve küçük düşürülmemenin sosyal temellerine sahip olabilmeli; ırk, cinsiyet, cinsel yönelim, etnisite, kast, din ve milli köken olarak ayrımcılığa uğramamalıdır.

8- Diğer Türler (Other Species): İnsanlar hayvanlar, bitkiler ve doğa dünyasına ilgi göstererek yaşabilmelidir.

9- Oyun (Play): İnsanlar gülebilmeli, oynayabilmeli, eğlenceli etkinliklerin keyfini sürebilmelidir.

10- Kendi Çevremiz Üzerinde Denetim (Control over One's Environment)

A. Politik (Political): İnsanlar etkin bir şekilde birinin yaşamını yönlendiren politik seçimlere katılabilmeli; politik katılım hakkına, özgür seçim ve bir araya gelme hakkına sahip olabilmelidir.

B. Materyal (Material): İnsanlar hem toprak hem de taşınabilir mallar gibi mülklere sahip olabilmeli; diğerleriyle eşit temelde mülk hakkına, iş peşinde koşma hakkına, mesnetsiz soruşturma ve gasplardan muaf olma hakkına sahip olabilmelidir. Diğer insanlara yönelik anlamlı karşılıklı tanınma ilişkileri kurabilmeli, pratik aklını kullanabilmelidir.⁶⁴¹

⁶⁴¹ Nussbaum buraya kadar takip ettiğimiz makalesinde ilgili listeyi verse de söz konusu listeyi *Upheavals of Thought* ve *Women and Human Development*'ta daha derli toplu bir biçimde ele alır. Aslında Nussbaum son dönem hemen hemen her eserinde bu listeyi karşımıza çıkarır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 416-418. Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development*, s. 78-80.

Aslında bu kapasiteler listesi yine Nussbaum'un ayrımını yaptığı şu üç tür kapasite ile daha iyi anlaşılabilir: 1-Temel kapasiteler (*basic capabilities*), daha ileri kapasitelerin gelişmesi ve moral ilgiler için zemin, zorunlu temel sağlayan görme, işitme gibi bireylerin doğuştan (*innate*) gelen kapasiteleridir. Nussbaum'a göre "bu anlamda yeni doğan bir çocuk konuşma ve dil kapasitesine, sevgi ve minnettarlık, pratik akıl, çalışma kapasitesine sahiptir." 2- İçsel kapasiteler (*internal capabilities*) ise kişinin kendisiyle ilgili gerekli işlevleri gerçekleştirmesi hakkında olan, belli bir gönüllülüğün (*readiness*) olgunluğunu gerektiren gelişmiş durumlardır. Ve bu kapasiteler sadece etrafımızdaki çevrenin desteğiyle gelişir; bir anlamda insanların kullanımı için orada beklemektedirler. Örneğin kadın sünnetine (*genital mutilation*) maruz kalmayan biri, Nussbaum için, cinsel zevk adına içsel bir kapasiteye sahiptir. Yine yetişkin biri her yerde konuşma ve dinsel özgürlüğe dair *içsel kapasitelere* sahiptir. 3- İç içe geçmiş kapasiteler (*combined capabilities*) ise işlevin gerçekleşmesi noktasında içsel kapasitelerin uygun dışsal koşullarla iç içe geçmesidir. Dolayısıyla iç içe geçmiş kapasiteler uygun dışsal koşullarla iç içe geçen içsel kapasiteler olarak tanımlanabilir. Örneğin demokratik olmayan baskıcı rejimlerde yurttaşlar vicdanlarına (*consciences*) göre düşünme ve konuşmanın iç içe geçmiş kapasitelerine değil içsel kapasitelere sahip kabul edilir ve bu yüzden de Nussbaum söz konusu listesini iç içe geçmiş bir liste olarak görür.⁶⁴²

Listeye dair kapsamlı, eleştirel ve etkileyici bir değerlendirme için bkz. Crocer, D. A. (1995), "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2", s. 171-180. Burada ayrıntısına giremeyeceğimiz, Nussbaum'un kapasiteler yaklaşımına dair duygudaş bir okuma için bkz. Erkızan, H. N. B. (2013), *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*.

⁶⁴² Bkz. Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development*, s. 84-85. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 130-133. Burada meseleyi daha iyi anlayabilmek için Alexander'ın Aristoteles üzerinden Nussbaum ile ilgili şu değerlendirmesi önemlidir: Aristoteles politik yaşamı insan doğasından hareketle ele alır ve insanın doğasını gerçekleştirmesinin *poliste* mümkün olacağını belirtir. Ancak Aristoteles'in 'doğa'dan ne anladığı mühimdir. Çünkü Aristoteles doğayı ikili anlamda kullanır görünür: biri "salt doğa", şeylerin başlangıçtan itibaren "verildiği" kökenin kaynağı anlamındadır; diğeri ise büyüyen şeylerin kendisine doğru hareket ettiği uygun erek (*end*), *telos* anlamındadır. İşte Alexander doğanın bu ikili anlamının Aristoteles'in başvurduğu doğa (*nature/phusis*), alışkanlık (*habit/ethos*), akıl (*reason/logos*) şeklindeki üçlü ayrımın yakalanabileceğini düşünür. Ona göre bu ayrıma dikkat ederek ilerlersek ilk olarak Aristoteles doğayı, alışkanlık ve akıldan ayırır görünür ve bu ayrımın doğa, salt doğa ya da potansiyelite anlamındadır ve söz konusu doğa, akıl ve alışkanlıkla farklı yollarda gelişecektir. İkinci dikkat edilecek nokta ise doğanın, alışkanlık ve aklın bir arada uyumlu işleyişi için gerekli olmasıdır (*Pol. VII.13*). Son olarak ise bir öncekiyle ilgili olarak Aristoteles adına akıl, alışkanlığa dışsal olan, ondan ayrı bir entellektüel nitelikte değildir. Alışkanlığın ürünleri de kavramsal düşünceden bağımsız salt motivasyonel eğilimler değildirler. Aristoteles için *logos* pratik bilgeliktir (*phronēsis*); bilimsel akıl değil deneyim ve refleksiyonla kazanılan *algısal* kapasitedir. Bu gözlemler içerisinde Alexander'a göre Nussbaum salt doğayı, birincil doğayı pratik aklın sonucu olan ikincil doğadan ayırmaktadır. Ve Alexander'ın belirttiği gibi listesinde duygulara, imgeleme, düşünceye yer veren Nussbaum engelli

Nussbaum'a göre, Sophoklesçi ve Aristotelesçi trajik badireler listesiyle de yakından ilişkili olan bu kapasiteler listesindekilerin birinden yoksun olmak, bizler için trajik bir durum anlamına gelecektir. Çünkü bu kapasitelerin olmadığı bir durumda bizim kendi işlevlerimizi gerçekleştirmemiz, örneğin ailevi yükümlülükler nedeniyle politik etkinliklerden uzak durmamız bir şekilde vuku bulmayabilecektir.⁶⁴³ Özellikle kimilerimiz kimi yükümlülükler nedeniyle belli kapasiteler bakımından diğerlerine göre hiç de eşit değildir. Mesela kadınların erkeklerle durumunda bu açıktır. Kadınlar erkeklere göre beslenme, yaşam ömrü, eğitim, mala mülke sahibi olma, hareketlilik, dinsel özgürlük, politik yaşama etkin katılım, iş bulmaya dair fırsat eşitliği gibi kapasiteler bakımından eşit değildir. Vergiye tabi işlerden ziyade ev işleri ve çocuk bakımı gibi mesuliyetleri yüklendikleri noktada, tahayyül ve bilişsel yetilerini ekip geliştirme fırsatı, imkanı bulamamaktadırlar. Ayrıca şu da var ki, kadınlar her türlü cinsel istismara uğramakta, bir işe girmeye teşebbüs ettiklerinde, aileleri ve eşlerinin sindirmeleri dâhil her türlü engelle yüz yüze gelebilmektedirler.⁶⁴⁴

Tüm bu faktörler duygusal memnuniyete ağır darbe vurur: kadınlar korkudan muaf yaşamak ve aşkın/sevginin değere sahip türlerinden zevk almak için erkeklerden daha az fırsata sahiptir – sıklıkla meydana geldiği gibi, çocukken seçim yapmadan evlendikleri ve kötü evliliklerinden dolayı hiç bir yardım kaynağına sahip olmadıkları zaman. Tüm bu durumlarda eşit olmayan sosyal ve politik koşullar kadına *eşit olmayan insan kapasiteleri* verir. Biri tüm bu söylenenlerden, kadınların fazlasıyla sık bir şekilde kendi sahip oldukları haklar içerisinde amaçlar, hukuk ve kurumlardan hak kazandıkları saygıya sahip insanlar olarak ele alınmadıkları özeti yapabilir. Aksine, onlar diğerlerinin amaçları için sadece araçlar olarak ele alınır – doğuranlar, bakıcılar, cinsel fırsatlar, ailenin genel zenginliğinin failleri.⁶⁴⁵

Nussbaum haklı olarak bir kadının salt kadın olduğu için başına gelen ilgili durumların ciddiliğini görmemiz konusunda kurumların ve yasaların çok önemli bir rol oynayabileceğini, 'ciddilik' ve mesuliyet yargılarımızı iyi ve kötü şekillendirebileceğini düşünür. Yani kurumlar ve yasalar *eudamonistik* yargılarımızı olumlu ve olumsuz etkileyebilecektir. Nussbaum'un belirttiği gibi, birkaç kuşak önce *eudaimonistik*

olmadıkça her insanın bu kapasitelerle kuşatılmış olduğunu; bu anlamda söz konusu kapasitenin salt doğa olarak düşünülebileceğini belirtir. Nussbaum'un temel kapasitelerinin Aristoteles'in ilk doğasına karşılık gelmesi, insanın duygularını, imgelemine ve düşünce kapasitelerini, doğasını gerçekleştirme olanağı bulması ise ister istemez, yine doğamız gereği politik hayvan olmamız neticesinde, kendi savunmasızlıklarımız içerisinde bizde doğal bir eğilim olan politik komünitede gerçekleşecektir. Bkz. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 127-130.

⁶⁴³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 419-420.

⁶⁴⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (1993), *Women and Human Development*, s. 1

⁶⁴⁵ Nussbaum, M. C. (1993), *Women and Human Development*, s. 1.

yargılamaya bağılı olarak Down Sendrom’lu çocuklar basitçe “Mongol bir idiot” olarak görülmekteyken kurumların ve yasaların da çabası ile engelli bir çocuk (*a retarded child*) ya da “Down Sendromlu bir çocuk” olarak kabul edilmiş, en son olarak ise uygun bir adla belli bir tikel birey olarak görülmüştür. Artık bu çocuklar kendilerine uygun bir okulda eğitim alabilmektedir.⁶⁴⁶ Şimdi bu türde değişimler; engelliler, çocukların bakımı, yaşlılara vs. dair sayısız değişim, algımızı, yargımızı, düşünmemizi belirleyecek güce sahip kamusal ve yasal düzenlemeler ile gerçekleştirebilecektir.⁶⁴⁷

Ancak Nussbaum’un Aristoteles’ten öğrendiği ve benimsediği gibi, bizlerin *eudaimonistik* yargılaması, düşüncesi, *eudaimōn* ilgiler dairesi arzu ve akıl arasındaki sıkı ilişki içerisinde, çocukluktan başlayan bağımlılıklar içerisinde gelişir ve değişir. Örneğin ırksal tiksinti, fiziksel kirlenme gibi korkuların ve birçok politik kötücül eğilimlerin tohumları ailede atılıp büyür. Bizim yargılarımızı, düşüncelerimizi belirleyecek bu tür kötücül duygular karşısında, duyguların rolünü ele almadan, salt soyut, genel kurallar ve görevler ile hareket etmek ilgili sorunların üstesinden gelmede yetersiz kalacaktır. Soyut kuralların ve politik ilkelerin üzerimizdeki hükmü, gücü hep zayıf olacaktır. Amerika Birleşik Devletleri (A.B.D.) bunu farketmiş, ırkçılık gibi bir problemi salt soyut yasalar ile hareket eden kurumlarla çözmeye çalışmamış, duygulara da hitap eden kamusal kutlamalara, retoriğe, sanatlara başvurmuştur.

Kötücül eğilimlerin çocukluktan itibaren beslendiğine dikkat eden, duyguların eylemlerimiz ve kararlarımız üzerindeki gücünü gören Nussbaum adına yapılması gereken şey; politik ilkeleri, kurumları ve yasaları salt soyut, genel kurallar içerisinde ele almamak, duyguların rolüne de yoğunlaşmaktır.⁶⁴⁸ Ancak Nussbaum duyguların rolüne yoğunlaşırken, duyguları ekip büyütmenin eleştirel bir tını beslemesi, tartışma uzamını kapamaması gerektiğine inanır. Politik duyguların geliştirilmesi noktasında eleştiri ve tartışmayı güçlendirmek, tetikte/zinde (*vigilant*) bir eleştiri kültürü yaratmak, liberal değerlerin istikrarında çok önemlidir. Fakat eleştiri birkaç ayrı seviyede gelişir. Örneğin birisi açık bir biçimde ırkçı ilkeleri destekliyor ve toplumumuzun yasal ve kurumsal bağılıklarını değiştirmeyi istiyor olsa dahi yine de ne düşündüğünü açıkça söylemekte ve

⁶⁴⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 419-420.

⁶⁴⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 422-423.

⁶⁴⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 133-134.

gerekçelerini açıklamak da özgür olmalıdır. Öte yandan Nussbaum, Almanya gibi kendi milletler ailesinden bazı milletlerin tarihi göz önüne alındığında böylesi bir özgür konuşma ilkesine kimi legal sınırlamalar getirmenin, örneğin anti-Semitik konuşmaları ve organizasyonları illegal bulmanın, kazanımları bakımından doğru olabileceğini de ekler.⁶⁴⁹

Nihai olarak; Nussbaum’a göre duygular, istikrarlı liberal değerlerin sürdürülmesi için hayati olan eleştirelliği ve tartışmayı kapamaksızın iki düzeyde iş görmelidir. Biri, makul bir biçimde adil olan yasaların ve kurumların sürdürülmesi; diğeri ise söz konusu yasaları ve kurumları geliştirmeye dair motivasyon. Şayet bu süreç politik kurumlar, liderler, medya gibi araçlar yoluyla da başarılı olursa, kurumlar duygularla ilgili kavrayışı cisimleştirebilecek; örneğin vergi ve refah politikaları daha istikrarlı bir tarzda sempatiyi gerçekleştirebilecektir. İnsanlar ekonomik badirelerden dolayı acı çektiği zaman onların acısını hissetmemizi sağlayacaktır.⁶⁵⁰ Mill’in, kızgınlığın ve hıncın arkasında yasaların yattığını dile getirmesi tam da bu durumla ilgilidir; kurumlar ile duygular arasındaki güçlü ilişkiyi bize bildirmektedir.⁶⁵¹ Zaten tarih de bize her politik idealin kendine özgü ayırt edici duygular tarafından desteklendiğini gösterir. Her politik ideal kendi ayırt edici ilgileriyle beslenmekte; örneğin monarşiler çocukça bağımlılık duygularını beslemekte, yarı-ilahi baba olan krala bağımlılık yüreklendirilmektedir. Alman Nazilerinin faşizmi ve

⁶⁴⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 125.

⁶⁵⁰ Nussbaum bu amaçla kamusal görevlilerin politik sfer içerisinde politik normları istikrarlı kılmak, bu yolda zihnin genel bir alışkanlık kazanması için iknayı kullanabileceğini belirtir. Örneğin ona göre M. L. King’in doğum gününün resmi tatil ilan edilmesi ve ülke nezdinde tüm liderlerin kutlamaya katılması bu tarz bir iknayı kullanmaktır, yani söz konusu normların arkasında yatan, ırkçılığı tekzip eden genel bir duygusal tutumu yüreklendirir. Fakat süreç içerisinde hükümet görevlilerinin, politik normların belli bir dinsel ya da seküler yaşam görüşünü önermekten kaçınması gerekir. Dolayısıyla onun için ırk farklılığı ve kast ayrımcılığını ortadan kaldırmak için ilkesel olarak yapılması gereken şey, herhangi bir dinsel taslaktan bağımsız argümanlar dile getirmektir. Bununla birlikte Nussbaum, Gandhi’de görebileğimiz şekilde, büyük adaletsizlik durumlarında değişim için gerekli enerjiyi harekete geçirme konusunda dinsel imajların kullanılabilmiş olmasını anlar. Gerçekten de Gandhi kardeşlik ve insan haysiyetine dair Hint asketik geleneğini kullanmış, fakat hemen sonrasında Bengal’de ölüme hızla giderken, ilk yiyeceğini bir Müslüman olan Maulana Azad’ın elinden almıştır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 132-133. Ayrıca Nussbaum’a göre Gandhi hasetle savaşmak adına elit tabakayı basit bir yaşam tarzını seçme ve çalışanlar ve köylülerle işbirliği yapma adına ikna etmek ister. Bunu gerçekleştirmek içinse kendi moral otoritesini kullanarak kişisel görünümünü daha büyük bir basitlik yönünde dönüştürür; pozisyonuna dair fedakarlığına imrenen takipçilerini yönlendirir ve bunun bir fedakarlık değil erdem olduğunu göstermeye çalışır. Gandhi giyim ve davranış tarzındaki basitlikle, kullandığı doğrudan konuşma ve stille ayakları yere basan bir insanlığı simgeler. Nussbaum açısından Luther de aynı mezhepçi riskleri Yahudi-Hristiyan geleneğini kullanarak ele almıştır. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 351-356.

⁶⁵¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 135-136.

bugün Hindistan'daki Hindu Halklarının yarı-faşist sosyal organizasyonları ise dayanışmacı gururu, kahramanlığın ilahlaştırılmasını, ikincil ya da tahrip edici resmedilen nefret gruplarına dair korkuyu beslemektedir.⁶⁵² Diğer bölümde göreceğimiz üzere, Nussbaum için vatanseverlik de liberal kurumların ve yasaların duygusal yönünü beslemede ve böylece onların daha sağlıklı ve etkili bir şekilde varlığını sürdürmede önemli bir rol oynayacaktır.

IV.2.3. Politik Duyguların Tesisinde Vatanseverlik (*Patriotism*)

Nussbaum Mozart, Mill, Tagore gibi isimlerin yolunda adalete esin verecek milletlerin, politik kurumlarının ve ilkelerinin duygusal olarak beslenmesi gerektiğini düşünür. Salt soyut politik ilkeler ve kurumlar ve insanlık tarzında soyut ideler ile her toplumda mevcut olan konfor paketini; yani haset, utanç, tiksinti gibi narsistik duyguları darlaştırmamamız, sevgiyi ve merhameti büyütmemiz mümkün değildir.⁶⁵³ Sevgiyi ve merhameti büyütmede, imgelere seslenen anlatılar, daha somut olan, yüreğimizde yer bulacak nesnelere dair duygular daha güçlü bir etkiye sahiptir. Örneğin biri Afrikalı-Amerikalıları mide bulandırıcı, hiperseksüel hayvanlar, pisliğin ve çürümenin kaynağı olarak insanlık dışı görüyorsa, atmamız gereken adım Afrikalı-Amerikalı erkeklerin yaşamlarını ve amaçlarını söz konusu kişilerin yaşamlarına ve amaçlarına yakın resmetmek ve bu tür anlatılara başvurmaktır, yani salt Afrikalı-Amerikalılar da bizler gibi insandır argümanı ile bir şeyleri değiştirmek pek mümkün olmayacaktır.

Nussbaum'a göre ilgili anlayışa sahip kişilerin böyle bir değişimi deneyimlemeleri, lekemele/damgalamalardan uzak durmamız, ancak sevgiyi ve imgelemi besleyecek vatanseverlik duygusu üzerinden olabilir. Vatanseverlik ile ilgili anlatılar, örneğin milli mücadele ve milli bağlılıklarla ilgili insanî anlatılar bu yapıcı rolü, bir grubun diğer gruptan tiksinti duymasını engelleyebilir. Nussbaum'un zikrettiği Fransız filozof E. Renan'ın da vurguladığı üzere basitçe fiziksel bir mevki (*location*) olmayan, bundan ziyade bir idea, "tinsel ilke" (*spiritual princible*) olan millet, geçmişin ıstıraplı ve badireli hikayeleri üzerinden ortak bir amaç etrafında geleceğimize yön verebilir, geçmişin

⁶⁵² Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 115-116.

⁶⁵³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 115.

