

T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

PLATON VE ARİSTOTELES'İN AHLAK FELSEFELERİNİN
DEVLET TEORİLERİNE YANSIMASI

Vehip BİRLİK
2502170581

Danışman
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA

İstanbul-2023

ÖZ

PLATON VE ARİSTOTELES'İN AHLAK FELSEFELERİNİN DEVLET TEORİLERİNE YANSIMASI

Vehip BİRLİK

Platon ve Aristoteles'in, toplumdaki tüm bireylerin kendi alanında yetkinleşmesi, kendi işini yapması, birbirlerinin uzmanlık alanlarının sınırlarına bağlı kalması ve erdemli olması durumunda o toplumda refah ve huzurun artacağı yönündeki argüman bu tezin merkezinde durmaktadır. Buna eşlik eden ve tez boyunca savunulan bir diğer iddia bizzat yönetici erkin de kendi alanında yetkinleşmiş olması, diğer uzmanlık alanlarına gereken saygıyı göstermesi ve toplumdan beklediği erdemli davranış biçimlerini kendisinin sergilemesi gerektiğidir. Dolayısıyla burada söz konusu olan ve birbirine koşturarak ilerleyen üç boyut söz konusudur: bireysel ahlak, toplumsal ahlak ve devlet ahlakı. Bu üç boyutun Platon ve Aristoteles düşüncelerinde bütünüyle açıldığına şahit oluyoruz. Bu türden bir tanıklık bizi ahlak ve siyaset felsefelerini karşılaştırmalı olarak incelemeye yönlendirdi. Bu incelemenin arka planında iki peşin kabul bulunmaktadır. Öncelikle söz konusu felsefelerin tarihsel şartlara karşılık olarak inşa edildiğinin farkındayız. Bu farkındalıktan ötürü tez boyunca tarihsel bir takım referanslar bizim açımızdan kaçınılmaz oldu. Diğer taraftan varsaydık ki, bu iki filozofun karşılıklı bir ilişki içinde ifade ettiği ahlak ve devlet felsefeleri şayet modern toplumlarda da etkileri olmaya devam etseydi ahlakın yukarıda zikrettiğimiz üç şubesinde (bireysel, toplumsal ve siyasi ahlak) söz konusu yozlaşma bu düzeyde olmayabilirdi. Bu iki peşin kabul doğrultusunda Platon ve Aristoteles'in ahlak ve devlet felsefelerinde şu konulara özellikle eğildik. Devlet ve ahlakın amacı, işlevleri, devletin doğası ve yasaları ve insanın mahiyeti ve erdemleri. Bunu yaparken sistem felsefesinin bu iki büyük isminin ayrıldığı ve birleştiği hususları gözden kaçırmamaya özen gösterdik.

Anahtar Kelimeler: *Platon, Aristoteles, Ahlak, Devlet, Politika, Etik, Erdem, Adalet, Yönetim, Eğitim.*

ABSTRACT

**THE REFLECTION OF THE MORAL PHILOSOPHY OF PLATO
AND ARISTOTLE IN THE THEORIES OF THE STATE**

Vehip BİRLİK

The great philosophers Plato and Aristotle expressed the idea that if everyone in the society becomes competent in their own tasks and if individuals perform their integral duties with personal responsibility and without interference in the business of others, such a society will in turn develop into wealthy, productive and peaceful society. These considerations are essential in the preparation of this thesis as it has been observed throughout history that a social society living according to these principals tends to move in the direction of a state which is valued highly with regard to welfare and morality. The core concepts in Plato and Aristotle's ideas can be evaluated through the following fundamental aspects: a good society can be formed only when a person, naturally a social creature, perform their own tasks diligently, when individuals endeavour towards values of virtue and when individuals do not interfere in the affairs of others. The extent to which a wealthy, moral and peaceful state can be actualised, and can continue to exist and even progress, relies heavily on the virtues of the individuals within said society. Emphasising the validity of concepts of morality and the state proposed by Plato and Aristotle. This perspectives and approach enables the revelation of the source of social problems and hence, in turn can lead one on a path towards solutions to such issues. Meanwhile it is important to also note the differences in the ideat that form the basis of the political and moral philosophies of Plato and Aristotle respectively, and undergo a comparative evaluation. These differences take into account the purpose of the state and morality, its functions, the nature of man and state, the laws of the state and aspects. How these concepts occupy a important place in the philosophies of philosophers are the topic of this thesis. It is essential to determine the significance of the role of the moral philosophies of philosophers in the functioning of a state, and exactly what their direct reflections on the state are. Therefore, in this research, it is essential to investigate and examine in detail the reflections of state theory, having emerged in Plato's work and morality, and Later defined and formed in Aristotle's works, with regards to the state; and the differences between philosophers, their effects, similarities, and approach the issues.