ıstırabı, gorkemi insanlara gelecekte dövüşecekleri şeyler hakkında bilgi verebilir. Örneğin geçmişin yasları (*griefs*) insanların ortak çabaya değer atfetmesini ve bu değerle şunu düşünmesini sağlayabilir: “*Evet bu büyük idealler için ben de ıstırap çekmeye istekli olurdum.*”. Özellikle bu düşünce ve duygularda “biz” in resmedilmesi, geçmişte birlikte acı çektiğimiz, gelecekte adalet yolunda birlikte mücadele edeceğimiz kapsayıcılıkta olacaktır. Dolayısıyla belli bir milletteki kişilerin besleyeceği vatanseverlik duygusu bir grubu dışlamamalı ve onu lekelememeli, bu kişilerden tiksinti duyacağımız bir yolda beslenmemelidir.⁶⁵⁴

Nussbaum bu iddiasını adım adım açmak, bir milletteki vatanseverliğin nasıl olması gerektiğini göstermek ister. Bu doğrultuda ilk dikkatimizi çektiği husus, vatanseverliğin kimi tehlikelere bakan janus yüzlü bir doğaya (*The Janus-Faced Nature of Patriotism*) sahip olmasıdır. Yani vatanseverlik *selfi* ötekine karşı ödevlere (*duties*), ortak iyi için ihtiyacını (*need*) feda etmeye çağırın, dışa (*outward*) bakan bir yüz yanında, “iyi” (*good*) ya da “hakiki” (*truth*) Amerikalıları dışarıdakilerden (*outsiders*) ve yıkıcılardan (*subversives*) ayıran ve onlara karşı dışlayıcı bir biçimde içe (*inward*) bakan bir yüze de sahiptir. Birçok makul insan da vatanseverliği salt içe bakan yüzü ile ele alarak, vatansever duyarlılığa (*patriotic sentiment*) şüpheli yaklaşarak bu duyarlılığı eğitimden dışlamayı desteklemiştir. Örneğin, göreceğimiz gibi, Habermas bir milletin geleceğini salt rasyonel ilkeler temelinde tartışmayı istemiştir. Oysa Nussbaum’a göre G. Mazzini’nin haklı olarak belirttiği üzere makul (*descent*) toplumlar yaratma konusunda milli duyarlılık (*national sentiment*), dar olan sempatiyi genişletebilir, millet sevgisi içerisinde insanlar genel politik ilkeleri çok daha motivasyonel bir etkililikle sahiplenebilir. Yani millet sevgisi, vatanseverlik gibi güçlü duygular iyi politik ilkelerle uzlaşmaz değildirler aksine değerli politik amaçlar ve nihai genel ilkeleri benimsememize katkıda bulunacak soyut ilkeler setine uzanmamızı sağlarlar.⁶⁵⁵

Pekala vatanseverliğin *selfin* ötekine yönelik ilgilerini daraltan, dışarıdakini düşman gören yüzünün tehlikeleri nelerdir? Nussbaum hesaplaşmaktan kaçınmadığı bu tehlikeleri çekici bir metaforla, mitolojideki Skylla canavarı⁶⁵⁶ metaforu ile ele alır. Ona

⁶⁵⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 209-211.

⁶⁵⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 206-207.

⁶⁵⁶ A. Erhat *Mitoloji Sözlüğü*’nde Skylla’nın aşağıda ayrıntılarıyla ele alınacak olan Kharybdis ile birlikte *Odyseia*’da sözü geçen deniz canavarlarının en korkuncu olduğunu belirtir. Buna göre kimden, nasıl

göre vatanseverliğin tehlikeleri bu canavarın aynı gövdeden çıkan farklı başları gibi heterojen/ayrışık (*heterogeneous*) olduğundan kullanılan metafor uygun bir metafordur. Artık bu metaforla söylersek, vatanseverlik “yanlış, dışlayıcı/ayrımcı değerler (“*exclusionary*”), ritüel uygulamalar yükü ile azınlık vicdanları üzerinde ağır külfete neden olan, eleştirel tını söndürme (*eclipse*) tehlikesi olan, dayanışma (*solidarity*) ve beraberliğe (*homogeneity*)⁶⁵⁷ aşırı vurguda bulunan, çarpık (*awry*) ilerleyen güçlü bir duygu ile beslenen tehlikeli başlara sahiptir. İlgili alt bölümün başlığı da, “Skylia: Dışlayıcı Değerler, Zorlanan Vicdan, Eleştirel Olmayan Homojenlik” (“*Scylla: Exclusionary Values, Coerced Conscience, Uncritical Homogeneity*”) bu tehlikelere işaret eder. Bu tehlikeli başlarla da vatan sevgisi (*patriotic love*) budalaca ve adil olmayan savaflara, ırksal ve etnik nefrete, dinsel dışlamaya, kadınların ikincilliğine (*subordinate*) katkıda bulunan çarpıtılmış maskülen normlara, diğer milletlere nefrete, yabancı düşmanlığına (*ksenophobia*) sebep olabilmektedir. Kimileri biraz da kötü sonuçları nedeniyle “*millet* idesinin (*the idea of nation*) evrensel insanlık sevgisinin yerini alamayacağına, primitif bir tasarı olduğuna inanır.”⁶⁵⁸

Şimdi Nussbaum vatanseverliğin bu tehlikeleri karşısında, vatanseverliği primitif olarak nitelendirenlerin şuna dikkat etmesi gerektiğine inanır: Vatanseverlik uygun bir kurumsal çerçeve içerisinde, global adalet arayışına adanmış bir dünyada değerli bir rol oynayabilir.⁶⁵⁹ Vatanseverliğin bu değerli rolü G. Washington, A. Lincoln, M. L. King Jr., Gandhi ve J. Nehru gibi liderlerde karşılığını bulmuş, söz konusu liderler global bir adalet yolunda vatan sevgisini başarılı bir biçimde ele almıştır. Yine milletlerarasıcı (*internationalist*) olan Comte, Mill, Tagore gibi isimler de millet tasarısına, sempatinin

doğduğu pek belli olmayan bu canavarın aslında ne olduğu, dev bir ahtapot mu, bir deniz canavarı mı olduğu pek belli değildir. Ayrıca *Odyseia*’da Odysseus’un bu canavarı kendisinin anlattığını ekleyen A. Erhat’a göre, Skylia ile ilgili sahip olduğumuz en canlı imge şudur:

“Skylia oturur mağarada, ulur acı acı,/sesi benzer yeni doğmuş bir eniğin sesine, /ama kendisi öyle/korkunç bir canavardır ki, /istemez kimse onu görmek, istemez bir/tanrı bile./On iki ayağı var,/biçimsiz ve güdük on ikisi /de, /upuzun boyunları var, tam altı tane,/her boyunun üstünde korkunç bir kafa var, /her kafada üç sıra diş, üst üste, sınıksız, /kapkara ağızlar durmadan ölüm saçar. /Mağaranın kovuğunda bele kadar /gömülüdür o, uzatır başlarını korkunç uçurumdan dışarı, /gezdiren bakışlarını kayalarda, olduğu /yerden avlar yunus balıklarını, köpek balıklarını, /ve indirir gövdeye sürülerle deniz/canavarını.” (*Od.* XII, 85 vd.) Bkz. Erhat, A. (1996), *Mitoloji Sözlüğü*, “Skylia” maddesi.

⁶⁵⁷ Belki de bu ikili kelimeyi dilimize “birlik ve beraberlik” diye çevirebilirdik.

⁶⁵⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 207, 211-212.

⁶⁵⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 212-213.

genişlemesine dair işlevi nedeniyle değerli bir yer vermişlerdir.⁶⁶⁰ Vatanseverliğin global adalet arayışı içerisinde motive edici gücü, Nazizm ile savaşta da kendini göstermiştir. Örneğin W. Churchill vatansever duygulara referansla kendi insanlarını Hitlere karşı savaşmak için motive etmiştir. Dolayısıyla Nussbaum duyguların beslediği salt kötü deneyimlere, Nazizme, dinsel zulümlere, adaletsiz ve bilge olmayan savaşlara dikkat eden bir itirazcıya şu soruları sormakta duraksamayacaktır:

...İtiraz eden Britanya ya da Birleşik devletlerde olsun ya da olmasın, biri kendi milletinin hayatta kalma idesine dair güçlü duygulara sahip olmaksızın Hitler'i mağlup edilebileceğine inanır mı? Winston Churchill'in "kan, ter ve gözyaşı" (*blood, sweat and tears*) ve bu tür diğer duygulara başvurusu, bu zorlu zamanlarda Britanya'nın azmini desteklemekle ilgisiz miydi?"⁶⁶¹

Nussbaum'a göre tarih de zaten vatanseverlik gibi güçlü duygusal motivasyonlar olmaksızın iyi amaçların peşinde olunabileceği inancını dile getirenleri desteklememektedir.

Aslında tüm bu olgular ve deneyimler vatanseverliğin salt tehlikeli yüzünü görüp duygular alanını boş bırakmamamız gerektiğini, duygular ile iyi moral ilkeler arasındaki diyalogu kurmamız gerektiğini gösterir. Çünkü Nussbaum adına aç gözlülüğe (*greed*) ve kendi çıkarlarımıza (*self-interest*) batmış bir yaşamda ortak iyi ve genel refah (*welfare*), insanlık gibi pür saf nesneler ile ilgili bir duyguyla gerçekleştiremeyecektir. Somutluğu (*concreteness*), yeterli mevkisi, yeterli bizi olan, yüreğimizde yer alacak kadar büyük nesnesi olan millet fikri (*the idea of the nation*) ile ilgili duygu daha etkili bir duygudur. Bu altruistik duygu yardımıyla, kurucuları, kahramanları, fiziksel özellikleri olan, ıstırap ve ümit dolu mücadele anlatıları ile merhameti ve sevgiyi büyütmek, real toplumlarda çok yaygın olan tiksintinin (*disgust*) yol açtığı ayrımları yenmek daha olasıdır.⁶⁶² Çünkü insanlık gibi soyut değil bu denli somut olan şeylere dair bir duygu yüreğimize işleyecek, bizi daha etkili bir yolda motive edecektir.

Nussbaum'a göre vatanseverlik gibi yüreğimize işleyecek altruistik bir duygunun dışlayıcı, içe bakan Skyllavari başlara sahip tehlikelerinden kaçabilmemiz için yapılması gereken şey, duygular alanını boş bırakmaktan ziyade bu alanı, iyi politik amaçlar ile

⁶⁶⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 207-208

⁶⁶¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 213.

⁶⁶² Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 209-210.

birleştireceğimiz bir şekilde eleştirel bir denetlemeye tabi tutmaktır. Özellikle vatanseverliğin kötü kullanımları konusunda son derece uyanık olmak, tarihi eleştirel bir tarzda öğretmek, milletin tarihine ve kimliğine (*identity*) dair anlatılarının tek bir etnik, ırksal, dinsel gruba katkıyı vurgulamaması, yeni göçmenler dâhil tüm yurttaşları kucaklayabilmesi (Nussbaum’a göre Amerika’nın ve Hindistan’ın yapıp da Avrupa’nın yapmadığı) gerekir.⁶⁶³ Nussbaum’a göre – bu bölümün başlığında “Vatanseverliği Öğretmek: Sevgi ve Eleştirel Özgürlük” (“Teaching Patriotism: Love and Critical Freedom”) işaret ettiği üzere – vatanseverliği öğretmek eleştirel kültür ile bağdaşabilir, homojenleşmeyi, tektipleştirmeyi engelleyen bir özgürlüğü kucaklayabilir. Örneğin bir millet derin tarihsel kökleri nedeniyle birçok devlette gördüğümüz Bağlılık Yemini (*Pledge of Alliance*), bayrak selamı (*flag salute*) gibi ritüelleri gerçekleştirirken bu ritüelleri gerçekleştirmek istemeyenlere, bu ritüeller konusunda kendilerini vicdanen rahatsız hissedenlere izin verecek bir tecrübeyi kazanabilir.

Nussbaum, vatanseverliğin özgürlüğü ne denli güçlü sahiplenebileceği konusunda yaşadığı bir tecrübeyi, Yehova Şahitleri (*Jehovah’s Witnesses*) vakasını hatırlatır. A.B.D’deki Yehova Şahitleri gibi dinsel gruplar yemin törenini bir tür tapınma (*idolatry*) olarak gördükleri için yemin törene itiraz etmişler ve bu da dava konusu olmuştur. Söz konusu bu davalar neticesinde ise A.B.D. şunu öğrenmiştir: Zorlamaya dayanan, zorunlu bir kanaat (*opinion*) birliği etkili bir birlik olmaktan ziyade mezar taşlarından oluşan bir birlik olacaktır. Birliğin canlı olması için muhaliflere saygı göstermek gerekir. Dolayısıyla vatansever biri, birliğin canlı olması bakımından muhalif olma özgürlüğünü vurgulayacak ve bundan gurur duyacak, ortodoks ve zorlayıcı baskıyı redderek, konuşma ve vicdan (*conscience*) özgürlüğünün değerini selamlayacaktır. Evet, Nussbaum’a göre, A.B.D. yaşadığı bu zorlu deneyim sonucu, vatanseverliğin muhalif olma ile hiç de bağdaşmaz olmadığını göstermiştir.

Ancak Nussbaum’un yine Aristotelesçi bir tutumla tespit ettiği ve onayladığı üzere eleştirel, özgürlükçü, kapsayıcı bir vatanseverlik yolunda çocukların (her ne kadar sürü canlıları olsalar da) eleştirel kapasitelerinin erken yaşlarda beslenmesi, ekilip büyütülmesi gerekir. Çocuklar koyun gibi itaat etmekten değil özgür ve eleştirel muhalefetten keyif

⁶⁶³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 211-214.

almalıdır. Örneğin bu uğurda çocuklar karşıt görüşleri dile getirdikleri zaman yüreklendirilmelidir de. Nussbaum bu yüreklendirilmenin Sybil Ludington ve onun büyüleyici popüler çocuk kitapları serisi tarzında yayınlarla da gerçekleştirebileceğini belirtir. Çünkü bu tür yayınlar çocukları gelenekle bağlarını kırarak özgürlük arayışına itmede, onlara sevgi idesini kazandırmada önemli bir işlev üstlenir.

Elbette Nussbaum'un belirttiği ve farkında olduğu üzere azınlıklar üzerindeki mahalle baskısı (*peer pressure*) okullarda endişelenmemizi gerektirecek birçok tarzda vuku bulabilir. Azınlıkları savunmak Asch ve Milgram'da gördüğümüz otoriteye uyum gösterme eğilimimiz içerisinde o denli kolay değildir. Nussbaum'a göre bu sorun aslında demokrasi varolmaya başladığından beri demokrasinin peşini bırakmayan, onu rahatsız eden bir sorundur, yani bu sorun salt vatanseverliğe değil demokrasiye özgüdür biraz da. Bu genel sorun içerisinde yapılacak şeylerden biri, öğretmenlerin ve diğer okul görevlilerinin dinsel, politik, ırksal, cinsel azınlıkları savunma konusunda son derece uyanık ve cesur olmalarıdır. Mahalle baskısı tehlikesi karşısında yılmadan eleştirel düşünceyi, konuşma ve vicdan özgürlüğünü övmeli ve eleştirel yetilerimizi beslemeye, geliştirmeye devam etmeliyiz.⁶⁶⁴

Açıkçası Nussbaum duyguları eleştirel bir yolda geliştirmenin gerekli olduğunu düşündüğü için, Habermas gibi ilkesel olarak daha bağımlı (*more principal-dependent*), daha serinkanlı, dolayısıyla daha güvenilir görünen duyarlılıklardan (*sentiments*) yana vatan sevgisi tarzında güçlü bir duygudan feragat etmez, en temelde şuna inanır; duygular iyi moral ve politik ilkelerle diyalog kurabileceğimiz şekilde beslenmelidir. Şayet bunu yaparsak diğerini lekelemeyeceğimiz, ötekine karşı tiksinti duymayacağımız, bunların yerine ona merhamet besleyeceğimiz bir ilgiye sahip olabilir, ötekinin sorununa dair güçlü bir motivasyon besleyebiliriz. Habermas gibi liberal⁶⁶⁵ bir filozof ise duygular alanını başıboş bırakacak daha güvenilir, daha serinkanlı, daha ilkesel bağımlılığa dayalı duyarlılıklara dikkat etmiştir. Somut olmayan, aşırı soyut olan bir ilkesel-bağımlılık ile Habermas, güçlü besleyici duyguları ekip büyötmeye dair başarılı bir taslak ortaya koyamamış, ötekine ilgi göstereceğimiz duyguları beslemeyi düşünmemiş, aslında bizi

⁶⁶⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 217-218.

⁶⁶⁵ Nussbaum Rawls'ın yolunun kendi önerisiyle bütünüyle örtüştüğüne inansa da birinin yine de Rawls'ı Habermas ile benzer yolda ilerliyor olarak okuyabileceğini de ekler. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 219.

“gevşek bir motivasyon” (“*watery motivation*”) ile başbaşa bırakmıştır. Oysa Nussbaum için bu güzergahta bizi bekleyen, Kharybdis canavarı⁶⁶⁶ metaforu ile işaret ettiği bir tehlike de vardır. Yani Syklla tehlikesinden kaçarken içine sürüklenilecek diğer bir tehlike karşımızdadır.⁶⁶⁷ Çünkü duyguları iyi moral ve politik ilkelerle birleştiremeyeceğimiz bu güzergah, ötekine dair ilgimizi gevşek bir motivasyonla ele alır, bizi soyut politik ilkeler içerisinde duygular ile beslenen lekelemeler ve tiksintiler girdabı içerisinde başıboş, ilgisiz bırakır.

Şimdi Nussbaum’un etkileyici bir metafor ile Habermas’ın açıklamasını Kharybdisçi bulurken, onu temelde gevşek motivasyon ile karakterize etmesi en büyük hocası durumunda olan Aristoteles’e yaptığı referans nedeniyledir. Nussbaum’un belirttiğine göre Aristoteles bu ifadeyi Platon’un ideal şehrini eleştirmek için kullanmıştır. Çünkü Platon diğer tüm yurttaşlara eşit ihtimam/özen (*care*) göstermemiz için aile bağlarını ideal şehirden uzaklaştırmış, birinin bir şeyi tümüyle kendinin kılmasına, sahip olduğu şeyi eşsiz görmesine izin vermemiştir (*Pol.* 1262b22-23). Gelgelelim Aristoteles için böyle bir şehir, gerçek bir şehre benzemekten çok herhangi bir görevin mesuliyetini almak istemeyen hizmetçilerden oluşan bir eve benzeyecektir. Kişiler sahip oldukları çocukları eşsiz bir şey olarak görmedikleri müddetçe, gerçek

⁶⁶⁶ A. Erhat, efsanelere göre, Kharybdis ve Skylla adında bu iki canavarın Sicilya’yı İtalya’dan ayıran Messina Boğazında bulunduğunu ve bu iki canavarın ünlerinin atasözlerine ve deyimlere geçecek kadar yaygın olduğunu söyler. Hatta Batı dillerinde bile “Kharybdis’ten Skylla’ya düşmek” diye bir söz vardır ve anlamı şudur: “yağmurdan kaçarken doluya tutulmak”. Belirttiğine göre bu canavarlar Odysseus’un serüvenlerinde de çok önemli bir rol oynar. Örneğin Odysseus’un atlatması gereken en büyük bela Skylla ve Kharybdis kayalarının arasından geçmekmiş. Söz konusu destanda bu mesele şöyle anlatılır:

“Göreceksin, Odysseus, daha alçak/öbür kaya (yani Kharybdis),/çok yakınlar birbirine bu kayalar,/vurursun birinden öbürüne bir okla,/bir incir ağacı var üstünde, yaprak dolu,/kocaman, tanrısız Kharybdis sömürür, yutar kara/suları ağacın altından. /Üç kez kuser günde ve çeker içine sömürür/üç kez, /suları yuttuğu sıra varayım deme oraya /sakın, /yeri sarsan tanrı bile seni yıkımdan kurtaramaz./Sen Skylla kayasına yaklaşmaya bak, en iyisi bu,/gemiye çabucak geçir kayanın önünden,/tutsanız yalnız altı arkadaşın yasını, ne olur sanki,/yok olup gideceğinize şuracıta topunuz birden.-” (*Od.* XII, 101-110). Bkz. Erhat, A. (1996), *Mitoloji Sözlüğü*, “Kharybdis” maddesi.

Şimdi Skylla ve Kharybdis arasında kalan Odysseus her ne tarafa giderse gitsin sonunun ölüm olacağını bilir ama fark, Skylla tarafına gitmenin daha az zarara yol açacak olmasıdır. Yine de hem Kharybides’ten kaçıp kurtulamayacağını hem de Skylla ile savaşp savaşamayacağını sorduğunda aldığı cevap bunun imkansız olduğu yönündedir: “... Aklın fikrin savaşta dövüşte, bahtsız adam,/ ölümsüz tanrılara da mı boyun eğmezsin sen?/Ölümsüz bir beladır Skylla, ölümlü değil, yok edilemez korkunç bir canavardır o,/karşı gelemezsin ona, savunamazsın kendini,/sana tek bir yol var: kaçmak ondan.” (*Od.* XII, 1116-120). Bkz. Erhat, A. (1996), *Mitoloji Sözlüğü*, “Kharybdis” maddesi.

⁶⁶⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 218-219.

bağlılıkları karakterize eden ihtimam/özen (*care*) görünür olmayacak, böylece kişiler çevrelerindekiyle karşı gevşek bir ilgiye sahip olacaklardır (*Pol.* 1262b15).

Kısaca insanlara bir şeyi sevdirmek için onların o şeyi “kendilerinin” ve öncelikli olarak da “sahip oldukları eşsiz şey” olarak görmeleri sağlanmalıdır. Bu nokta, elbetteki, baştan sona önem verdiğimiz noktadır: temel duygular “eudamonistik”tir, bu tür herhangi bir konsepsiyonda içerilen, kişinin serpilip gelişen ve ilgi dairesi konsepsiyonuna bağlanan duygulardır. İnsanlara ihtimam göstermek için onlara potansiyel ilgi nesnesini, “onların” ve “onlara” olacak şekilde (as in some way “theirs”, “them”) göstermek zorundasın.⁶⁶⁸

Nussbaum’un Habermas’ı tartışırken Aristoteles’in gevşek motivasyon kritiğine dikkat etmesi, Aristoteles’in nitelendirmesiyle hareket etmesi, Habermas’ın da Platon gibi Aristoteles’in kritiği karşısında savunmasız kalmasına neden olur. Çünkü Habermas “kurumsal vatanseverlik” (“*constitutional patriotism*”) savunması yaparken, iyi politik ilkelerin bir tür duygusal desteğe ihtiyacı olduğunu görse de ve buna dair sorunlara işaret etse de duyguların neye benzediği, nasıl işlediği konusunda bir resim ortaya koyamamıştır. Duygusal alanda, kimsenin iş göremeyeceği kadar ahlakçı (*moralised*), ahkâmcı ve soyut bir vizyonla hareket etmiştir. Nussbaum’a göre Habermas’ın duygular konusundaki bu suskunluğu, politik alanda güçlü duygulara başvurmaması belki de Almanya’nın geçmişinden kaynaklanmaktadır. Nazizm deneyiminden sonra vatan sevgisi gibi bir duyguya yönelmek pek de kolay değildir. Ancak Nussbaum’un vurguladığı üzere,

Almanya’nın tarihi, yine de, liberal değerleri savunan insanların duygusal ekip büyütme meydanını faşistlere bırakmaması gerektiğini, aksi takdirde liberallerin kuşku götürmez bir şekilde uzun bir vadede çok daha fazla şeyi bırakmak zorunda kalacaklarını gösterir.⁶⁶⁹

Nussbaum’un Habermas’a dair kritiğinin bir diğer temel noktası ise, onun aşırı soyutluğunun olası kaynağı olarak gördüğü “tarafsızlık”a (“*impartiality*”) olan güçlü bağlılıdır. Nussbaum’un belirttiğine göre, Habermas bu bağlılığın duygusal terimler içerisinde nasıl vuku bulacağı hakkında bize pek bir şey söylememiştir. Bu nedenle kendisi Habermas’ın tarafsızlığa bağlılığının sonuçlarını yine tarafsızlığa büyük değer yükleyen, Batı kanonunun en çok okunan kitaplarından *Kendime Düşünceler*’in (*Ta eis heauton/Meditations*) yazarı, kral ve Stoacı bir filozof olan Marcus Aurelius üzerinden

⁶⁶⁸ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 219.

⁶⁶⁹ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 222.

görebileceğimizi düşünür.⁶⁷⁰ Çünkü M. Aurelius'un özel hocasından öğrendiği ve önemseydiği ilk şey, “ırk olarak Greens ya da Blues’ların ya da Circus’daki hafif silahlı ya da ağır silahlı gladyatörlerin fanı/taraftarı olmamak”tır (I.5). Bu inanç ile M. Aurelius’un imgelemi ona yoğun tarafigirliği ve yerelciliği (*localism*) öğretmek zorunda kalmamış ve her daim bunlar için onu motive edecek kaynakları uzaklaştırmıştır. Bu uğurda, yani tarafigirliği öğrenmemek için, dünyadaki tüm şeylere, tüm insanlara yönelik ilgiyi kökünden sökecek bir program peşinde olmuştur. Örneğin kendisi bizi yerele yöneltecek yoğun ihtimam ve bağlılıklardan olan belli bir aileye, belli bir şehre, sevdiği ve arzuladığı belli şeylere dair bağlılıkları söküp atmak istemiştir. Yani M. Aurelius sadece bir futbol fanı/taraftarı değil bir aşık da olmamayı istemektedir.⁶⁷¹ Nussbaum, M. Aurelius’un bu pozisyonunu şu sıradışı pasajında görebileceğimize inanır:

İş, süslü yemekler ve böylesi diğer yiyeceklerle geldiğinde bunları birine “Bu bir balığın cesedidir, bu diğer şey bir kuşun ya da domuzun cesedidir” şeklinde sunmak ne denli önemlidir. Benzer biçimde, “Bu Falernia şarabı yalnızca üzüm suyudur,” ve “Bu eflatun çüppe bir koyunun bir takım deniz kabuklusunun kanında nemlendirilmiş yünüdür.” demek de. Cinsel ilişkiye gelindiğinde, şunu söylemek zorundayız, “bu kendilerine yapışkan bir sıvının spazmodik boşalmasının (*ejaculation*) eşlik ettiği hücre zarlarının (*membranes*) hep birlikte sürtünmesidir.” Şeyin kendisine ulaşan ve doğrudan onun içine doğru nüfuz eden bu temsiller ne denli önemlidir, dolayısıyla biri onun gerçekte ne olduğunu görebilir (VI.13).⁶⁷²

Nussbaum’a göre tarafigirliği unutan M. Aurelius, ilgili pasajda seksi; yalnızca hücre zarlarının (*membranes*) sürtünmesi olarak görmekte, belli bir tikele herhangi bir özel değer ya da zevk (*delight*) atfetmemektedir.

Nussbaum, Aristoteles’in kritik ettiği Platonik projeye benzettiği M. Aurelius’un bu projesinin onu yalnız, içi boş, acayip bir dünyaya sürükleyeceğini, ölüye yakın bir yaşam sürmesine yol açacağını düşünür. Çünkü M. Aurelius için moral dürüstlük, moral dünyanın hakikatine ve adaletine bağlı kalma yalnızca böyle koşullar içerisinde, dünyaya erotik yatırım yapmadığında, belli bir takıma, aileye, belli bir yaşama bağlanmamayı

⁶⁷⁰ Nussbaum’un tarafsızlık ve duygu ilişkisine dair daha ayrıntılı değerlendirmeleri için bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 386-392.

⁶⁷¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 222-223.

⁶⁷² Akt. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 223. Pasajın İngilizcesi: How important it is to represent to oneself, when it comes to fancy dishes and other such foods, “This is the corpse of a fish, this other thing the corpse of a bird or a pig.” Similarly, “This Falernian wine is just some grape juice” and “This purple vestment is some sheep’s hair moistened in the blood of some shellfish”. When it comes to sexual intercourse, we must say, “This is the rubbing together of membranes, accompanied by the spasmodic ejaculation of a sticky liquid.” How important are these representations, which reach the thing itself and penetrate right through it, so that one can see what it is in reality (VI.13).

öğrendiği takdirde olası olacaktır. Nussbaum, M. Aurelius'un da zaten, yaşamı böyle, ölüme benzer bir şeymiş gibi gördüğünü, türlü bağılıklara kayıtsızlığı ile yaşamı anlamsız gerçekleşen bir süreç gibi ele aldığını, bunun şu iki ayrı pasajda görülebileceğini iddia eder:⁶⁷³

Bir sürecin beyhude töreni; dramalar sahnede oynandı; koyun ya da keçi sürüleri, mızraklarla kavgalar; köpeklerle atılan küçük kemikler, balık havuzuna atılan ekmek parçaları; karıncaların katlanmak zorunda olduğu yorucu emek ve ağır yük, barınaklara koşuşan deliye dönmüş fareler, iplerle çekştirilen kuklalar... (VII.3).

Farklılıkları içerisinde insanların, yaşam yürüyüşleri içerisinde bütün insanların nasıl ölü olduklarını her zaman düşün... Pek çok zeki hatibin (*orators*), ciddi filozofların; Herakleitos, Pythagoras, Sokrates; eski zamanların pek çok kahramanının, birçok günümüz komutan ve tiranlarının, düştüğü aynı hallere gelip dayanacağız. Ve bunların yanında, Eudoksos, Hipparkhos, Arşimed, diğer yüksek zeki zihinleri, büyük düşüncelere sahip düşünürleri, sıkı çalışanları, yetenekte çok yönlü, cesur insanları, hatta Menippos gibi insan yaşamının değerce bozulabilir ve eğreti karakterde olan alaycılar bile. Bu kişilerin hepsinin uzun zamandır toprağın altında olduklarını iyice düşün.... Ya adları unutulmuş diğerlerine ne dersin? Dolayısıyla: bir şey fazlasıyla değerlidir; birinin yaşamını hakikat ve adalete göre yaşaması, yalancılar ve haksızlık edenlere karşı ise nezaketle yaşaması (VI.47).⁶⁷⁴

Bu pasajlarda M. Aurelius, ölümlü olduğumuzu ve bizimle ilgili olan her tikel şeyin eninde sonunda yok olup gideceğini, dolayısıyla bu bağılıklardan kurtulmanın pek de önemli olmadığını vurgular. M. Aurelius için dünyada kalan tek şey hakikat, adalet ve dünyanın moral düzenidir, bu büyük amaçlar varken zaten ölü olduğumuzu kafamıza takmamalıyız. Dahası ona göre tek hakiki şehir, sadakatimizi talep eden şehirdir.

Nussbaum, M. Aurelius'un bu açıklamalarının endişe verici (*alarming*) olduğunu, onun salt soyut ilkelere dayanan, tarafsızlığa önem veren bir vatan sevgisi üzerinde durduğunu düşünür. M. Aurelius sadece tarafsızlık derdinden türlü bağılıklarımızı söküp atmak ister. Oysa Nussbaum'un gördüğü mevcut dünya, adaletsiz, düzensiz, savaşlarla dolu, tamamen ilk-bana diyen bir milliyetçilik, bölünmüş bir sadakatle dolu olan bir

⁶⁷³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 222-224.

⁶⁷⁴ Akt. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 224. Pasajların İngilizceleri: The vain solemnity of a procession; dramas played out on the stage; troops of sheep or goats; fights with spears, a little bone thrown to dogs; a chunk of bread thrown into a fish-pond; the exhausting labor and heavy burdens under which ants must bear up; crazed mice running for shelter; puppets pulled by string...(VII.3)

Think all the time about how human beings of all sorts, and from all walks of life and all peoples, are dead.... We must arrive at the same time condition where so many clever orators have ended up, so many grave philosophers, Heraclitus, Pythagoras, Socrates; so many heroes of the old days, so many recent generals and tyrants. And besides these, Eudoxos, Hipparchus, Archimedes, other highly intelligent minds, thinkers of large thoughts, hard workers, versatile in ability, daring people, even mockers of the perishable and transitory character of human life, like Menippus. Think about all of these that they are long since in the ground... And what of those whose very names are forgotten? So: one thing is worth a lot, to live out one's life with truth and justice, and with kindness toward liars and wrongdoers (IV.47)

dünyadadır. Böyle bir dünyada, odaklanmamız gereken şey duyguları nasıl ekip büyüteceğimiz, onları nasıl iyi politik ilkelerle barıştılabileceğimizdir. Yani sevgiyi ve merhameti ailede, politik yaşamda, kurumlarda ekip büyütecek bir projeye ihtiyacımız vardır. Çünkü sayısız kötülüklerin olduğu dünyada, duyguların işleyişi üzerinde durmayan salt soyut ilkeler, tarafsızlık talebi pek de bir şey yapamaz. (Hâlihazırda Avrupa Birliği'nin içinde bulunduğu girdap! Bu bağlamda Nussbaum *Political Emotions*'ın argümanlarının Avrupa birliğinin şu ana kadar yoksun olduğu şeyi gösteren bir çizgide okunabileceğini belirtir.).⁶⁷⁵

Şimdi Nussbaum, M. Aurelius ve Habermas'a dair bu kritikleriyle adaletle esin veren milletlerin yolunda neden milili duyarlılık, vatanseverlik gibi güçlü duygulara gittiğini ve neden Kharybdisçi önerilerden uzak durduğunu açık kılmaya çalışır. Gelgelelim Habermas'ın Kharybdisçi açıklamalarını kritik ederken yine birçok eserinde yaptığı gibi Rawls'ı da kurtarmaya çalışır. Rawls'ın, açıklamalarındaki kimi boşluklara rağmen politik duygulara dair mekanist bir değerlendirme yapmadığını, dolayısıyla Kharybdis girdabına sürüklenmeyecek şekilde beslenebileceğini düşünür. Örneğin Rawls, açıklamalarını zenginleştireceğimiz bir yolda, altruistik duyguların darlaşabileceğini ve bu darlaşmanın genel bir açıklama önünde engel oluşturabileceğini fark etmiş ve bu sorun karşısında çözümü aile sevgisinde bulmuştur.

Onun çözümü aile sevgisinin zamanla daha geniş bir kurumsal sevgi tipi (*type*) olacak şekilde genişleyebileceği ve bu sevginin sonrasında nasıl milleti şekillendiren politik ilkelere genişleyebileceğine dair yolun detaylı bir açıklama formunu alır. Bu temel psikolojik ilke karşılıklıdır: açıkça bizi seven ve bize özen gösteren kişileri sevecek ve onlara özen gösterecek bir eğilime sahibiz. Rawls bu psikolojik yasanın varlığını “derin bir psikolojik olgu” (*a deep psychological fact*) olarak alır. İlk olarak bu ailede vuku bulur (*happen*): çocuklar ebeveynlerinin onları sevmesinin ve onlara özen göstermesinin farkına varır ve buna karşılık olarak ebeveynlerini sevmeye başlar. İkinci olarak kuşatıcı bir sosyal birliktelikler sisteminin (*a surrounding system of social associations*) “adil ve herkes tarafından kamusal olarak adil bilindiği” durumda insanlar “açık niyetlerle (*intention*) ödevlerine (*duties*) ve yükümlülüklerine (*obligations*) riayet ederler ve konumlarının (*their station*) ideallerine uygun yaşadıklarından, birliktelik içerisindeki diğerine karşı dostane his (*feeling*) ve güven (*trust*) bağları” geliştirirler. Son olarak insanların bu ilk iki aşamayı geçtikleri ve toplumlarını yöneten temel kurumların (*institutions*) hakkaniyetli (*just*) olduğu düşünüldüğünde onlar bir hakkaniyet duygusu (*a sense of justice*) ve söz konusu kurumlara destek verici duyarlılıklar (*sentiments*) geliştirirler.

Rawls'ın açıklaması zengindir, özellikle kendi zamanının kontekstinde, genellikle filozofların yönelmemiş olduğu psikolojik sorunların üstüne gitme tarzı cüretkârdır.⁶⁷⁶

⁶⁷⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 224-225.

⁶⁷⁶ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 220.

İmdi Nussbaum, Rawls'ın açıklamalarını kendi zamanının kontekstinde zengin bulsa bile Rawls'ın da unuttuğu, yüzleşmediği sorunların olduğunu düşünür. Bu sorunlar; insanların ideal olmayan koşullarda nasıl sevdiği ve mücadele ettiğine dair, adil toplumlarda bile vuku bulabilecek tiksinti ve lekeleme, politik ilkelerin aşırı soyutluğu benzeri sorunlardır.

- Öncelikle ilkinden başlarsak, Nussbaum Rawls'ın projesi olmasa da insanların ideal olmayan koşullarda nasıl sevdiğine ve mücadele ettiğine dair bir kabule ihtiyacımız olduğunu düşünür. Çünkü ideal olmayan koşullar bir yana, adil toplumlar dahi adaletsiz olma riski altındadır ve bu yüzden de böylesi toplumları ayakta tutan duyarlılıklar bile ideal olmayan durumların en azından bazı özelliklerine örneğin adil bir gelecek umuduna, adil olmayan bir şimdinin ve geçmişin eleştirisine sahip olmak zorundadır. Bu sebeple Nussbaum, gerçek dünyada ve kendi projesinin kontekstinde adalete ulaşmaktan daha çok adalete esin/ilham vermeye (*aspiration*) odaklanır. Örneğin şu ana kadar gördüğümüz gibi, bencilliklerimiz, türlü kötülüklerimiz ile mücadele etmemizde büyük bir rol oynayacak doğru tip bir vatanseverliğe dikkat eder, tarihsel adaletsizliklerin tasfiyesi ve daha büyük bir ekonomik adalet için mücadeleyi sürdürmemizin yollarını arar.⁶⁷⁷

- İkinci olarak Nussbaum'a göre herhangi iyi bir politik psikolojinin yönelmek zorunda olduğu tiksinti ve damgalama/lekeleme sorunu karşısında Rawls'ın resmi çok dardır. Bu resim insanların nasıl olduğu, neye benzediği gibi tartışmalı sorunlar hakkında pek bir şey söylemez. Oysa yine derine inerek ele alınması gereken tiksinti, lekeleme gibi sorunlar iyi düzenlenmiş bir toplumda dışarıda bırakılabilir. Dolayısıyla toplumların real, kusursuz olmayan (*not perfected*) insanlardan oluştuğu düşünüldüğünde, tartışmalı detaylardan kaçmak yerine bu gibi önemli, hayati detayları ele almak gerekir.

- Üçüncü olarak ise Rawls'ın üzerinde durmadığı bir diğer sorun, geliştirdiği açıklamalarının Kharybdis'in girdabının olduğu yer olan aşırı soyut karakteridir. Nussbaum, yine de Rawls'ın basitçe soyut ilkelerle hareket etmediğini, Platon'un (M. Aurelius'un ve Habermas'ın da) Aristoteles karşısında savunmasız kalacağı gibi kalmayacağını, çünkü “sevgi ve dostluğun aktif duyarlılıklarına/duygularına” (“*active sentiments of love and friendship*”) dikkat ettiğini belirtir ve ekler:

⁶⁷⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 220-222.

Rawls, Platon değildir ve o Aristoteles'in itirazları karşısında gerçekten savunmasız değildir. Ancak o sevgilerin tikelliğini aktüel olarak nasıl genel ilkelerin kavrayışına yönelteceği konusunda hiçbir şey söylemez. İnsanlar gerçekte soyut ilkelerle; metafor, sembol, ritim, melodi, somut coğrafik özellikler, v.s. formunda başka düzenekler (*apparatus*) olmaksızın sevgi duymaz/aşık olmaz (*fall in love*). Gözü açık (*shrewd*) liderler bunu çok iyi anlar. Şayet Martin Luther King, Rawls'ın tarzıyla yazmış olsaydı dünya tarihi çok farklı olurdu. Canlılık ve tikelliğe dair duygusal tepkiler hayatı belirleyicilerdir. Rawls Utiliteryanizmin aşırı soyutluğuna dair eleştirel görüşlerinde fazlasıyla bunu kabul eder görünür. Fakat real insanların hareket ettiği kurnazca (*quirky*) yolları hesaba katmayan Rawls hem kaynakları hem de potansiyel tehlikeleri es geçer. Onun projesi yalnızca olası (*possible*) olan şeyin genel şeklini göstermektir; bunu da fazlasıyla başarır. Ancak eğer onlar real insanları hareket ettirecek güvene sahip olacaksa, söz konusu fikirlerin (*ideas*) çok sayıda desteğe ihtiyacı olacaktır – bence bu şu ana kadar düşündüğümüz esin veren ama mükemmel olmayan (*imperfect*) toplumlarda kuşku götürmez bir şekilde gerekir, hatta iyi-düzenlenmiş (*well-ordered*) toplumda bile.⁶⁷⁸

Sonuç olarak, Nussbaum buraya kadar takibini yaptığımız konuları neden tartıştığını bir kez daha anlayabileceğimiz bir şekilde şuna dikkatimizi çeker: Bizler türlü kötülükler içerisinde, adil toplumların bile çürüyebileceğini düşünerek özellikle bir yerde bekleyen radikal kötülük eğilimleri ile mücadele edebilmek için salt soyut kurallarla hareket edemeyiz. Radikal kötülükle mücadele edeceğimiz merhametin ve sevginin büyüyeceği yer insanlık gibi soyutluklar değil, somut, bizim yüreğimizde yer alan, ortak iyi adına fedakarlık üzerinde duran vatanseverlik benzeri duygulardır. Nussbaum açısından Washington, Lincoln, King, Gandhi, Nehru gibi liderler biraz da bu yolda hareket etmişler, insanlık adına birçok kazanıma hayat vermişlerdir.⁶⁷⁹

Kharybdis girdabının tehlikesi karşısında yapmamız gereken şey, fedakarlığı gerektiren ortak bir iyiyi büyütecek vatanseverliği, eleştirel ve özgür bir düşünce ile barıştırmaktır. Böyle bir vatanseverlik yolunda eleştirel bir pedagojik eğitimin katkısı çok önemlidir. Dolayısıyla Nussbaum artık böyle bir pedagojik eğitimin nasıl olması gerektiğine dair önerilerini, Hindistan ve Amerika'nın eğitim deneyimleri üzerinden ortaya koyar:⁶⁸⁰

1- *Sevgiyle başlamak (Begin with love)*: Çocukların öncelikle milletlerini ve onun tarihini önemsemeleri gerekir, aksi takdirde bir milletin eleştirmenleri ya da o milletin iyi muhalifleri (*dissenter*) olamazlar. Başlangıçtan itibaren sevginin kötü değerlerini eleştirirken iyi değerlerle, örneğin eleştirel bir tiple hareket edeceklerdir. Milleti sevmek,

⁶⁷⁸ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 221-222.