Keywords: *Plato, Aristotle, Politics, Ethics, Virtue, Justice, Education, Administration, Morality, Philosophy.*

ÖNSÖZ

Platon ve Aristoteles'in ortaya çıkarmış olduğu ahlak ve devlet tasarımlarının özünde; *“İnsanın erdemi bireyi iyi kılan ve yapılan işlerde iyiyi gözeten veya iynin gerçekleşmesine olanak sağlamaktır. Doğruluk ve tüm diğer erdemler insanları iyiye kanallze eder ve iyiye yönlendirirse asıl toplum inşa edilir,”* anlayışı filozofların önemini bir kez daha belirginleştirir. Burada filozofların söz konusu olan ahlak ve devlet tasarımlarının temelinde ahlaklı ve sistemli bir devlet kurma isteği yatar. Bu da ancak sosyal yaşam içerisindeki bireylerin ahlaklı olması, sadece kendi uzmanlığına yoğunlaşmasıyla olanaklıdır. Burada söz konusu olan kavramsallaştırma sosyal yaşam içerisinde var olan kişiler, ancak doğumdan itibaren iyi bir ahlak, öğretim ve eğitimle kendilerine uygun uzmanlaşmayla devleti, yaşadığı toplumu daha ileriye taşıma imkânına sahip olabilir.

Böyle bir toplumda sadece kendi uzman olduğu alanda iş gören, başkalarının işlerine karışmayan, herkesin kendi uzmanlık alanına saygı duyan kişiler hem kendilerine hem de devlete veya yaşadıkları topluma bir şeyler katabilirler. Devamlı başkalarının işine karışan, kendi uzmanlık alanını oluşturmeyen, iyi bir ahlak inşa etmeyen bireyler topluma eninde sonunda zarar verir. Tam da burada hem Platon'un hem de Aristoteles'in binlerce yıl önce öne sürmüş oldukları teorilerin, tasarımların günümüzde dahi öneminden en ufak bir değer kaybetmediği ortadadır. Eğer her daim sürekli ve uzun zamanlı bir sistem kurulmak isteniyorsa filozofların ahlak ve devlet tasarımlarına yeniden bakmak, yorumlamak zaruri görünür.

Çünkü toplumların temelinde iyi bir ahlak, zorunlu bir eğitim ve zorunlu eğitimin sonunda kazanılan uzmanlık alanları olmadan, bireyler sorumluluk güdüsünden yoksunken gelişmiş bir devlet sisteminden bahsetmek ne yazık ki mümkün görünmez. Filozofların –Platon ve Aristoteles kastedilmektedir- ahlak ve devlet sisteminden uzaklaşmayan toplumların, devletlerin günümüzde örnekleri vardır. Burada dönemin ruhundan kaynaklanan bazı problemler ve tasarımların eleştirilecek bazı yönleri olmasına rağmen filozofların ahlak üzerine inşa etmeye çalıştıkları sistemlerin, tasarımların temelde ne kadar güçlü olduğu tarih boyunca yok olan veya daha inşa aşamasındayken çöken sistemlerin, toplumların ve devletlerin varlığıyla açıklanabilir.

Bundan dolayı bu çalışmanın amacı felsefe tarihini derinden etkilemiş Platon ve Aristoteles'in ahlak felsefelerinin devlet teorilerine olan yansımalarına genel bir perspektif sunmak ve filozofların ahlak ve devlet felsefelerini bu bakış açısıyla ele alıp incelemektir. Platon ve Aristoteles devlet ve ahlak sorunlarının nasıl ele alınıp incelendiğini, hangi esaslar üzerine inşa edildiğini, hangisinin (ahlak mı devlet mi) diğerini belirlediğini kavramak konusunda veya kavramların esaslarına mana vermek konusunda felsefe tarihini derinden etkilemiş filozoflardır. Bundan dolayı da filozofların binlerce yıl önce meydana getirmiş oldukları teorilerin günümüz bilgi çağında bile ne kadar önemli olduğu bir gerçektir ve tıkanmış devlet sistemlerinin, ahlaki bakış açılarının yozlaşmasına yeni bir perspektif ve yorum getirmek önem arz eder.

Filozofların ahlak ve devlet sistemlerinde, günümüz devlet sistemleriyle karşılaştırıldığında birbirlerinden eksik olan yönlerinin karşılaştırılması esastır. Bunun yanı sıra filozofların kölelik mevzusu ve kadınlar için ifade ettikleri düşünceler geçmişte olduğu gibi hala büyük problemler olarak karşımızda durmaktadır. Bu anlamda filozofların teorilerini açık kılmak, açıklamak da en büyük güçlük olarak görülebilir. Aynı zamanda bu bölümlerin veya filozofların bu konulardaki eksiklikleri tahayyül edildiğinde ya da günümüz şartlarında bu konuların halen büyük bir problem olarak görülmesi ve çözülememiş olması çalışmada karşılaşılan bir başka sorun olarak düşünülebilir. Fakat tüm bu olumsuzluklara rağmen devlet ve ahlak sorununun gelişimini anlamak bakımından, Platon ve Aristoteles'in etkileri görmezden gelinemez. Filozofların bu kavramlara yükledikleri anlamlar ve çözümler günümüzde halen referans olarak gösterilmekte, geçerliliğini korumaktadır.