⁶⁷⁹ Nussbaum'un bu hususta, liderlerin nasıl liderler oldukları ve neler yaptıkları ile ilgili değerlendirmeleri için bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 225-249.

⁶⁸⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 249-250.

teslimiyetçi (*submissive*) bir karakterde değil, muhalifliği ekip büyütecek şekilde, eleştirel bir zeminde gerçekleşmelidir. Millet sevgisi otonomi tiniyle bağlanabilmelidir. Özellikle çocukken özgürlüğün ve bireyselliğin soyut değerleri, Nussbaum'un babasına beslediği sevgi ve hayranlık, bir ata binmeye dair hisler gibi yollarla duygusal yoğunluk kazanabilir.

2- *Eleştirel düşünmeyi erkenden tanıtmak ve onu öğretmeyi sürdürmek (Introduce critical thinking early, and keep teaching it)*: Eleştirel düşünmenin öğretilmesi özellikle neşe (*joy*) ve sevginin (*love*) olduğu akıl yürütme becerileri ile, yaşa uygun bir şekilde öğretilir. Eleştirel düşünme herhangi bir içerikte öğretilecek olsa da Sivil Savaş ile ilgili zorlu mücadeleler tarzında vatansever anlatılarla öğretilmesi iyi olacaktır. Elbette eleştirel düşünme belli bir konuyla sınırlanamaz, pedagojiye dair bütün bir yaklaşım ile ilgilidir.

3- *Farklılığı içeren bir tarzda pozisyonel imgelemi kullanmak (Use positional imagination in a way that includes difference)*: Vatanseverlik, öğrencilere çeşitli azınlıkların durumlarını düşünmeye devam edecekleri tarzda öğretilmelidir. Özellikle aşağı düzey kapsayıcılık, lekeleme ve tikslenme tehlikelerinin üstesinden gelecek bir şekilde vatanseverliği öğrencilere öğretmek, bu uğurda çeşitli azınlıkların durumunu aktif olarak imgelemek, örneğin tiyatral bir şekilde bu rolleri oynamak önemlidir. Çünkü bu rollerle kendi bedenlerinde lekeleme ve dışlamanın acısını hisseden çocuklar, başka yerlerde elde edecekleri bir anlamaya sahip olabilirler. Nussbaum'a göre Hindistan'da bu süreç yaşanmaktadır. Çocuklar Gandhici bir öğrenme formu ile önceleri kast ayrımı ve lekelemenin kaynağı olan zanaat işi ile meşgul olmaya başlamış ve bunun sonucunda deri işiyle uğraşmaya dair kendi kendine-bilinçli bir yansıtma bulunmaz olmuşlardır. Ayrıcalıklı bir öğrenci bile artık bu tür işleri alt kasta ait işler gibi yansıtmamıştır. Bu tarz deneyimler bize şunu gösterir: Öğretmenler tiyatro, anlatı, ve diğer sanatlar vasıtasıyla öğrencilerin dünyayı başka birinin gözü ile görmesini, öğrencilerin bu konudaki kapasitelerini, pozisyonel imgelem almasını ekip büyütebilir.

4- *Geçmiş savaşların nedenlerini şeytanlaştırmaksızın göstermek (Show the reasons for past wars without demonizing)*: Modern milletler başlangıçtan itibaren vatansever duyarlılıkla (*patriotic sentiment*) ilgili bir ön koşul olarak diğer milletleri ve insanları şeytanlaştırıcı göstermeye yönelirler. Nussbaum ise bu tehlike karşısında yine gerçekçidir, yani savaşlar olmasın demez, savaşların her zaman hatalı olacağı gibi bir

düşünce taşımaz. Aksi takdirde Nazilere karşı Amerika'nın savaşa katılmasını isteyemeyecektir de. Ancak çocukların savaşı acı verici bir mücadele yerine zafer durumlarıymış gibi atılmalarını doğru bulmaz. Çünkü ona göre özellikle savaşın korkularını ve acılarını öğrenmek önemlidir. Diğer milletleri insan altı olarak lekeleme/damgalamanın (*stigmatize*) çok kolay olmasına rağmen karşıdakinin insan olduğunu unutmamak ve savaşın ne denli yıkımlar getireceğini bilmek gerekir. Savaşların yıkımlarının ne denli kötü olabileceğini kabul etmede ve diğer milletleri şeytanlaştırmaktan uzak durmak için eğitmede milletler arasındaki işbirliği vurgulanmalı, dünya milletlerinin yoksulluğu ortadan kaldırmak gibi birlikte mücadele edebileceği, etmesi gereken bazı ortak, paylaşılan amaçlar üzerinde durulmalıdır.

5- *Olduğu haliyle tarihsel hakikati ve millet sevgisini öğretmek (Teach a love of historical truth, and of the nation as it really is)*: Nussbaum'un belirttiği üzere vatanseverlik, azınlıkların lekelenmesi ve eleştiriden uzak homojenlik nedeniyle tarihsel çarpıtma (*distortion*) ile hareket edebilir. Bu nedenle öğrencilere tarihsel delillerin nasıl değerlendirileceğini, eleştirinin nasıl inşa edileceğini ve tarihsel bir anlatının nasıl savunulacağını öğretmek çok önemlidir. Tarihsel çarpıtmalardan uzak durmak için öğrencilere öncelikle geçmişin, kendinde-açık olmadığı öğretilmeli ve öznel-yorumlamaya dayanmayan materyaller titizlikle ele alınmalıdır. Ancak öğrenciler tüm anlatıların eşit olmadığını, bazı anlatıların berbat bir şekilde çarpıtıldığını, ideoloji ile geçmişin sabırlı bir yeni inşasının aynı şey olmadığını da bilmeli ve öğrenmelidir. Ayrıca öğrenciler kimi politik grupların ara sıra kendi yarım yamalak, hatalarla dolu masallarını (*slipshod and error-ridden tales*) yorumlamak için kullandığı, tarihsel hakikatlere yönelik postmodern saldırılar konusunda uyarılmalıdır. Öğrencilere herhangi bir tarihsel anlatının bir yerde insanlar tarafından, sıklıkla ortak hissedarları olduğumuz belli motivasyonlarla yaratıldığı hatırlatılmalıdır. Özellikle onları, “her şeye kabul, bu anlatı yalnızca seninkine karşılık olarak benim ve real olarak olan şey gibi bir şey yok” tarzında bir sonuca varmaktan uzak tutmak gerekir. Vatanseverler (*patriots*) gerçekliği sevmeyip, geçmişin ve geleceğin şanlı (*glorified*) güzergâhını tercih ettiklerinden bu noktaya dikkat etmek gerekir.⁶⁸¹ Çünkü bu insanlar;

⁶⁸¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 249-254.

...sevginin altını oyacak haliyle milleti sunmaktan korkarlar. Fakat gerçekte onların söylediği şey insan yüreğinin realiteye dayanamaması, sevenlerin sevdikleri kişilerin gerçek bedenlerine katlanamaması, ebeveynlerin idealize edilmiş bir başarı resmine ulaşamayan çocukları sahiplenememeleridir.⁶⁸²

O halde bu gibi sorunlar karşısında vatanseverliği öğretmenin en önemli ve dikkat edilmesi gereken yönlerinden biri, kendinde-açık olmayan realiteyi görecelileştirmeden ama ideolojik olarak da çarpıtmadan tarihsel kanıtların nasıl değerlendirileceğini, inşa edileceğini, eleştirileceğini ve tarihsel bir narratifin nasıl savunulacağını titizlikle ele almaktır.

Ancak Nussbaum haklı bir şekilde, pedagojik formasyona dair tüm bu hususlara dikkat edecek okulların sosyal ve politik bir boşlukta var olmayacağını belirtir. Skylla ve Kharybdis'ten uzak duracak bir vatanseverliğin başarılı olabilmesi için okullar kurumsal olarak korunmalıdır. Özellikle çoğunluk duyarlılığının güvenilmezliği içerisinde yasaların ve kurumların şu üç karaktere sahip olması kötü olmayan bir vatansever eğitim için gereklidir: 1- Anayasal haklar ve bağımsız bir adli yargı (*Constitutional rights, and an independent judiciary*). 2- Göçmenlerin hakları ile ilgili korumalar (*Protections for the rights of immigrants*). 3- Konuşma ve basın özgürlüğü (*Freedom of speech and press*).

Sonuç olarak, Nussbaum bu çerçevede ve minvalde birinin kendi milletine olan sevgisini, vatanseverliği sahiplenmesi gerektiğini, bu sevginin adaletle esin veren ve adil olan milletler için de gerekli olduğunu düşünür. Özellikle bu uğurda Lincoln, King, Gandhi ve Nehru'nun başarılı bir şekilde gerçekleştirdiği gibi semboller, retorik, duygusal hatıra ve tarihin kullanılması önemlidir.⁶⁸³ Hatta bir sonraki bölümde göreceğimiz gibi, bizi birbirimize yaklaştıracak duyguların eleştirel ve kapsayıcı bir karakterde beslenmesinde; abideler, anıtlar, parklar, fotoğrafçılık, stand-up komediler de önemli bir rol oynayabilecektir.

IV.2.4. Politik Duyguların Tesisinde Tragedya ve Komedy Festivaleri

⁶⁸² Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 255.

⁶⁸³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 255-256.

Nussbaum, *Political Emotions*'ta belli yasalar ve kurumlar altında sevgiyi ve eleştirel özgürlüğü öğreten bir vatanseverliğin önemi üzerinde durduktan sonra, tragedya ve komedy festivallerinin tininin günümüz modern toplumları için oynayabileceği rolü ele alır. Bir anlamda başladığımız yere, tragedyalara geri döner, ama bu sefer komedyaları da eklemeyi unutmaz. İlgili bölümün adı; “Trajik ve Komik Festivaller: Merhameti Şekillendirme ve Tiksintiyi Aşma”dır (“Tragic and Comic Festivals: Shaping Compassion and Transcending Disgust”) ve bu bölümde Nussbaum, temel olarak şunu iddia eder: Tragedya ve komedy festivallerinin merhameti şekillendiren ve tiksintiyi aşan bir karakteri ve işlevi vardır, bu festivallerin tini günümüzde de varlığını sürdürebilir ve bizim için yol gösterici olabilir.

Nussbaum bu iddiası doğrultusunda, tragedya ve komedy festivallerinin genel tinine dair kimi önemli tespitler yaparak ilerler. Belirttiğine göre bu dramalar kendi döneminin yurttaşların eğitime katkısı bakımından antik Atina demokrasinde merkezi bir yere sahiptir, festivaller yapıldığı zaman her şey durmaktadır. Söz konusu bu festivaller başlıca sivil festival yeri olan Dionysia şehrinde yapılmakta ve üç tragedyacı oyunları ile yarışmakta idi, ayrıca bir de satir (*satyr*) oynanmaktaydı. Bu oyunları sadece yurttaşlar değil, kadınlar ve bazı yabancılar da izlerdi. Sonunda ise kimin kazanacağına karar verilirdi. Oyunları oynayanlar elbetteki yurttaşlardı ve hepsi erkek, genelde ise gençti; koronun eğiticileri de varlıklı yurttaşlardan oluşurdu. Sonraları, kış zamanlarında yapılan Lenaia festivallerinde ise sadece tragedyalar oynanmadı, bunlara komediler de eklendi ve festivalde genellikle beşi birbiriyle yarıştı. Festivallerde oynanan bu dramalar, stilleri kadar mesajları ile de değerlendirildi. Temel vurgu ise sivil refleksiyon ve talim (*instruction*) idi. Bu refleksiyon ve talim tiyatrunun düzenlenmesinde bile kendini gösteriyordu; seyirciler birçok modern performansta olduğu gibi güneş ışığında oturuyor, sahnelenen hareket boyunca (*across the staged action*) birbirlerinin yüzlerini görüyordu; yani karanlıkta oturmuyorlar ve birbirlerinden yalıtılmış değillerdi.

Performanslar ise seyircilerin yoğun bir duyguyu yaşamasına sebep oluyordu ve bu duygular düşünüp taşınmaya ve argümana dayanan demokrasi fikri (*the idea of a democracy*) için etik-karşıtı (*antiethical*) değil tersine etik sayılırdı. Bu deneyim politik tartışma için önemli bir katkı (*input*) idi ve bu katkı da sıklıkla yüksek bir eleştireliliğe sahipti. Örneğin Euripides'in *Truvalı Kadınlar*'ındaki bir sahne; Melos'un kendine karşı

ayaklanan tüm erkekleri öldürmeye ve kadınları ve çocukları köle yapma, kadınlara tecavüz etmeye dair son kararının doğruluğu (*rightness*) hakkında seyircilere salt rasyonel dedüksiyonun yapamayacağı bir şekilde sorular sordurtuyor, seyircileri diğerlerinin yazgısı hakkında sıklıkla düşünüp taşınmaya sevk ediyordu. İmgelemsel olmayan argümanın gerçekleştiremeyeceği bu deneyimler, seyircileri yapılacak seçimler hakkında bilgi sahibi kılıyor, duygusuzluğu, bölünüşü yıkıp realiteye bağlayan bir içgörüyü taşıyordu, yani onları ‘ne gibi ıstıraplar çektiler ki başkalarına bunu reva gördüler’ şeklindeki kavrayışa yükseltiyordu.⁶⁸⁴

Bu kavrayış trajik dramaların merkezinde olan, diğerinin bahtsızlıklarına tepki veren merhamet duygusu için de hayli hayli geçerliydi. Çünkü tragedya izleyicileri, insan savunmasızlığı üzerinden insanların başına gelen bahtsızlıklara dikkat ederek onlara merhamet duyuyordu. Özellikle ortak savunmasızlıklarımız üzerinde duran tragedyalar, seyircilerin tiksinti ve *anthropodenial*ın, yani bedensel savunmasızlığı reddeden kibirliliğin yol açtığı parçalanmalardaki yalanı fark etmesine ve seyircilerin ilgilerini hâkim grupların ötesine taşımasına yardım ediyordu.⁶⁸⁵ Nussbaum’a göre Sophokles’in *Philoktetes*’inde yaşanan da tam olarak buydu; yani tiksintiyi ve *anthropodenial*ı aşacak şekilde ortak savunmasızlıklarımız üzerinde duruldu. Oyunun merkezinde trajedi, bedensel acı, ortak insanlık (*common humanity*) vardı. Özellikle seyircilerini bedensel acının dehşetini ve bu acıya eşlik eden izolasyonu kabul etmeye sürüklüyor, onları ekstrem bir bedensel ıstıraba yaklaşıyor, en iyi demokrasilerde bile her insanın sahip olması gerektiği şeyleri deneyimletiyordu. Yani *Philoktetes* dâhil tüm insanların zayıflığını, *Philoktetes*’in yoksun olduğu yiyecek, barınma, acının hafifletilmesinin, diyalogun, aldatıcı olmayan (*nondeceptive*) dostların, politik sesin ne denli herkes için bir ihtiyaç olduğunu fark ettiriyordu. Nussbaum’un üzerinde durduğu *Philoktetes*, Aristoteles’in *Retorik* eserinde trajik merhamete yol açan durumlara dair verdiği, etkili ve şaşırtıcı aynı zamanda bir şekilde zamansız (*timeless*) da olan, listedeki, yaşlılık hariç, her şeye sahiptir.⁶⁸⁶ Nussbaum’a göre sanki;

⁶⁸⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 257, 260-261.

⁶⁸⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 261-262.

⁶⁸⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 262. Aristoteles’in bu listesini hatırlatalım: Acı verici ve yıkıcı şeylerle ilgili olarak; ölümler, bedensel hasarlar, bedensel felaketler, yaşlılık, hastalık ve yiyecekten yoksun olma. Talihin mesul olduğu şeylerle ilgili olarak: dostsuzluk, çok az dosta sahip olmak, birinin dostlarından ve akrabalarından ayrılması, çirkinlik, zayıflık, deformasyon, iyi bir beklenti içerisinde

Aristoteles oyunu açıkça biliyormuş ve kendi tartışması için bir şablon (*template*) olarak kullanmış gibidir (çünkü *Nikomakhos'a Etik*'te oyuna göndermede bulunur). Durum ne olursa olsun oyun bu listeye dair bize, duygunun yapısının derinlerine giden temel düşünceler kadar (ciddilik, suçluluk, benzerlik) merhamet ve merhamet durumları ile ilgili bir harita da sağlıyor. Söz konusu oyun bu olayların büyüklüğünü, derine giden bu sorunları reddetmeyi engelliyor. Kötü şeylere karşı savaşmak, acıyı hafifletmek, yaşam süresini (*the life span*) arttırmak ve benzeri için güdüleniyoruz. Fakat bu mücadele *anthropodenial* değildir; ölümlü yaşamın temel koşullarına dair bir reddi içermez.⁶⁸⁷

Nussbaum'u *Philoktetes* oyunuyla ilgili bu çarpıcı tespitlere götüren olaya baktığımızda şunları görürüz: Başkahraman Philoktetes savaş sırasında tapınağı koruyan bir yılan (*serpent*) tarafından ısırılmış, pis kokan iltihaplı yarası sızlamaya başlamış ve bu sızı ile Philoktetes acılar içerisinde inler olmuştur. Daha sonra bu inleme ordunun dinsel ayinini engellediği için Philoktetes hiçbir merhamet gösterilmeksizin, mızrağı ve okları dışında hiçbir kaynağa sahip olmaksızın, 10 yıl kalacağı bir adaya terkedilmiştir.⁶⁸⁸ Yanında oku ve mızrağından başka bir şeyi olmayan Philoktetes'in yaşadığı açlık, kimseyi görmeden geçirdiği yıllar, aldatıcı olmayan dostlar ve politik sestten yoksunluğu, yıllar içerisinde mental yaşamının zehirlenmesine sebep olmuştur. Vahşi bir ortamda hayatta kalma mücadelesi, sürekli bunlar üzerine düşünmesi diğer düşüncelerini yutmuştur. Dinmeyen endişesi ve çabasının huzur dolu bir çaba olmaması, içsel dünyasına çalkantı ve karışıklık getirmiş, ihtiyacı her yükseldiğinde afallamıştır (174-175). İstirabı "tinini yiyip bitirici" ("*spirit-devouring*") olmuştur. Acısı ve yalnızlığı, aciz durumda olan Philoktetes'in düşüncesini kabalaştırmıştır. Bu nedenle acısının doruk noktasına ulaştığı durumlarda yıllardır kullanmadığı dilden ötürü insanî düşünce ve konuşmadan uzak ama yine de vezinli (*metrical*) bir sesle "apappapai papa papa papa" (746) şeklinde feryat eder duruma gelmiştir. Nussbaum'un belirttiği gibi, bu feryadında insan dilinin yapıtaşı olan sentaksı ve morfolojiyi kaybetmiş ama vezini korumuş olan Philoktetes, aslında insanı diğer hayvanlardan ayıran ustura ucunu/bıçak sırtını (*razor egde*) bize göstermiştir.

olunan bir kaynaktan kötü bir şey almak, iynin en kötü olan şey olduktan sonra çıkagelmesi, birinin başına hiçbir iynin gelmemesi, geldiği zaman da birinin ondan hoşnut olmaması. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 263.

⁶⁸⁷ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 263.

⁶⁸⁸ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 257-258.

Şimdi, Philoktetes'in başına gelen bu olaylar bağlamında Nussbaum'un ilk dikkatimizi çektiği husus şudur: Oyun, derinlere giden sorunların ciddiliğine dair yargılamalarda potansiyel hatalar yapabileceğimizi açığa çıkarır. Nitekim Philoktetes herhangi bir askerin başına gelecek bir kazadan dolayı sanki suç işlemiş gibi bir adaya terk edilmiştir. Dolayısıyla Philoktetes hata (*fault*) yargımızdaki yanlışları (*errors*) düzeltecek şekilde, tekrar tekrar kendisinin suçsuz olduğunu, salt bir kazanın, eş deyişle ilineğin, kendi dertlerinin kaynağı olduğunu belirtir. Bir anlamda bizim benzer olasılıklarımıza seslenir ve iyi-niyetli (*well-intentioned*), suçsuz (*blameless*) birinin başına gelen böyle bir olayın hemen hemen hepimizin başına gelebileceğine işaret eder.⁶⁸⁹ Oyun tüm bunları seyircilerine fark ettirecek şekilde Philoktetes'i geri almaya giden, onun büyüğü oku olmadan savaşı kazanamayacaklarını anlayan Grek askerler korosuna şunu söyler:

Kendi payıma ona merhamet duyuyorum.
hiç bir insanî beraberlik ya da özen olmadan,
hiç bir dost yüzünün işareti olmadan,
sefil, her zaman yalnız
nasıl olunacağını düşün.
Günlük ihtiyaçlarını karşılamamın hiç bir yolu olmadan
bu azıllı illele onun eriyip bittiğini.
Zavalı bir adam bu dünyada nasıl, ama nasıl hayatta kalabilir?⁶⁹⁰

Evet Philoktetes'i görmeden önce bile bunları söyleyen, onun durumunda olmanın nasıl bir şey olabileceğini tahayyül eden askerler, Philoktetes'i hâlâ kendi amacı için salt araç olarak gören kumandanları Lamakros'a yakınırlar, onun merhametsizliğini kınarlar. Kazadan dolayı aynı durumda kendilerinin de olabileceğini, benzer bedensel savunmasızlıklar nedeniyle kendilerinin de bu olasılık ile karşı karşıya kalabileceklerini düşünürler.⁶⁹¹

Nussbaum'a göre oyunun benzer olasılıklar ile birlikte üzerinde durduğu diğer bir husus ise, oyun boyunca alttan alta cereyan eden tiksinti meselesidir. Çünkü Philoktetes fiziksel olarak tiksinti verici gösterilmekte, kaldığı yerin yanındaki pis kıyafetleri

⁶⁸⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 263-264.

⁶⁹⁰ Akt. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 258. Pasajın İngilizcesi: For my part, I have compassion for him./Think how with no human company or care,/ no sight of a friendly face,/ wretched, always alone/ he wastes away with that savage disease,/with no way of meeting his daily needs./How, how in the world, does the poor man survive?

⁶⁹¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 257-258.

çığlıklarla ifade edilmekte, bu gibi lekelemelerin izolasyona sebep olabileceğine dikkat çekilmektedir. Ancak oyun tüm bu sorunlara dikkat çekerken bir yandan da seyircileri dışlanmış, adeta insanlıktan çıkmış Philoktetes'in yanına yaklaştırmakta ve seyircileri onun tam ve eşit bir insan olduğu konusunda ikna etmektedir. Fiziksel tiksindenmenin yol açtığı dışlamanın üstesinden gelen bu iknada şiirin, ritmin ve melodinin cazibesi çok önemli bir işlev üstlenir. Çünkü real yaşamda korku ve fiziksel tiksinti, uzak durmaya, hareketsizliğe ve dışlamaya yol açabilir. Tragedyalar ise bu tehlikeyi; müzik, ritm ve dans ile, titiz seyircinin bile hoşuna gidecek bir yolla aşar.⁶⁹² Böylece,

Tragedyalar şiirin, müziğin, karakterlerin durumunu canlı ve hareketli gösteren dansın kaynaklarını göreve çağırarak, Batson'ın devasa hünerli işini yerine getirir. Karakterlerin ilgi dairesinden dışlanan biri, sanatın gücü ile ilgiler dairesine geri gelir.

Yani bedensel savunmasızlıklara ısrarlı bir şekilde odaklanan trajik izleyici olma sosyal yaşamdaki ayrışmanın üstesinden gelmeye yönelik güçlü bir alettir. Şu an ayrıcalıklı olanlar daha az ayrıcalıklı olanlardan çok farklı olacak olanaklara (*opportunities*) ve olasılıklara (*possibilities*) sahip olsalar bile tragedya (genellikle ayrıcalıklı insanları kahramanlar olarak alarak) onlara berbat durumların (*terrible plights*) en ayrıcalıklı insanlar için dahi ortak olduğunu hatırlatır. Bu değerli eğilimler özellikle *Philoktetes* gibi bir eserde göze çarpar, fakat birçok bakımdan senaryo yapısı ortak insanî savunmasızlığı vurgulayan türe de [komedy türüne de b.m.] özgüdür.

Tragedya bu ortak insanî durumlara vurgusu ile de Batson'ın araştırmasının herkeste yaygın olduğunu gösterdiği darlaştırıcı odağı düzeltmeye eğilim duyan bir dışa doğru (*outward*) ya da evrenselleştirici (*universalizing*) harekete de sahiptir. Zaten bu darlıktan dolayı duygusal deneyimin tüm zamanlarda iyi moral ilkelerle diyalog içerisinde olması gerekir, ancak duygusal deneyim bizzat evrensele doğru bir köprüyü içerirse bu da iyi bir şeydir. Tragedya da böyle bir köprüyü kurar... bizim daha dar ve daha tikel tutulmalarımızdan (*particular immersions*) uzaklaşmamıza yardım eder. Aslında tragedya Rawlsçı anlamda ilkeye-bağlı (*principle-dependent*) olan duygulara bizi yönlendirir – fakat sanatın enerjisini ve sembolik açıklığını/inceliğini (*precision*) alıkoyarak.⁶⁹³

⁶⁹² Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 264-265.

⁶⁹³ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 265. Merhamet üzerine önemli deneysel çalışmalar yapan D. Batson deneylerinden birinde, tanımadıkları başka bir öğrencinin ciddi bir durumla ilgili hayali hikayesini dinleme talimatı verilen öğrencilerin merhameti deneyimlediklerini ve bu deneyime karşılık yardıma yönelik bir eylem uygun olduğunda söz konusu öğrenciye yardım etmeye çalışmalarını göstermiştir. Oysaki hikayeyi göz ardı etmesi ve yalnızca yayının teknik özelliklerini göz önüne alması istenen öğrencilerde aynı duygusal deneyim açığa çıkmamıştır. Bu deneyin yanında Nussbaum'a göre Batson'ın diğer çalışmaları, bireysel anlatılardan meydana gelen merhametin bu tikellik nedeniyle sıklıkla iyi ilkeleri istikrarsızlaştırdığını gösterir. Örneğin okul sisteminde bazı kapsayıcı amaçların olmasını isteyen bir aile, kendi çocuklarının bu amaçlar nedeniyle yaşadığı sıkıntıyı görünce tamamen yön değiştirebilir. Ya da herkes için adil olacak politikaları destekleyen vatandaşlar söz konusu politikalar yoğun bir sempati duydukları, kendilerine yakın olan kişilere karşı sorunlar çıkarınca bütünün iyisini göz ardı edebilirler. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 145, 316-318.

Nussbaum tragedyalar adına son olarak şuna dikkat çeker: Tüm toplumlar zorlu seçimler ile karşı karşıya kalabilir, tragedyalar bu gibi durumlarda, trajik çatışmalara yönelik ortak yaklaşımın sınırlarını anlamamıza yardımcı olabilir. Tüm yurttaşlar için korunması gereken temel olanakları, insanî yaşamın haysiyetinin önündeki kimi engelleri tespit etmemiz için yol gösterebilir. Engeller karşısında kimi kayıpları hiç bir yurttaşın yaşamamasına dair imgelemleri dürter ve böylesi çatışmalarla karşılaşamayabileceğimiz ya da ender olarak karşılaşabileceğimiz bir dünya inşa etme konusunda bize ilham verir. Örneğin Sophokles'in *Antigone*'sinde gördüğümüz iki değerler sferi arasındaki çatışmadan bugün için kaçabileceğimizi, bu çatışmadan dinin özgürce uygulandığı yerleri inşa eden bir kamusal düzenin yaratılması ile kurtulabileceğimizi bize farketirir. Keza günümüzde pek çok milletin henüz yüzleşmediği, yani çaresini bulma yönünde harekete geçmediği, kadınların trajik durumları, bir yandan ailevi bağlarının gerektirdiği şeyleri yerine getirmek istemeleri öte yandan da para kazanacakları bir iş sahibi olmaları arasındaki gerilimlerini hafifletebilecek politikalara bizi yönlendirebilir, yani esnek mesai saati, ücretli aile izni,⁶⁹⁴ ev işlerinin erkeklerle eşit bir şekilde paylaştırılmasının özendirilmesi türünde pek çok kamusal politikanın geliştirilmesine katkıda bulunabilir. Ancak Nussbaum'un belirttiği üzere erkekler kimi ufak değişiklikler ile değer çatışmalarını ortadan kaldıracaklarını düşünmeyi hiçbir zaman kendilerine dert edinmezler, şeyleri olduğu gibi benimsemeyebilirler. Bu durumda Nussbaum hayalini kurduğu yurttaşlarının tragedya seyircisi olma ile ilgili duyguları hatırlayıp, Hegel esinli şu soruyu sormalarını ister: Acaba pratiklerimizi bir yeniden düzenlemeyle trajik olanı sonlandırabilme imkanımız var mı? Nussbaum'a göre, "trajedi nadiren trajedidir. Kasavetin ardında çoğu zaman budalılık ya da bencillik ya da tembellik ya da fesatlık vardır." Nussbaum farklı sferleri ahenkli kılma stratejisi olan Hegel'in stratejisiyle hareket eder ve bunun politik yaşamda takip edilecek en iyi strateji olduğunu kabul eder.⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ Ücretli Aile İzni (*Paid Family Leave*); ciddi hastalığı olan çocuğu, eşi, üvey de olmak üzere dede ve anneannesi/babaannesi dâhil ebeveyni, kardeşi, kayıtlı aile içi partneri ya da yeni doğmuş bebekleri olanların onlarla ilgilenmeleri için ücretli izne ayrılmalarıdır. Özellikle bu yasa California'da etkili bir şekilde uygulanmaktadır. Bkz. http://www.edd.ca.gov/disability/Paid_Family_Leave.htm.

⁶⁹⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 266-272.

Nussbaum kendi okuması içerisinde tragedyaların ne gibi işlevleri olabileceğini açık kıldıktan sonra komedyaları değerlendirmeye geçer. Komedyalar festivalleri, saygı duyulan kahramanların giydikleri kostümler bakımından tragedyalardan farklı olsalar da benzer işlevlere sahiptirler; tragedyalar ve komedyalar bir paranın iki yüzü gibidirler. Nussbaum'a göre her ikisi de insanın ortak bedensel savunmasızlıklarına dikkat ederler. Tragedyalar bunu, salt insanî olanın kibir dolu reddedilişine karşı, merhamet uyandıracak bedensel zafiyeti öne çıkararak yaparken komedyalar insanların bedensel doğasıyla eğlenerek yapar. Komedyada canlı olmanın ayrılmaz bir kısmı olarak herkeste ortak ve kırılabilir olan bedensel savunmasızlıklarımız gülüp eğlenmenin bir parçası kılınır. Dışkı (*excretion*), cinsellik ve terleme (*sweat*) zaaflarımızın büyük işaretleri olarak gösterilir. Örneğin Aristophanes'te hırslı bir plan, olmayacak bir anda büyük tuvalet ihtiyacı ya da gaz çıkarma utancı ya da davetsiz ereksiyon ile allak bullak edilir. Bu sayede sadece birinin değil herkesin kırılabilir, savunmasız, zaaflı olduğu ifşa edilir. Savaş zamanlarında iyi bir neden olmaksızın es geçilen zaaflarımız, barış zamanlarının lehine olmak üzere ön plana çıkarılır.

Nussbaum açısından komedyanın özellikle demokratik barış döneminin değerlerini vurgulaması *Akharnians*'ta açıkça görülebilir. İlgili oyunun hemen açılışında Dikaiopolis barış lehine konuşmak için demokratik bir meclise gelir ve konuşmasında kendi sevdiği şeylerden bahseder; demokratik politikayı, tragedyalar üretimini, barışı, kırsal yerleri sevdiğini söyler. Meclise erkenden geldiği zaman ise ıslık çalarak, gerinerek, gaz çıkarak, merak ederek, yazarak, saçları ile oynayarak, argümanlar inşa ederek vaktini geçirir. Oyunda Lamakhos ve yoldaşları ise agresif ve sorumsuz bir şekilde savaşa tutuşmakta, savaşlarda büyük ıstırap çeken sıradan insanları görmezden gelmektedirler. Nussbaum, oyunun bu tür karşıtlıklar ve bedenselliğe vurguyla barışın ve refahın önemine dikkat çektiğini, ancak bedensel işlevlerde kök salan bir politikanın iyi argümanlar yoluyla ortaya konabileceğine işaret ettiğini belirtir. Dolayısıyla böyle bir oyunu izleyen seyircilerin, savaşı destekleseler bile makul bir yolda gerçekleşecek savaşın bedellerini Dikaiopolis gibi düşüneceklerine, savaşın adil olsa bile barış ve yaşamın iyilikleri için yapılabileceğini göz önüne alacaklarına inanır.⁶⁹⁶

⁶⁹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 272-273.

Nussbaum, Aristophanes'in en meşhur oyunu *Lysistrata*'da (M.Ö. 411) da komedyâ ile başarılı bir demokrasi arasındaki bağın çok güçlü bir şekilde ele alındığını ifade eder. İlgili oyunda erkekler, savaş sırasında yalnızca kılıçlarını sallamayı, kalkanlarını kuşanmayı seviyor olarak karakterize edilir, yani erkekler barış döneminde yaşamın iyi şeylerini unutmuş bir biçimde, salt savaşı düşünerek hareket etmektedirler. *Lysistrata* ise bu durumu şikâyet eder; erkeklerin alternatif bakış açısıyla bakmamalarına ve farklı argümanları duymak istememelerine kızar. Gerçekten de kadınlar savaş hakkında bir soru sorduğu zaman hemen bir şaplak yerler ve onlara çenelerini kapaması söylenir (510-516); savaş planı hakkında şüphelerini dile getirdikleri ve soru sorduklarında ise durum daha da vahimdir, onlara hemen şu söylenir: "çekil git yoksa dayak yiyeceksin. Savaş erkek işidir." (519-520). Yani,

... erkeklerin dünyası ne trajik merhameti (*tragic compassion*) ne de espriyi (*humor*) içerir. Bu dünya trajik bir duygudan (*a sense of the tragic*) yoksundur, çünkü kendi zayıflığı ve savunmasızlığına dair bir duygudan yoksundur. Erkeklerin dünyası şu ilgili nedenlerle espri duygusundan da yoksundur: erkekler kendileriyle ilgili herhangi bir gülünç ya da saçma, hatta azıcık dahi tuhaf bir şey görmeyi beceremez. Kusursuz kahramanlar olmayı isterler ve bedeni eğlenceli olaylar yeri, insanî zayıflığın bir tasvir edicisi olarak takdir etmezler.

Oyunun kadınları ise kahraman olmaktan çok uzaktır: İçki içmeyi ve seksi severler. Fakat argümanları da severler ve Aristophanes onların iyi duygusunu bedene odaklanmaları ile bağlantılandırır. Onlar savaşta mevzu bahis olan şeyi bilirler; Erkekten yoksun olan evi (101 v.d.), çarpışmada ölenleri (524), özellikle beslemek ve büyötmek için ölesiye emek verdikleri çocukların ölümlerini (588-589), yalnızlık içerisinde yaşanan, tekrardan evlenemeyen, kısacık zamanını bir koca bulabilmek için heba eden kadınları (591-597). Buna karşıt olarak barış ise, Aristophanes'te daima olduğu gibi, duyusal haz ile ilgili bir zaman olarak tahayyül edilir (*imagined*).⁶⁹⁷

Nussbaum'a göre oyun, özellikle barış anlarına dikkatle, bedensel savunmasızlıkları ve gülünçlükleri göstermektedir. Örneğin ereksiyon, kadının dünyasının zafer kazanmasında önemli bir araçtır. Çünkü kadınlar bu zaferi kazanacak şekilde, kendi üzerlerinde kontrol kurmaya çalışan erkekleri hoş karşılanmayan bir ereksiyon durumunda kalakalacakları şekilde reddettikleri zaman erkekler, gülünç ve küçük duruma düşmekte ve kontrolü, maçoluklarını kaybettikleri için büyük bir utanç yaşatmaktadır. Nussbaum, *Lysistrata*'nın erkekleri dövüşürken değil, ereksiyon halinde yakalamanın onları daha kolay barışçıl kılacağını söylemesinin (1112-1113) bu duruma delalet ettiğini belirtir. Yani erkekleri bozum eden ve teslim alan penis, bir anda

⁶⁹⁷ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 274.

uzlaşmanın, ümidin ve barışın işareti oluverir. Dolayısıyla Nussbaum inanır ki erkekleri, farklı argümanları dinlememekle, farklı alternatifleri gözönüne almamakla suçlayan Lysistrata, barış anlarına da dikkat eden yargılamalarda bulunulmasını, savaşın neden yapılması gerektiğini unutmamamızı ister. Spartalılar Atinalılara katılırken, Lysistrata'nın söylediği şu sözü anlamamız önemlidir: “Bir kadın olsam bile... bir sağduyuya sahibim ve hiç de fena yargıda bulunmam” (1124-1125).

Bu yoğun katmanlılıkta ilerleyen oyunun sonunda ise bedensel oyun (*bodily play*) görkemli bir törenin yapıldığı demokratik zafere bağlanır. Atinalı ve Spartalı erkekler, Kharit'lere (*Graces*)⁶⁹⁸, iyileştirici Apollon'a, Dionysos'a, diğer tanrılara seslenmekte, kadınlarla bir araya gelmekte, onlarla dans etmektedirler. Zaferle kalkanlarını sallayan Spartalılar, Dionysos'u, Mainad'ları⁶⁹⁹ övdükten sonra, düşmanlarının adsız tanrıçasını ve Atina demokrasisini öven şarkılar söylemekte ve danslar etmektedirler. Bu festival dansı iplikleri, onlara karşılık gelen millet farklılıklarını ortadan kaldıracak şekilde birbirine örmektedir.⁷⁰⁰

Sonuç olarak Aristophanes yurttaş istikrarı ve barışın (rakiplerimizle bile barışın), bedensel keyfe odaklanan bir oyun tınıyla teşvik edileceğini öne sürer. Komedy festivaleri bu tını kutlamanın ve vücuda getirmenin hünerli yollarını buldu – bizi tragedy festivalerinin yaptığı gibi aynı işlevi daha büyük modern toplumlarda nasıl gerçekleştirebileceğimizi sormaya davet ederek.⁷⁰¹

Nussbaum'un bu hususta cevabı, yani tragedy ve komedy festivalerinin tininin büyük modern toplumlarda nasıl ete kemiğe bürüneceğine dair önerisi; anmalar, anıtlar, görsel sanatlar, parklar, fotoğraf, şiir, kitap okuma kulüpleri, çizgi filmler, resmi olmayan ve özgürce ortaya çıkan yerel stand-uplardır. Ona göre üç dört yaşındaki çocuklar kadar yetişkinlere de hitap eden Hayao Miyazaki'nin *My Neighbor Totoro* isimli çizgi filmi, anneleri hasta olan ve yalnızca bu yüzden endişe duyan iki kız kardeşin maceralarını

⁶⁹⁸ A. Erhat adları parlaklık, ışıltı, güzellik anlamına gelen “kharis” sözcüğünden türeyen bu tanrıçaların tanrıların ve de insanların yüreklerine neşe ve sevinç verdiklerini söyler. Bu tanrıçalar aynı zamanda her türden sanatsal işi koruyan ve bu işlere esin veren, insanda ve tanrıda yaratıcılık doğuran tanrıçalar olarak kabul edilmektedir. Bkz. Erhat, A. (1996), *Mitoloji Sözlüğü*, “Kharites” maddesi.

⁶⁹⁹ A. Erhat Mainad'ların isimlerinin türediği *mainas* teriminin Yunanca “mainomai” fiilinden türemiş bir sıfat olduğunu belirtir. Buna göre bu sıfat “Tanrı etkisiyle kendinden geçen, coşup taşan ve doğaya, tanrıya karışarak öbür insanlarca çıldırmış gibi görünen bir kişi, özellikle bir kadın için kullanılır.” Ayrıca Mainas ve çoğul hali olan Mainades, Dionysos alayını meydana getiren Bakkhalar (Dionysos'un kadın takipçileri) için kullanılan farklı bir addır. Bkz. Erhat, A. (1996), *Mitoloji Sözlüğü*, “Mainad'lar” maddesi.

⁷⁰⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 274-275.

⁷⁰¹ Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 275.

anlatarak bizim savunmasızlıklarımıza, trajik durumlarımıza dikkat çekebilmektedir. Yine Amerikan öncüleri ile ilgili otobiyografik seriler yazan Laura Ingalls'ın eserleri de kendi ailesinin karşı karşıya kaldığı açlığı, aşırı sıcak ve soğuğu, felaketleri, hayvanlar ve rakip insanlar karşısında yaşadıkları tehlikeleri mahirane bir şekilde sunabilmektedir. Paul Whitman'ın şiirleri de trajik tını ekip büyütmede önemli olmuştur.

Ancak tragedya festivallerinin tinini ekip büyütme sadece bu tür sanatsal etkinliklerle sınırlı değildir, fotoğraf sanatı da çok önemli işlevler görebilir. Örneğin bu sanatı Franklin Delano Roosevelt, Yeni Anlaşma (*New Deal*) boyunca uzlaşi tesis etmek için ustalıkla kullanmıştır.⁷⁰² Roosevelt, klasik Aristotelesçi ve Grek-trajik modelin motivasyonunu ve merhamet anlayışını takip eder bir şekilde, kimi hünerli fotoğrafçıları kiralamış, sosyal hizmet uzmanlarının geleneklerini, yaşadıkları güçlükleri, depresyonlarını canlı bir şekilde fotoğraflandırmış; bu kişilerin ekmeklerini, çorbalarını fotoğraflandırarak en temel ihtiyaçlardan yoksun olduklarını, onların yaşadıkları perişanlığın hiç de kötülükleri ve tembellikleri ile ilgili olmadığını kamuya canlı bir şekilde gösterebilmiştir. Böylece fotoğraf sanatı “Yeni Anlaşma Programı”nın başarıya ulaşmasına katkıda bulunmuştur.⁷⁰³

Nussbaum'a göre tragedya tinini ekip büyütmede, acılarımızı ve kayıplarımızı hatırlatmada abideler (*monuments*) ve anıtlar (*memorials*) da değerli bir rol oynayacaktır. Özellikle anıtların farklı inançlardan, farklı cinsiyet ve kimliklerden kişileri dışlayacak şekilde değil de kucaklayacak, ayrılıklarımızı ortadan kaldıracak şekilde olması önemlidir. Yani Arthur Danto'nun belirttiği gibi, “her zaman hatırlamamız gereken bir şekilde abideler dikmeli, hiçbir zaman unutmayacağımız bir şekilde anıtlar inşa etmeliyiz.” Nussbaum için bu tür bir anıtın örneği, farklılıkları harika bir şekilde yansıtan Asyalı Amerikalı Maya Lin'in Yale Üniversitesi'nde öğrenci iken tasarladığı Vietnam Gazileri Anıtıdır (*The Vietnam Veterans Memorial*). Bu anıt birinin kendisini kilisede ya da tapınakta diğer dinsel gruplardan ayırarak yas tutması gibi onu ayırmaz, antik Atinalıların tragedya tiyatroları gibi tüm yurttaşları biraraya getirir, açık bir gözyüzünün altında onları toplar.⁷⁰⁴

⁷⁰² Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 276-277.

⁷⁰³ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 282-283.

⁷⁰⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 285-288.

Bununla birlikte gündelik abideler ve anıtların bizleri birbirimize yaklaştırmada kimi önemli işlevleri olacak olsa da eleştirel, aktif bir katılımı ve diyalogu beslemede sınırlı kalacaklardır. Nussbaum’a göre bu sınırlılıklar içerisinde, antik Atinalılara kadar giden ve Chicago’da tekrardan işlerlik kazanan kitap kulüpleri, şehir parkları ve anıtlarının yapamayacağı şeyi; iyi, canlı bir sivil tartışmayı, müzakereci bir kamusal diyalogu besleyebilecektir. Kitap kulüplerinde seçilen kitaplar, bunlar üzerine konuşmalar, etnisite, ırkçılık, şehir planlaması gibi şehrin yüzyüze kaldığı zorlu sorunları içeren bir tartışma ve aktif katılım uzamı yaratabilecek, *eudaimonistik* ilgiler dairemizi genişletmeye katkı sağlayabileceklerdir.

Büyük modern toplumlarda çizgi filmler, fotoğraf, mimari, kitap kulüpleri vs. ile tragedya festivallerinin beslediği trajik duyguların hayat bulabileceğini belirten Nussbaum, komedy festivallerine gelindiğinde ise öncelikli olarak şu hususu vurgular: iyi bir esprinin sahip olduğu yakın ilişkisellik ve bağlamsallık nedeniyle Aristophanes Sophokles’e göre bize daha uzak durur, yani Sophokles bize Aristophanes’ten daha yakındır. Bu nedenle modern toplumlarda komedy festivallerinin işlevlerini tahayyül etmek biraz tuhaf görünse de komedy tini tragedya tini gibi birçok kamusal sanat eserinde hayat bulabilir.⁷⁰⁵ Örneğin Nussbaum’a göre Chicago’da Milenyum Park’a gelirken karşılaşılan “Crown Fountain” tam da böyle bir sanat eseridir.⁷⁰⁶ İspanyol artist

⁷⁰⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 288-295.

⁷⁰⁶ Ancak Nussbaum bir zamanlar Chicago’nun beyaz bir şehir olarak inşa edilme projesini, Chicago üniversitesine zencilerin giremediğini, farklı yollardan yürümek zorunda bırakıldığını da hatırlatır. Avrupa’nın formal parkları gibi inşa edilen Grant Park’ın kimseyi davet etmemesine ve kimsenin oraya gitmek istememesine, tam göbeğinde beyaz, pür, ulaşılmaz olan Buckingham Fountain’ın (1927) olduğu parka gidilmemesine şaşırılmaması gerektiğini de ekler. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 298-299. Fakat Nussbaum ırksal korkunun üstesinden gelinmesi anlamında da Chicago üniversitesini örnek olarak verir. Chicago’da ağırlıklı olarak zencilerin yaşadığı bölgede kurulan üniversite başlarda kendini çevreden ayırmak adına yoğun çaba harcamaktadır. Kalın zincirlerle çevrilen üniversite tamamen dışarıya kapalı bir politika gütmekte; çevrede yaşayan halk tehlikeli olarak düşünülmekte ve üniversite çalışanlarına belli bir saatten sonra tek başlarına bazı bölgelerde dolaşmamaları tavsiye edilmektedir. Oysaki, Nussbaum’un belirttiğine göre, bu varolan durumu daha da kötüye götürür. Çünkü sembolik ve duygusal bir öneme sahip bu ayırım sonucu ortaya çıkan durum, dargörüsü olan (*shortsighted*), etkisiz bir durumdur. Don Randel’in üniversitenin başına gelmesiyle gidişatın değiştiğini belirten Nussbaum öncelikle zincirlerin kaldırıldığını, çevrede yaşayan halkla üniversitenin ortaklaşa faydalanabileceği alanların inşa edildiğini ve ortak projeler yapıldığını söyler. Bu aynı zamanda bir umut ve dinamizm mesajıdır ve mimari yapıdaki değişim, korkunun önüne geçmiştir. Korku ve dışlamanın birbirlerinden besleniyor olmalarından ötürü birini engellemek adına alınan cesur bir karar geniş bir alanda etkisini gösterir. Bu örnekten hareketle de Nussbaum, hükümetlerin benzer politikalar güderek insanların korkularının doğasını ve seviyesini etkileyecek kararlar verebileceğini ve bunu duygular üzerine kafa yorarak ve iyi kararlar vererek yapabileceklerini vurgular. Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 334-338.

Jaume Plensa tarafından yapılan bu eser 50 fit uzunluğunda, yaklaşık 20 yard genişliğinde, iki büyük ekran üzerinde, tüm yaşlardan ırktan ve cinsten insanları komik bir etki uyandıracak şekilde göstermektedir. Yavaş çekimde herhangi bir anda iki ekrandaki yüzler komik efektler eşliğinde değişmekte ve bu değişim esnasında sanki ağızlarından çıkıyormuşçasına su sıçratmaktadır. Sıçrayan sulardan ıslanan insanlar gülünç göründükleri ve saygınlıklarını kayb ettikleri halde yine de bundan zevk almaktadırlar, çünkü hiçbir lekelemeden söz etmeyen bu eser, biçimselliğin ortak kaybı ile uzamı demokratikleştirmektedir. Yine Anish Kapoor tarafından yapılan Cloud Gate, fasulyeye benzer şekli nedeniyle *The Bean* olarak adlandırılan heykel de Crown Fountain'in komedi festivalini sürdürecektir güce sahiptir. Bu eser şekil olarak insanı tutsak bırakan güzelliği ile kendi imajımızı, Michigan Avenue'nun gökdelenlerini, bulutlarını ve gökyüzünü heybetli bir şekilde göstermekle birlikte, farklı komik biçimleri de yakalamamıza izin verir. Özellikle bu uğurda insanlar yerlere eğilmekte, farklı açılar almakta, eğlenmekte ve gülmektedir.⁷⁰⁷

Son olarak bir zamanlar asker olan Bill Mauldin'in savaşta bedeninin zayıflıklarını gözler önüne seren komik çizgi filmi, Lenny Bruce tarzı canlı komediler de unutulmamalıdır. Özellikle toplumun yüz yüze geldiği en yaman sorunlar hakkında zorlu diyalogları kışkırtacak olan, kitap gruplarının kimi işlevlerini de görecektir olan canlı komediler, demokratik uzam için çok önemlidir. Bu nedenle Nussbaum Lenny Bruce gibi derinlere giden keskin komedilerin evcilleştirilmemesi, sanatçıların konuşma özgürlüğünün korunması gerektiğini belirtir. Sonuç olarak Nussbaum modern toplumlarda bile filmlerden çocuk kitaplarına, şiirlere, fotoğrafa, anıtlara, parklara, canlı komedilere kadar birçok alanda tragedya ve komedy festivallerinin tininin yaşatılabileceğini düşünür. Özellikle bu tin uygun politik amaçlar ve ilkelerle bir araya geldiği zaman ayrımları ortaya çıkaran, ilgilerimizi daraltan duygularla mücadele etmeye, ortak iyiyi büyütmemize eşsiz bir katkı sağlayacaktır.⁷⁰⁸

⁷⁰⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 299-300.

⁷⁰⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions*, s. 305-313.

Sonuç

Trajik bir sessizlik var: bu sessizlik sessizliği, tüm sessizlikleri, Lear'ın Feryadının (*Howl*) kavramsız sessizliğini yırtan kavram-üstü bir sessizliktir... Söylenmeyen tüm söylenenleri avlayabilir, ancak bazı söylenenler kendinde söylenmeyenin sessizliğini taşır. Filozof bir şair de olduğu zaman bu en açıktır. Platon ve Nietzsche iki büyük örnektir. Onların düşünceleri iki seslidir; düşünme *noesis noeseos* ya da Hegel'in kendini-düşünen (*self-thinking*) İdeasının monologu değildir. Filozofun sessizliğini sorduğumuzda filozofu deşeriz. Onun konuşması neyden kaçıyor, onun konuşması neye saygı gösteriyor, onun konuşması neyi görmezden geliyor, onun konuşmasının söylemeye korktuğu şey nedir? Tüm bu sorular felsefi sessizliğin farklı modalitelerinin farkındalığına çağrıda bulunur. Spinoza'nın mottosu *Caute*'yi, buyruk ya da muhtemelen uyarı olan kelimesini düşün. O kime buyruk veriyor ya da kimi uyarıyor? Neyden korkuyor? Sonra motto ne anlama geliyor? Birçok olası şey, hepsi, tek anlamlı (*univocal*) *logosun* ötesinde. Trajik olanın kendisi her zaman tek anlamlı mantığın ötesindedir.⁷⁰⁹

Nussbaum ile birlikte takibini yaptığımız iyi yaşam ve talih ilişkisinin salt Grekler için değil aslında bizler için de ele alınması gereken bir sorun olduğunu gördük. Özellikle ilk üç bölümde tragedyaları, Platon'u ve Aristoteles'i ele aldık. Nussbaum için Aristoteles'in, tragedyanın ruhunu koruyan, talihin gücünü, hükmünü orta-dönem Platon gibi kökünden kazıyıp atmayan bir kendine-yeterlik arayışı içerisinde olduğunu gördük. Hatta Nussbaum'a göre bu kendine-yeterlik arayışı sadece Aristoteles'te değil Grek tragedyalarında bile mevcuttu. Yani kendine-yeterlik arayışı Williams'ın iddia ettiği gibi salt filozoflara özgü bir arayış değildi. Williams "Giriş"te bahsettiğimiz üzere şu okuma ile ilerledi: Felsefe Sokrates ile başlayarak, Platon ve Aristoteles'te güçlenerek, Kant gibi modernlerde ise travmatik bir kendine-yeterlik arayışı içerisinde bizi real yaşamdan uzak ele almıştır. Genelde filozoflar felsefe ve etiği bilhassa iyi haberler veren bir müjdeci gibi karakterize etmişlerdir. Oysa Williams'a göre yaşam hiç de böyle değildir, yaşamın içinde kötülükler mevcuttur; dolayısıyla Williams tragedyaların real yaşamı, real yaşam karşısında pratik düşünüp taşınmamızı daha iyi resmettiğine inanır. Desmond'ın alıntıladığımız pasajı üzerinden söylersek; Williams yaşamın, tek anlamlı *logosun* ötesindeki trajik alanlarını ve bu alanlardan gelen çılgılığı tragedyalar ile işitmiş, felsefeyi bu çılgılığı işitmede ve ciddiye almada yetersiz bulmuştur.

⁷⁰⁹ Bkz. Desmond, W. (1995), *Perplexity and Ultimacy: Metaphysical Thoughts from the Middle*, New York: Suny Press, s. 36.

Nussbaum ise Williams gibi, talihin gücünü, trajik çatışmaları ve onların çılgınlığını duymamızlık etmez, bu çılgılığa karşı kesinlikle sağır değildir. Örneğin trajik çatışmalarla yüzleşmeyi iyi bir biçimde başaramayan Aquinas, Cicero, Kant, Ross, Hare, Sartre gibi moral filozofları eleştirmekte duraksamaz.⁷¹⁰ Ancak Nussbaum bu filozofları eleştirse ve gündelik yaşamdaki kimi trajik çatışmaların hiçbir zaman son bulmayacağını söylese de özellikle adalete esin veren liberal milletler içerisinde, yani Amerika’da, Almanya’da, diğer Avrupa ülkelerinde, hatta Hindistan’da yurttaşların Antigone-tarzı çatışmalarla yüzleşmek zorunda kalmaması, gereksiz korkularla yaşamaması gerektiğine inanır. Çünkü ona göre bazı durumlar hiç de trajik olmak zorunda değildir; insanlar depreme dayanıksız evlerde ölüm korkusu ile yaşamamalı, *Antigone*’de gördüğümüz tarzda farklı değer sferlerinin çatışmasını deneyimlememelidir. Bu bağlamda Nussbaum değer çatışmalarının, kimi gereksiz korkuların, farklı iyi konsepsiyonuna sahip tarafların kabul edeceği bir konsensüs ile çözülebileceğine inanır.⁷¹¹ Adil olarak karşılaştıramayacağımız, rasyonel olarak karar veremeyeceğimiz sayısız farklılıklara rağmen, duraksamayacağımız prosedürleri inşa etmemiz gerektiğini ve bunun yerinin de politik yaşam olduğunu, politik konsepsiyon dışında bunun mümkün olamayacağını savunur. İster Müslüman, Yahudi, Hindu, Hristiyan, ister Ateist olsun sayısız farklı iyi konsepsiyonlarının ve özgürlüklerin azami şekilde korunması bakımından anlayabileceğimizi düşünür ve ekler:

...Ümit şudur: tüm yurttaşlar için fırsatları, özgürlükleri ve yaşamın zaruri/maddi niteliğini (*material quality*) koruyan liberal bir politik konsepsiyonda anlaşmaya varılabilir. Bu, politik hayvanların savunmasızlığına yönelirken onların haysiyetine saygı göstermek açısından şu ana kadar bulabildiğim en iyi yoldur.⁷¹²

Nussbaum’un “politik hayvanlar”ın “ortak savunmasızlık”ını “liberal politik bir konsepsiyon” içerisinde korumaya çalışması, aslında bütün projesinin tek cümlelik bir özeti gibidir. Kendisi neredeyse bütün eserlerinde dolaylı ya da dolaysız bir biçimde insan olmak bakımından sahip olduğumuz ortak savunmasızlığa dikkat etmekte ve bu

⁷¹⁰ Bkz. Nussbaum, M. C. (2000), “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis”, *The Journal of Legal Studies*, Vol. 29, No. 2, s. 1010-9. dipnot ile birlikte.

⁷¹¹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2000), “The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis”, s. 1013-1014.

⁷¹² Nussbaum, M. C. (1998), “Political Animals: Luck, Love, And Dignity”, *Metaphilosophy*, Vol. 29, No.4, s. 285.

savunmasızlık zemininde bir kendine-yeterlik arayışı, iyi yaşam üzerinde durmaktadır. Yani doğal acizliğimiz içerisinde insanî kendine-yeter, iyi bir yaşam sürmemiz ancak barınma, beslenme, aile, dostlar, politik yaşam gibi dışsal iyilere sahip olmakla mümkündür. Aristoteles'e referansla söylersek, insanî iyi yaşamın, *eudaimōn* yaşamın yolu Platon'un düşündüğü gibi münzevi değil, kapsayıcı (*inclusive*) bir yaşamdan geçer. Dolayısıyla *eudaimōn* bir yaşamda bu iyilerden birinden yoksun olmak, Philoktetes'te gördüğümüz tarzda bizi etkileyebilecektir.

Nussbaum günümüz modern failini de bu taslak içerisinde okur ve çözümü de ortak insanî savunmasızlıklara, insanın doğal kapasitelerine odaklanan, herkesin iyi yaşam konsepsiyonunu korumaya çalışan bir konsensüs peşinde olmakta bulur. Ancak bu konsensüs Alexander'ın tespit ettiği gibi kontratçı değildir, insanın politik doğasına, kapasitelerine ve işlevlerine, iyi yaşam arayışında duyguların normatif karakterine dikkat eder.⁷¹³ Örneğin farklı eşikte kapasitelerle doğduğumuzu, beslenme ve barınmaya ihtiyaç duyduğumuzu, cinsel istek beslediğimizi, kimilerine bağıllık duyduğumuzu, sevdiğimizi ve sevildiğimizi, dostlara gereksinim duyduğumuzu, yaşamımız ile ilgili isteklerde bulunduğumuzu ve seçimler yaparak bunların peşinde koştuğumuzu, ölümlü olduğumuzu, acı ve haz duyan bedenlere sahip olduğumuzu hatırlatır. Bilişsel kapasitelerimizin olduğunu ve nasıl yaşayacağımıza ve edimde bulunacağımıza dair sorular sorduğumuzu, bu sorulara çeşitli cevaplar verdiğimizizi, yaşamlarımızı planladığımızı, bebeklikte arzuyu, hazzı, kayıpları, kendi sınırlılığımızı, yası, minnettarlığımızı fark ettiğimizi, oyun ve espri için boş zamana ihtiyaç duyduğumuzu vurgular.

Cevap bulmak istediği, Greklerin de temel sorusu olan “Nasıl yaşamalıyız?” sorusuna bu minvalde cevap arar, devletin faillerin kapasitelerine odaklanması gerektiğini, devletin her birey için bu kapasiteleri sağlaması gerektiğine inanır. Nussbaum kişinin işlevlerini gerçekleştirmek için gerekli olan kapasitelerden yoksun olmasının “yaşamın niteliği”ni etkileyeceğini, bunun kişiler açısından trajik bir durum doğuracağını düşünür. Ona göre, üzerinde durduğu kapasiteler Sophoklesçi ve Aristotelesçi trajik badireler listesiyle yakından ilişkilidir,⁷¹⁴ yani bunlar yoksunlukları

⁷¹³ Bkz. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 125-126.

⁷¹⁴ Bkz. Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought*, s. 419-420.

durumunda bizim yaşamımızı değişik yoğunluklarda etkileyebilecektir. Örneğin iyi beslenmediğimiz ve barınma ihtiyacımızı karşılamadığımız zaman, hastalıklarımızı tedavi ettirecek sağlık olanaklarına sahip olmadığımız zaman erkenden ölebiliriz, yine eğitim alamadığımızda, politik yaşama etkin katılamadığımızda, düşünsel ve dinsel alanlarda özgür olmadığımızda işlevlerimizi, tasavvur ettiğimiz yaşamı iyi olarak yaşamamış olacağız.

Nussbaum'un üzerinde durduğu acıklı nokta ise kimi gelenekler, kültürel önyargılar nedeniyle bazılarımızın işlevlerini gerçekleştirebileceği bir yaşamı yaşayamıyor olmasıdır. Örneğin kadınlar erkeklere göre kapasiteler bakımından; beslenme, yaşam ömrü, eğitim, mala mülke sahibi olma, hareketlilik, dinsel özgürlük, politik yaşama etkin katılım, iş bulma bakımından eşit değildir. Kadınlar, aile yükümlülükleri içerisinde sıkıştıkları noktada, kendi imgelemsel ve bilişsel yetilerini geliştirme fırsatları, olanakları bulamamaktadırlar. Kamusal ve politik olarak işlevlerini gerçekleştirmek istediklerinde ise sayısız engelle yüz yüze gelebilmektedirler.⁷¹⁵ Yine farklı milletlerden sayısız birçok farklı grup insan, kadınların karşılaştığı söz konusu durumlarla karşılaşabilmektedir. Özellikle toplumun konfor paketleri, *anthropodenial* ile ilgili tiksinti, lekeleme, radikal kötülüğümüz, otoriteye uyum insanlar arasında hasetçi ayrımları büyötmekte, illüzyonlar yaratmakta, dolayısıyla pek çok kötü davranışın, eşitsizliğin tohumlarını ekip büyötmektedir. Yani toplum içerisinde kimi gruplar insan olmak bakımından hiç de eşit değildir.

Bu nedenle Nussbaum, Kant'ı güçlü şekilde etkileyen Cicero'nun *De Officiis*'te ve M. Aurelius'un *Kendime Düşünceler*'de (*Ta eis heauton/Meditations*) belirttiği, 'hepimiz insan olmak bakımından eşitiz' şiarına sahip çıkar ve işlevlerimizi gerçekleştireceğimiz kapasitelere hepimizin sahip olması gerektiğini vurgular, fakat bunun gerçekleşmediğini de görür.⁷¹⁶ Kendisi dünya yurttaşlığına bağlanmamızın birdenbire değil, adım adım vuku bulabileceğini düşünür: İlk *selfle*, sonra yakın akrabalarından uzak akrabalara, komşudan yerel gruplara, birinin şehir sakinleri olmadan hemşehri (*countryman*) olmaya ve en son olarak da bu dairelerin dışında en büyük olana yani bir bütün olarak insanlığın bir parçasına ulaşabileceğimiz bir yolu izler. M. Aurelius

⁷¹⁵ Bkz. Nussbaum, M. C. (1993), *Women and Human Development*, s. 1.

⁷¹⁶ Bkz. Nussbaum, M. C. (1997), "Kant and Stoic Cosmopolitanism", s. 7-10.

haklıdır; politikanın insanları böldüğü ve birbirine yabancı kıldığı yerde mümkün olduğu kadar diğerlerinin bilincine girmemiz, empatik anlamayı geliştirmemiz gerekir (VI. 53, VIII. 51, XI. 18). Yerel grup bağlılıklarına, onların renkli sloganlarına, esin verebilecekleri psikolojik güvenliğe bağlı olan yurttaşlar için kişiliğe saygı duyan kozmopolit ilgiler, kozmopolit yaşam pek de bir değer ifade etmeyecektir.⁷¹⁷

Bu bağlamda Nussbaum salt insanlık, saygınlık, kardeşlik, özgürlük gibi konsepsiyonları birbirimize bağlılıklarımızı geliştirme yolunda fazla soyut bulur. Bu soyut idelere yaslanan politik ilkeler ile toplumsal ayrımları besleyen lekelemelerin, tiksintinin üstesinden gelemeyeceğimizi düşünür. Yakın bağlara, ortak savunmasızlıklarımıza, hayvanlar arasındaki en aciz ve bağımlı hayvan olduğumuza, hepimizin yaşlanıp öleceğimize, benzer olasılıklarımıza ve benzeri pek az olan bir şekilde talihin yaşamlarımızdaki gücüne dikkat eder. Özellikle trajik duygumuz olan merhameti büyütmemizin önemini, diğerini kendinde değerli görmede kilit rol oynayan sevgi tinini besleyip sürdürmemizin hayatiliğini hatırlatır. Merhameti ve sevgiyi büyütecek poetik imgelem, eleştirel ve özgürlükçü bir vatanseverlik, tragedya ve komedy festivalleri, bu festivallerin hayat bulacağı alanlar üzerine düşünür. Hocası Aristoteles'in izinde tutkuları ekip büyütme verdiği bu eşsiz rolle, kozmopolit ideler konusunda Stoacılar ve Kant'a ve dolaylı olarak Habermas'a sahip çıksa bile tutkuları ele almadığı ya da işlemediği için Kant'ı, dolayısıyla Habermas'ı eleştirir. Stoacıların kızgınlığı, nefrete sebep olan, bizim dışımızda kültürün ürünü olan duyguları irrasyonel olarak dışlamasını da hatalı bulur. Aristotelesçi bir yolda, tutkuları bilişsellikle sıkı bir ilişki içerisinde ele alan bir kozmopolitizmi savunur.⁷¹⁸ Duyguları işleyecek, soyut ilkelerle bağ kuracak, ilgiler dairesini genişletecek bir adımı kozmopolit, global bir politik konsensüs fikri ile birleştirir. Çünkü, haklı olarak, politik hayvanlığımızdan kaynaklanan türlü savunmasızlıklarımız içerisinde nice sorunumuzun artık geçmişte olmadığı kadar global olduğunu düşünür. Örneğin küresel ısınma, uygun ticaret düzenlemeleri, çevrenin ve hayvan türlerinin korunması, nükleer enerjinin geleceği ve nükleer silah tehlikesinin devam etmesi, kabul edilebilir bir çalışma standardının tesis edilmesi, çalışma hareketliliği, çocukların satılmaktan, cinsel istismardan, zorla çalıştırılmaktan korunması

⁷¹⁷ Bkz. Nussbaum, M. C. (1997), "Kant and Stoic Cosmopolitanism", s. 9-12.

⁷¹⁸ Bkz. Nussbaum, M. C. (1997), "Kant and Stoic Cosmopolitanism", s. 18-22.

gibi sorunlar tek başına çözülemeyecek, ancak ve ancak hep birlikte çözebileceğimiz sorunlardır.⁷¹⁹

Nussbaum'un yerel olandan başlayan, özellikle liberal milletlerin ufuklarını birleştirmek isteyen stratejisi çok ilginç, etkileyici ve bütün eserlerinde görebileceğimiz tutarlı bir okuma çizgisini sürdürür. Bunu 5 madde halinde özetlemek mümkündür.

1- Nussbaum, talihiin gücünü, talihiin hükmü altında bir yaşam sürdüğümüzü gösterir. Bu talihiî durumlarda, iyi insanların bile trajik ikilemlerle yüz yüze gelebildiğini, uygun olmayan, suçlanacak duygusal aşırılıklar gösterebileceklerini, pratik düşünüp taşınma bakımından dar bir vizyona sahip olabileceklerini, dostlara eşsiz değer veren bir geleneğin bile yetersiz kalabileceğini vurgularken Aiskhülos, Sophokles ve Euripides'te trajik sonuçları olacak kimi durumları resmetmiştir.

2- Nussbaum, uzun uzadıya Platon ve Aristoteles'i irdeler. Platon talihi kontrol etme yolunda radikal değerlendirmeler yapmış olsa da *Phaidros* ile birlikte duyguların hakikate ulaşmada ne denli gerekli olduğunu ortaya koyar. Aristoteles ise duygular üzerine çok zengin açıklamalar yapmış, tragedyaların ruhuna dönecek şekilde talihe dayalı durumların gücünü reddetmemiştir; talihiin gücü içerisinde yer alan pratik alanı, talih ile mücadeleimizi insanî bir yolda ele almıştır; alışkanlıkların önemi üzerinde durmuş, erdemli birinin kolay kolay talih karşısında sapmalar yaşamayacağını, *eudaimōn* olmaktan kesilmeyeceğini fakat Kral Priamos'un başına gelenlere benzer durumlar karşısında ise, *eudaimōn* bir yaşam sürmekten kesileceğini söylemiştir. Nussbaum, Aristoteles'in *Poetika*'da ve *Retorik*'te talih ile ilgili olarak ele aldığı *eleos*, acıma ya da merhamet üzerinde durmuş, merhamet duymanın koşulları üzerine düşünmüştür.

3- Nussbaum tüm bunların politikayla ya da sosyopolitik olanla bağıını açık kılmaya yönelmiştir. Stoacılar'a ve diğer liberal filozoflara olan ilgisi ona şunu göstermeye başlar: Bugün hepimiz kimi trajik sonuçları olabilecek değer çatışmaları içerisinde olabiliriz, örneğin annelik yükümlülükleri birinin istediği şeyleri yapmasına engel olabilir; ayrıca farklı gruplar farklı nedenlerle istedikleri şeyleri yapamayabilirler. Oysa, diye düşünür

⁷¹⁹ Bkz. Nussbaum, M. C. (2010), *Not for Profit: Why Democracy Needs the Humanity*, Princeton: Princeton University Press, s. 79-80. Filozof S. Benhabib'in Nussbaum'un globalleşmeye dair okumasını destekleyen ve postmodernistlere yönelik eleştirisini de içeren makalesi için bkz. Benhabib, S. (1995), "Cultural Complexity, Moral Interdependence and the Global Dialogical Community", *Women, Culture, and Development: A Study of Human Development*,

Nussbaum, Euripides'te gördüğümüz ve tarihin bize öğrettiği üzere gelenekler sarsılır, değişir, dönüşür, terk edilir ve yeniden canlanabilir, yani öyle değişmez, mutlak değildirler. Değerler bakımından pek çok farklılık göstersek dahi savunmasızlıklarımız ve doğal eğilimlerimiz bir şekilde ortaktır. Dolayısıyla bu noktada yapılacak şey diğerine olan ilgimizi genişletecek savunmasızlıklarımıza ve savunmasızlıklarla ilgili bir duygu olan merhamete ve diğerini kendinde amaç olarak görecektir sevgiye odaklanmaktır.

4- Nussbaum talihin hepimiz üzerindeki hükmünü görmemizi engelleyen inançlarımızı, yargılarımızı ve düşüncelerimizi aşacak bir politik düzenleme; acizliğimizin kibirli reddinin eseri olan kadiri mutlaklığımızı, narsisizmimizi, *anthropodenialı*, lekelemeyi, tiksintiyi azaltacak bir politik yaşam önerisi sunar. O, talihin hükmünü hissedeceğimiz, onun karşısında acizliğimizi görmemizi sağlayacak ilgi alanlarımızı genişletir ve bu geniş ilgi alanı içerisinde talihe dayalı durumları kontrol edeceğimiz ortak bir politik konsensüs alanı kurmaya çalışır.

5- Nussbaum, Rawls'ın politik liberalizm projesini, tragedyalardan ve Aristoteles'ten başlayıp tarihe, deneysel psikolojinin verilerine giderek gerçekleştirmeyi ister. Rawls'ı gereğinden fazla soyut, Kantçı, sözleşmecî bulduğu noktada, tiksintinin, lekelemenin üstesinden gelebilecek olan karşılıklılığı zenginleştirmekte (psikolojik ayağı), tarihsel deneyimlere, yaşantılara, hafızaya başvurmakta (tarihsel ayağı), tragedyaya, Aristoteles'e (felsefi ayağı) gitmektedir.

Kısaca çok farklı katmanlarda ve ilgiler içerisinde yazan Nussbaum, bize etikopolitik bir proje sunmaktadır. Evet projesi liberal bir projedir. Bu proje içerisinde o, Williams'ın değerlendirmelerini dikkate alır ve insanların ne türden *deinon*/acayip hayvanlar olduğunu bilir, bu bakımdan onun liberalizmi naif değildir. En iyi toplumların bile sayısız kötülüklerden mustarip olabileceğini, diğer gruplara karşı lekeleme, tiksintime duygusu besleyebileceğimizi, doğamızın bu kötücül eğilimlere açık olduğunu düşünür. Ancak tüm bu kötülükler ve zorluklar içerisinde “yaşam”ın daha “iyi” olması için mücadeleden vazgeçmememiz gerektiğine inanır ve ümidini korur. Çünkü insanların gereksiz pek çok korku içerisinde yaşadığını görür; örneğin birinin depreme dayanıklı olmayan bir evde yaşamak zorunda olması gibi. Dolayısıyla kadim en büyük hocası Aristoteles olan Nussbaum; Grek felsefesine, kaynağa, geleneğe dönen akıl hocası

Williams gibi, yine Aristoteles'e bağılılığı ve Aristoteles okuması eşsiz olan MacIntyre gibi kötümser değildir, aksine iyimser bir filozof olarak karşımıza çıkar.

Son olarak bu tez çalışması kapsamında Nussbaum'un söz konusu Aristotelesçiliğinin ne denli Aristotelesçi, Rawls'a yakın duran liberalizminin ne denli liberal olduğuna dair şüphe duyulabiliriz. Çünkü Aristoteles iyiye öncelik veren, bireyin iyisi ile *polis*in iyisini yani şehrin iyisini birbirinden ayırmayan ve bu ilişkiyi tözsel düşünen biridir. Oysa Rawls hakka öncelik veren bir liberal kurumsal demokrasi çizgisinde ilerlemekte, komünal değerlerin önemini, bu değerlerin aile ilişkisinde, kiliselerde, üniversitelerde, bilimsel topluluklarda ve diğer özel birlikteliklerde büyüüp serpilmesini görmekten mutlu olsa da onların uygunluğunu ve meşruluğunu politik bir sfer için uygun bulmamaktadır. Politik yaşamı ve politik yaşamın ilkelerini ve kurumlarını dinsel, moral ve felsefi inançları bakımından farklı insanların kendi kapsayıcı konsepsiyonları temelinde hakkaniyetli bulacakları, yurttaşlar arasında örtüşen bir konsensüs sağlayacak bir karakterde ele almaktadır. Bu uğurda hakkaniyet olarak adaleti dinsel, moral ve herhangi bir genel konsepsiyondan uzak bir çizgide karakterize etmektedir.⁷²⁰ Modern yaşamın birbirine indirgenemez iyiler çatışması içerisinde kimi iyilere dayalı, bireyin haklarına öncelik veren politik yaşam üzerinde durmaktadır. Nussbaum ise fark edeceğimiz ve Olsen'in de belirttiği üzere, iyi ve hak arasındaki ilişkide Aristoteles ve Rawls arasında, derin farkların ve türlü maliyetlerin arasında gidip gelmektedir.⁷²¹

Ancak hâlihazırda bu gidip gelmeler içerisinde söylememiz, dikkat çekmememiz gereken en önemli nokta; bu gidip gelmeler bakımından Nussbaum'un tek olmaması, bunun Aristoteles ve genel olarak erdem etiği ile uğraşan birçok isim; Slote, Korsgaard, H. Richardson, N. Sherman v.b. için de geçerli olmasıdır. Örneğin Korsgaard ve Sherman Aristoteles'i Kant ile barıştırmaya çalışır, Slote ise Aristoteles ve Hume'u birlikte işler. Liberal perspektife yakın duran bu isimlerden ayrı bir yolda ilerleyen MacIntyre ise, Aristoteles'i Thomas Aquinas ile birlikte okur. Grek etiğine giden Williams, tragedyalar lehine neredeyse Platon ve Aristoteles'i Grek olarak kabul etmeyen bir durumdadır.

⁷²⁰ Bkz. Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice*, s. 38-40.

⁷²¹ Bkz. Olssen, M. (2010), *Liberalism, Neoliberalism, Social Democracy: Thin Communitarian Perspectives on Political Philosophy and Education*, New York&London: Routledge, s. 185-193.

Ayrıca şu da var: Aristoteles uzmanları arasında bir uzlaşa bulunmaz, söz konusu uzmanlar çok ayrı okumalar yapabilmektedirler. Aristoteles'i çok farklı karşımıza çıkaran, ciddi yarılmalara sebep olan *kapsayıcı* ve *hâkim* iyi yaşam okuması bunun en açık göstergesidir. MacIntyre'ın da işaret ettiği gibi, artık rekabet Aristotelesçiler ile Kantçılar tarzında bildiğimiz karşıtlıkları aşmakta, bilhassa Aristotelesçiler arasında sürmektedir.

Aristoteles'in metni kendi yorumunu belirsiz bırakır. Elbette onun metni, bazı yorumları reddetmenin hakikaten ikna edici dayanaklarını bize verir, fakat geriye kalan yorumlama olanakları sayı ve çeşit olarak hâlâ çok çok fazladır ve birbirine rakip Aristoteleslerin iddiaları ile bizi öyle bir şekilde yüz yüze bırakır ki bu iddiaların sağlamlığını kabul etmemelik edemeyiz; rakip Aristotelesler, farklı yorumcuların metinleri belli pasajlara atfettikleri farklı önem dereceleriyle okumalarının ve metinlerden, farklı farklı yollarla sonuçlar çıkarmalarının yarattığı farklı soruların bir sonucu olarak öne sürülen, büyük bir ekseriyetle de metnin çıkarılan o sonuç olmaksızın makul bir şekilde okunma imkanının kalmayacağını iddia eden rekabet içindeki Aristoteleslerdir.

Bu bakımdan Aristoteles yalnız değildir. Birbirine rakip Platonlar, rakip Kantlar ve rakip Wittgensteinler da vardır. Felsefe tarihi bir yorumlar ve yorumlayıcı tartışmalar tarihidir. Bu yüzden de başka görüşlere karşı belli bir görüşü savunurken duyduğumuz inancın ve güvenin (*confidence*) dayanakları her ne olursa olsun, bu inanç ve güven, ihtilaf içinde olduğumuz kimselerden öğrendiklerimize göstereceğimiz azami dikkat ve hürmet ile, ve bu meselelerde hiç kimsenin son sözü söyleyemeyeceği bilgisi ile ölçülü hale getirilmeye muhtaçtır.⁷²²

Dolayısıyla Nussbaum'un üzerinde durduğumuz Aristotelesçi okuması kimilerimiz için ikna edici gelmeyebilir. Açıkçası onun Aristotelesçiliğini fazlasıyla politik bir kaygı içerisinde, Aristoteles'in tözselliğini buharlaştıran bir çizgide ele alabiliriz. Çünkü Nussbaum, Aristoteles'i yan yana gelmesi zor olan filozoflarla bir arada okuyabilmekte; Stoacıları, Kant'ı, Marx'ı, Smith'i, Mill'i bir arada işleyebilmektedir. Nussbaum'un Aristotelesçiliğini belki de tespit etmenin tek yolu öncelikli olarak Aristoteles'e ve Aristoteles'e gidenlere, örneğin MacIntyre'a gitmeyi ve canlı bir tartışmayı, diyalogu başlatmayı gerektiriyor. Açıkçası bu proje bizim bir sonraki projemiz olacak gibi görünüyor: Aristoteles'in klasik ve çağdaş şerhçileri arasındaki rekabet.

⁷²² MacIntyre, A. (2006), *Ethics and Politics; Selected Essays, Volume 2*, s. 40.

KAYNAKÇA

Acrill, J. (1997), *Essays on Plato and Aristotle*, Oxford: Oxford University Press.

Adkins, A. W. H. (1960), *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*, Oxford: Oxford University Press.

Adkins, A. W. H. (1970), *From the Many to the One: A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, London: Constable London.

Ağaoğulları, M. A. (2004), *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Kitabevi.

Alexander, J. M. (2008), *Capabilities and Social Justice: The Political Philosophy of Amartya Sen and Martha Nussbaum*, England: Ashgate.

Altuğ, T. (2013), *Dile Gelen Felsefe*, İstanbul: YKY.

Akarsu, B. (1982), *Ahlak Öğretileri*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (1996), *Metafizik*, (çev.: A. Arslan), İstanbul: Sosyal Yay.

Aristoteles (1998), *Nikomakhos'a Etik*, (çev.: S. Babür), Ankara: Ayraç Yay.

Aristoteles (1999), *Eudemos'a Etik*, (çev.: S. Babür), Ankara: Dost Yay.

Aristoteles (2000), *Retorik*, (çev.: M. H. Doğan), İstanbul: YKY.

Aristoteles (2001), *Ruh Üzerine*, (çev.: Z. Özcan), İstanbul: Alfa Yay.

Aristoteles (2004), *Protreptikos*, (çev.: O. Özügül), İstanbul: Pencere Yay.

Aristoteles (2005), *Poietika (şiiir sanatı üzerine)*, (çev.: N. Kalaycı), Ankara: Bilim ve Sanat Yay.

Aristoteles (2008), *Politika*, (çev.: M. Tunçay), İstanbul: Remzi Kitabevi.

Aristoteles (2013), *Hayvanların Hareketi Üzerine (De Motu Animalium)*, (çev.: H. N. Beyaz Erkızan), Bursa: Sentez Yay.

Aristotle (1996), *Rhetorics*, (trans. by W. R. Roberts), *The Complete Works of Aristotle* Vol II, (ed. by J. Barnes), Princeton: Princeton University Press.

Aristotle (1993), *De Anima Books II and III (and with passages from Book I)*, (trans. with introduction and notes by D.W. Hamlyn), Clarendon: Oxford University Press.

- Aristotle (2004), *Nicomachean Ethics*, (trans. with an interpretive essay, notes, and glossary by R. C. Barlett & S. D. Collins), Chicago: The University of Chicago Press.
- Arslan, A. (2007), *İlkçağ Felsefe Tarihi-3 (Aristoteles)*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Athanassaulis, N. (2005), *Morality, Moral Luck and Responsibility: Fortune Web*, London: Palgrave Macmillan.
- Benhabib, S. (1995), "Cultural Complexity, Moral Interdependence and the Global Diological Community", *Women, Culture, and Development: A Study of Human Development*, (eds. by M. C. Nussbaum & J. Glover), Oxford: Oxford University Press.
- Benhabib, S. (2005), *Eleştiri, Norm ve Ütopya*, (çev.: İ. Tekerek), İstanbul: İletişim Yay.
- Berman, M. (2002), *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (çev.: Ü. Altuğ&B. Peker), İstanbul: İletişim Yay.
- Bostock, D. (2000), *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. (2006), "Aristotle and Contemporary Ethics", *Blackwell Guide To Aristotle's Nicomachean Ehtics*, (ed. by R. Kraut), Oxford: Blackwell Pub.
- Butler, J. (2007), *Yaşam ile Ölümün Akrabalığı: Antigone'nin İddiası*, (çev.: A. Ergenç), İstanbul: Kabalcı Yay.
- Clark, S. R. L. (1975), *Aristotle's Man: Speculations upon Aristotelian Antropology*, Oxford: Oxford University Press.
- Cooper, J. (1980), "Aristotle on Friendship", *Essays on Aristotle's Ethics*, California: University of California Press.
- Cooper, J. (1988), "Review to *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*", *The Philosophical Review*, Vol 97, No.4, s. 543-564.
- Cooper, J. (1999), *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, NY: Princeton University Press.
- Crisp, R. (1997), *Virtue Ethics*, (eds. by R. Crisp & M. Slote), Oxford: Oxford University Press.
- Crocer, D. A. (1995), "Functioning and Capability: The Foundations of Sen's and Nussbaum's Development Ethic, Part 2", *Women, Culture, and Development: A Study of Human Capabilities*.

- Dahl, N. O. (1984), *Practical Reason, Aristotle, and Weakness of the Will*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Desmond, W. (1995), *Perplexity and Ultimacy: Metaphysical Thoughts from the Middle*, New York: Suny Press.
- Desmond, W. (2008), *Cynics*, California: University of California Press.
- Dudley, J. (2012), *Aristotle's Concept of Chance: Accidents, Cause, Necessity, and Determinism*, New York: State University of New York Press.
- Dworkin, R. (2007), *Hakları Ciddiye Almak*, (çev.: A. U. Türkbağ), Ankara: Dost Yay.
- Eagleton, T. (2012), *Tatlı Şiddet: Trajik Kavramı*, (çev.: K. Tunca), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Echenique, J. (2012), *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Edgar, A & Sedgwick, P. (2002), *Cultural Theory: The Key Thinkers*, London&N.Y.: Routledge.
- Eflâtun (1958), *Şölen*, (çev.: A. Erhat & S. Eyüboğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Eflâtun (1971), *Devlet*, (çev.: S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Euripides (2013), *Hekabe*, (çev.: Y. Onay), İstanbul: Mitos Boyut Yay.
- Erhat, A. (1996), *Mitoloji Sözlüğü*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Erkızan, H. N. B. (2012), *Aristoteles'ten Nussbaum'a İnsan*, İstanbul: Sentez Yay.
- Erkızan, H. N. B. (2012), *Aristoteles Yazıları: Etik ve Politika Üzerine*, İstanbul: Sentez Yay.
- Erkızan, H. N. B. (2012), *Aristoteles Yazıları: Feminizm ve Aristotelesçi Feminizm Üzerine* İstanbul: Sentez Yay.
- Gadamer, H. G. (1986), *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*, (trans. by P. C. Smith), Yale: Yale University Press.
- Gören, E. (2014), "Klasik Yunan Tragedyalarında Ad(landırman)ın 'Trajik' İşlevi", *FLSF*, Sayı 17, s. 237-263.
- Kittay, E. F. (2003), "Human Dependency and Rawlsian Equality", *John Rawls: Vol. 3*, (ed. by C. Kukathas), London: Routledge.

- Kraut, R. (1991), *Aristotle on the Human Good*, Princeton: Princeton University Press.
- Kraut, R. (2006), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, USA: Blackwell Pub.
- Kraut, R. (2007), *Aristotle: Political Philosophy (Founders of Modern Political and Social Thought)*, Oxford: Oxford University Press.
- Kuçuradi, İ (2009), *Sanata Felsefeyle Bakmak*, İstanbul: T. F. K. Yay.
- Halper, E. (1995), "The Substance of Aristotle's Ethics", *The Crossroads of Norm and Nature: Essays on Aristotle's Ethics and Metaphysics*, (ed. by M. Sim), Maryland: Rowman and Littlefield Pub.
- Hegel, G. W. F. (1975), *Aesthetics: Lecture on Fine Art: Volume-II* (trans. by T. M. Knox), Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. (1968), *Introduction To Metaphysics*, (trans. by R. Manheim), USA: Yale University Press.
- Heimsoeth, H. (1986), *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (çev.: T. Mengüşoğlu), İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hursthouse, R. (1999), *On Virtue Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
- Hünler, H. (1998), *Estetik'in Kısa Tarihi: Modern Kültür ve Sanat Üzerine Felsefî Bir Tartışma*, İstanbul: Paradigma Yay.
- Hünler, S. Z. (1997), *Rawls ve MacIntyre İki Adalet Arasında Liberal ve Komunitaryan Düşüncelerin Çatışma Alanı*, Ankara: Vadi Yay.
- Hünler, S. Z. (2002), "Sorumluluğun Ecdadı", *Felsefe Tartışmaları*, Sayı 33. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.
- Irwin, T. H. (1998), "Permanent Happiness: Aristotle and Solon", *Aristotle's Ethics: Critical Essays* (ed. by N. Sherman), NY: Rowman & Littlefield Publishers.
- Jones, H. L. (1971), *Justice of Zeus*, L.A: University of California Press.
- Latacz, J. (2006), *Antik Yunan Tragedyaları*, (çev. Y. Onay), İstanbul: Mitos Boyut Yay.
- Louden, R. B. (2007), "The Critique of the Morality System", *Bernard Williams* (ed. by A. Thomas), Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (1983), "The Magic in the Pronoun 'My'", *Ethics*, Vol. 94, No. 1, s. 113-125.

- MacIntyre, A (1988), *Whose Justice Which Rationality*, Indiana: University of Notre Dame Press.
- MacIntyre, A. (1996), *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtue*, Illinois: Open Court.
- MacIntyre, A. (2001), *Erdem Peşinde*, (çev.: M. Özcan), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- MacIntyre, A. (2002), *Ethik'in Kısa Tarihi*, (çev. & Sunuş: H. Hünler & S. Z. Hünler), İstanbul: Paradigma Yay.
- MacIntyre, A. (2006), *Ethics and Politics, Selected Essays, Volume 2*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Magge, B. (2002), *Büyük Filozoflar*, (çev.: A. Cevizci), İstanbul: Paradigma Yay.
- McDowell, J. H. (2002), *Mind, Value, & Reality*, Harvard: Harvard University Press.
- Meyer, S. S. (2008), *Ancients Ethics: A Critical Introduction*, London & N.Y.: Routledge.
- Miller, F. D. Jr. (2009), "Homer's Challenge to Philosophical Psychology", *Logos and Muthos: Philosophical Essays in Greek Literature*, (ed. by W. Wians), New York: State University of New York Press.
- Miller, A. M. (2002), "Philosophy in the Public Interest: An Interview With M. C. Nussbaum", *Change*, Vol. 34, No. 1, s. 39-43.
- Murdoch, I. (2008), *Ateş ve Güneş: Platon Sanatçıları Niçin Dışladı?*, (Çev.: S. R. Kırkoğlu), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Nagel, T. (1979), *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (1986), *Aristotle's De Motu Animalium: Text with Translation, Commentary, and Interpretive Essays*, Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (1990), *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (1992), "Human Functioning and Social Justice: In Defence of Aristotelian Essentialism", *Political Theory* (20), s. 202-246.
- Nussbaum, M. C. (1992), "Tragedy and Self-Sufficiency: Plato and Aristotle on Fear and Pity", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol 10, s. 107-160.

- Nussbaum, M. C. (1993), "Social Justice and Universalism: In Defense of an Aristotelian Account of Human Functioning", *Modern Philosophy*, Vol. 90, s. 46-73.
- Nussbaum, M. C. (1993), "Aristotle on Human Nature and the Foundations of Ethics." *World, Mind, and Ethics: Essays on the Philosophy of Bernard Williams*, (eds. by J. E. G. Altham & R. Harrison), Cambridge: Cambridge University Press., s. 86-132.
- Nussbaum, M. C. (1994), *The Therapy of Desire*, Princeton: Princeton University Press.
- Nussbaum, M. C. (1997), *Poetic Justice: The Literary Imagination And Public Life*, Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, M. C. (1997), "Kant and Stoic Cosmopolitanism", *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 5, No 1, s. 1-25.
- Nussbaum, M. C.(1998), "Political Animals: Luck, Love, And Dignity", *Metaphilosophy*, Vol. 29, No. 4, s. 273-287.
- Nussbaum, M. C. (1999), "Virtue Ethics: A Misleading Category?" *The Journal of Ethics*, Vol. 3, No. 3, s. 163-201.
- Nussbaum, M. C. (2000), *Sex and Social Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. C. (2000), "The Costs of Tragedy: Some Moral Limits of Cost-Benefit Analysis", *The Journal of Legal Studies*, Vol. 29, No. 2, s. 1005-1036.
- Nussbaum, M. C. (2000), *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2001), *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. C. (2001), *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nussbaum, M. (2002), "Capabilities and Social Justice", *International Studies Review*, Vol. 4, No. 2, s. 123-135.
- Nussbaum, M. C. (2002), *For Love of Country?*, Boston: Beacon Press.
- Nussbaum, M. C. (2003), *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*, MA, Cambridge: Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2004), *Hiding From Humanity*, Princeton: Princeton University Press.

- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, Nationality and Species Membership*, Cambridge, MA: Harvard University Press
- Nussbaum, M. C. (2009), “Bernard Williams: Tragedies, hope, justice” *Reading Bernard Williams* (ed. by: D. Calcutt), New York, Canada: Routledge
- Nussbaum, M. C. (2012), *The New Religious Intolerance: Overcoming The Politics of Fear in an Anxious Age*, Harvard: Belknap Press of Harvard University Press.
- Nussbaum, M. C. (2013), *Creating Capabilities: The Human Development Approach*, Belknap Press.
- Nussbaum, M. C. (2013), *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, Boston: Belknap Press of Harvard University Press.
- Olssen, M. (2010), *Liberalism, Neoliberalism, Social Democracy: Thin Communitarian Perspectives on Political Philosophy and Education*, New York&London: Routledge.
- Özcan, M. (2006), *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat Yay.
- Özlem, D. (2004), *Etik: Ahlak Felsefesi*, İstanbul: İnkılap Yay.
- Pakaluk, M. (2005), *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Peters, F, E. (2004), *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü* (çev. ve Haz. H. Hünler), İstanbul: Paradigma Yay.
- Plato (1997), *Gorgias*, (trans. by. D. J. Zeyl), *Complete Works of Plato* (ed. by.: J. M. Cooper), Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Platon (1999), *Gorgias* (çev.: M. Rifat&S. Rifat), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yay.
- Plato (1997), *Phaedrus*, (trans. by.: A. Nehamas & P. Woodruff), *Complete Works of Plato*.
- Platon (1998), *Yasalar, Cilt-1*, (çev.: C. Şentuna), İstanbul, Kabalcı Yay., 1998.
- Poole, R. (1993), *Ahlak ve Modernlik*, (çev.: M. Küçük), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Rawls, J (1971), *A Theory of Justice*, USA: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2007), *Siyasal Liberalizm*, (Çev.: M. F. Bilgin), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.

- Reeve, C. D. C. (1992), *Practices of Reason: Aristotle's Nicomachean Ethics*, Oxford: Clarendon Press
- Reeve, C. D. C. (2006), "Aristotle on the Virtues of Thought", *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*.
- Ricoeur, P. (2010), *Başkası Olarak Kendisi*, (çev.: H. Hünler), İstanbul: Doğu-Batı Yay.
- Robeyns, I. (2009), "Fairness and The Capability Approach", *Arguments for a Better World: Essays in Honnor of Amartya Sen: Volume 1(Ethics, Welfare and Measurement)*, (ed. by K. Basu and R. Kansur), Oxford: Oxford University Press.
- Ross, D. (1993), *Aristoteles*, (çev.: A. Arslan), İzmir: Ege üniversitesi Basımevi.
- Sandel, M. J. (2014), *Liberalizm ve Adaletin Sınırları*, (çev.: E. Zeybekoğlu), Ankara: Dost Yay.
- Sen, A. (1993), "Capability and Well-being", *The Quality of Life*, (eds. by M. C. Nussbaum&A. Sen), Oxford: Clarendon Press.
- Sen, A. (1999), *Commodities and Capabilities*, Oxford: Oxford University Press.
- Sen, A. (2004), *Özgürlükle Kalkınma*, (Çev.:Y. Alogan), İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Sen, A. (2006), *Inequality Reexamined*, Oxford: Oxford University Press.
- Slote, M. (1992), *From Morality to Virtue*, Oxford: Oxford University Press.
- Sherman, N. (1989), *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*, Oxford: Clarendon Press.
- Sofokles (1997), *Antigone, Eski Yunan Tragedyaları 1*, (çev.: G. Dilmen), İstanbul: Mitos Boyut Yay.
- Sorabji, R. (2006), *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1999), *Politika Felsefesi Nedir?*, (Giriş-Çeviri-Notlar: S. Z. Hünler), İstanbul: Paradigma Yay.
- Taylor, C. (1988), "Critical Notice of Martha C. Nussbaum, 'The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy'" (Book Review), *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18:4, s. 805-814.
- Tessitore, A. (1996), *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*, Albany: State University of New York Press.

- Thomson, G. (2004), *Tragedyanın Kökeni: Aiskhylos ve Atina*, (çev.: M. H. Doğan), İstanbul: Payel Yay.
- Vlastos, G. (1995), *Socrates, Plato, and Their Tradition: Volume II* (ed.by D. W. Graham), Princeton: Princeton University Press.
- Zelyüt, S. (2010), *Spinoza*, Ankara: Dost.
- Zelyüt, S. (2010), *Dört Adalı*, Ankara: Doğu Batı Yay.
- Zizek, S. (1989), *The Sublime Object of ideology*, London: Verso Press.
- Zizek, S. (2004), *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, (Çev.: T. Birkan), İstanbul: Metis Yay.
- Wallach, J. R. (1992), "Contemporary Aristotelianism", *Political Theory*, Vol. 20, No. 4, s. 613-641.
- White, D. G. (1991), *Myths of The Dog-Man*, Chicago: The University of Chicago Press.
- White, N. P. (1988), "Rational Self-sufficiency and Greek Ethics: Review of *Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy* by Martha C. Nussbaum ", *Ethics*, Vol. 99, No.1, s. 136-146.
- Williams, B. (1982), *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1993), *Shame and Necessity*, Berkeley: University of California Press.
- Williams, B. (2006), *Ethics and The Limits of the Philosophy*, London&N.Y: Routledge.
- Wood, A. W. (1999), *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

ÖZGEÇMİŞ

-Adı Soyadı: Barış MUTLU

-Doğum Tarihi: 26.06.1979

-Öğrenim Durumu:

Lisans: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe (1998-2003)

Bitirme Tezi: Herbert Marcuse'da Uygar Toplum ve Özgürlük Sorunu

Danışmanı: Prof. Dr. Taylan ALTUĞ

Y. Lisans: Ankara Üniversitesi D.T.C.F. Felsefe Bölümü (2006-2009)

Y. Lisans Tezi: Aristoteles'te Doğal, Etik, Politik Bir Tasarım Olarak İnsan Anlayışı

Danışmanı: Prof.Dr. Sabri BÜYÜKDÜVENCİ

Doktora: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe (2009-2015)

Doktora Tezi: Martha Nussbaum'da İyi Yaşam ve Talih

Danışmanı: Prof. Dr. Solmaz ZELYÜT

-İlgi ve Çalışma Alanları: Etik, Politika, Edebiyat Felsefesi.

-Akademik Görevler:

2006-2007- Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (Araş. Gör.)

2007-2009- Ankara Üniversitesi DTCTF Felsefe Bölümü (Araş. Gör./35. Madde ile)

2009-2011- Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (Araş. Gör./35. Madde ile)

2011- Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü (Araş. Gör.)

-Yabancı Dili: İngilizce

- Akademik Çalışmalar:

“Hegel’in Politika Felsefesinde Devlet – Birey İlişkisi ve Hakiki Bir Birey Olma Yolunda Hukukun İşlevi”, *HFSA*, İstanbul Barosu yay., sayı:16, İstanbul, 2007.

“Felsefe ile Yaşamın Kesiştiği Yol: Selâhattin Hilâv”, *Virgöl Edebiyat ve Eleştiri Dergisi*, Sayı: 103, İstanbul, 2008.

“Aristoteles’te Polis’in Doğası Gereği (*Esti Phusei*) Var Olması Ne Anlama Gelir?”, *Aristoteles Özel Sayısı*, Güz 2009.

“Aristoteles’te Teori ve Pratik İlişkisi”, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Seminerleri, 2010.

“Günümüz Sosyal Adalet Anlayışlarının Eleştirel Yeni Bir İnşası: Olanaklar Kuramı ve A. Sen”, The First International Philosophy Congress “Liberty, Equality and Fraternity”, 14-16 October 2010, Bursa. (ed. İ. Serin), Bursa: Asa yay., 2010.

“Amartya Sen ve Martha Nussbaum’un Politika Felsefelerinin Aristotelesçi Temelleri”, Antik Yunanda Felsefe ve Çağımıza Etkileri, Nisan 2010, Aydın, *Antik Yunan’da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, (ed. Y. Kılıç), İstanbul: DoğuBatı yay., Eylül 2011.

“Pratik Bilgelik Alanı Olarak Sanat ve Bir Muhafız Olarak Sanatçı”, *Bizim Külliye*, Sayı 51, 2012.

“Spinoza ve Hegel”/L. Coletti, *Alman İdealizmi II: Hegel*, (ed. G. Ateşoğlu), İstanbul: Doğu Batı yay., 2013.

ÖZET

Bu çalışmada, M. C. Nussbaum'un rehberliği altında iyi yaşam ve talih ilişkisini ele aldık. Günümüz etik, hatta politik sorunları bağlamında modern (*moral*) felsefenin kimi açmazları, örneğin talihin hükmüne açık olan değerler karşısında sessizlikleri, bizi tekrardan başlangıca, kökene, kaynağa yönlendirmiştir. Nussbaum bu geri dönüşü yapan filozoflardan biri olmuş, özel olarak iyi yaşam ve talih ilişkisine dikkat etmiştir. İlk eserlerinden Kantçı ve Utiliteryan öğretilerin açmazlarını doktriner olmayan bir şekilde kritik etmiş, onlar karşısında Aristoteles'in etiğini daha derin ve kompleks bulmuştur. O, gündelik pratik yaşamın realitesi karşısında, bağımlılıklar, olumsuzluklar, talihe açık türlü değerler karşısında, Aristoteles'in rehberliğini izlemiştir. Klasik bir eğitim görmüş olan Nussbaum'un bu çizgiyi izlemesinde şaşılacak bir durum yoktur.

Ancak Nussbaum adım adım politikaya ilgi duymakla, çağdaş etik ve politik meselelere eğilmekle birlikte, etiko-politik bir çizgide ilerlemiş, bir kadın olarak kadınların maruz kaldığı sorunları, insanların yaşadığı ve yaşamakta olduğu korkuları, tehlikeleri, eşitsizlikleri, adaletsizlikleri kendine dert edinmiştir. Bununla birlikte Nussbaum günümüz etik ve politik sorunlara dair değerlendirmelerinde, tespitlerinde ve önerilerinde Greklerde başat olan iyi yaşam ve talih tartışmasının içgörülerini, kavrayışlarını beslemiş, zenginleştirmiş, işlevsel hale getirebilmiştir. Gelgelelim Nussbaum'un bu okuma çizgisi her nedense yeterince ön plana çıkarılmamış, vurgulanmamıştır. Genelde Nussbaum, en popüler açıklamaları doğrultusunda, bir teori karakterinde olanaklar/kapasiteler yaklaşımı içerisinde, *The Fragility of Goodness*'ın merkezinde olan talih meselesi unutulmuş okunmuştur. Bu çalışma ile birlikte, dağılarak ve saçılarak yazan Nussbaum'u, talih üzerinden okumamız gerektiğini, bu okuma ile onun felsefesinin genel taslağını ve özünü ortaya çıkarabileceğimizi göstermeye çalıştık.

ABSTRACT

In this study, we have searched the good life and luck relation under M. C. Nussbaum's guidance. In the context of today's ethics, even in today's political problems some dilemmas of modern (*moral*) philosophy, such as silence in the face of values which are open to the provisions of fortune, has led us to the origin, to the source, beginning. Nussbaum was one of the philosophers who made this turning back, especially she has focused on the good life and luck relation. In her early works she criticized the dilemmas of Utilitarian and Kantian teachings by a non-doctrinal way, and found the ethics of Aristotle deeper and more complex opposite to them. In the face of the realities of everyday life, dependencies, contingencies, values open to luck, she has followed the guidance of Aristotle. It is not surprising that she has followed this way for she has studied in the Classical Department at university.

However, as soon as Nussbaum has gradually interested in politics interest, addressed contemporary ethical and political issues, she has followed an ethico-political line, as a woman she has occupied herself with the problems faced by the women, fears, hazards, inequalities, injustices that people lived and are living in. On the other hand in her assessments, findings and proposals of ethical and political issues, Nussbaum has nurtured, enriched and made functional the insights and understandings of good life and luck arguments which are dominant in Greeks. Yet this reading line of Nussbaum's is not highlighted and featured enough for some reason. Usually she, in accordance with her most popular explanations, with forgetting the discussion of luck which is in the heart of *The Fragility of Goodness*, has read within capabilities approach which has the best popular evaluations and a theory's character. In this study, we try to show that we should read Nussbaum, who is writing spreadly and dispersedly, via luck and by doing that we can reveal her philosophy's general sketch and essence.