Bu çalışmada Platon ve Aristoteles'in orijinal –birincil- eserlerine başvurulmuştur. Eserler incelenirken filozoflara karşıt görüş getiren diğer bazı filozoflarla da karşılaştırmalar yapılmış ve bu filozofların eserlerinden de faydalanılmıştır. Platon ve Aristoteles'in neredeyse tüm yapıtlarının dilimize çevirilerin yapılmış olması, ülkemizde Platon ve Aristoteles üzerine araştırma ve çalışmalar yapacak olanların için de çok büyük kolaylıklar getirmektedir. Aynı zamanda filozofların eğer mümkün ise kendi dillerinden metinlerini okumak da bu konuda çalışmak yapacak olanlara karşılaştırma yapabilme imkânı tanır. Aksi takdirde sadece çeviriler üzerinden bir filozofu yorumlamak bazen ciddi hatalara sebebiyet verebilmektedir. Bu durum da filozofları anlamak bakımından karşılaşılan en büyük güçlükler arasında yer almaktadır.

Diğer taraftan Platon ve Aristoteles'in yapıtları araştırılırken metinlerin Antik Grekçe – doğrudan metinlerden- asılları daima göz önünde bulundurulmaya çalışılmış, metinler aynı zamanda hem İngilizce çevirileriyle hem Almanca hem de Türkçe çevirileriyle de

karşılaştırılmıştır. Bunun yanı sıra filozofların Türkçe çevirileri de çok farklı kişi tarafından çevrildiği için ve Türkçedeki çeviriler arasında da farklı okumalar, karşılaştırmalar yapılabildiğinden, dipnotlarda referans verilen yapıtların çevirileriyle birlikte kullanımına gayret edilmiştir. Gerekli görülen ve tezde de önemli yer kaplayan bazı kavramların asıl manaları –orijinal dillerinden çevirileriyle- dipnotlarda Türkçe karşılıklarıyla birlikte yazılmıştır. Yapılan atıflar bazen filozofların kendi dillerinden, bazen de İngilizce’ den ve Türkçe çevirilerden verilmiştir. Fakat bundan dolayı bir karışıklık olmaması için de atıfta bulunulan eserin hangi dilde çevirisi kullanılmışsa, dipnotlarda da aynı şekilde gösterilmeye çalışılmıştır.

Platon ve Aristoteles’in gerek Antik Grek metnlerinin asıllarında, gerekse İngilizce ve Türkçe çevirilerinde aynı uluslararası –numaralama sistemi- sayı sistemleri kullanıldığı için yapılan atıfların Antik Grekçe’si, Türkçesi ve İngilizcelerinde bulunan sayfa sayıları ayrıca gösterilmeyecek. Burada Immanuel Becker’in iki cilt halinde Aristoteles’in eserlerini yeniden yayımladığı edisyonlar –eserler- göz önünde bulundurulduğu için, sayfa sayıları ayrıca belirtilmeyecektir, uluslararası yayın yapan herkes tüm dillerden bu şekilde yapılan çevirilerden atıflar sayesinde daha kolay ulaşabilir. Platon ve Aristoteles’in neredeyse tüm orijinal eserlerin çevirilerini yapan Loeb Classical Library serisi ve Oxford Classical Text serisi filozofların metinlerine ulaşma ve yapılan çalışmalarda büyük bir kolaylık sağlamış oldu.

Çalışmada yararlanılan temel eserler Platon ve Aristoteles’in devlet ve ahlak üzerine eserleridir. Platon’un devlet ve ahlak anlayışını derinleştirdiği eserlerin başında: *Devlet*, *Yasalar*, *Gorgias*, *Menon*, *Kharmides*, *Protagoras*, *Lakhes*, *Philebos*, *Lysis* ve *Euthypron* diyalogları; Aristoteles’in de *Eudemos’a Etik*, *Politika*, *Nikomakhos’a Etik*, *Oeconomica* yapıtları gelmektedir. Fakat burada üzerinde durulacak asıl metinler: *Devlet*, *Yasalar*, *Eudemos’a Etik*, *Politika*, *Nikomakhos’a Etik* adlı eserleridir. Bu yapıtların dışında devlet ve ahlak ile ilgili ortaya sürdükleri teorileri barındıran diğer eserler de, hatta neredeyse bu konuların dışında olan filozofların diğer tüm yapıtları yeniden gözden geçirilmiş, çeviriler karşılaştırılmış ve tezde gerekli görülen bölümler kullanılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın en başından beri, hatta doktora öğrenciliğinden bu yana derslerde bize rehberlik eden, tez sürecinin seçilmesi ve hazırlama aşamasında değerli felsefi değerlendirmelerini, öngörülerini paylaşan; bu yolda karşılaştığım her türlü zorlukta bana yardımcı olan, fikirlerini, deneyimlerini esirgemeyen ve beni destekleyen Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya hocama sonsuz hürmetlerimi ve teşekkürlerimi arz ederim.

Tez izleme sürecinde tez ile ilgili konularda, değerlendirmelerde fikirlerini esirgemeyen, bu yolda tavsiyeler veren, nasıl bir yol izlemem konusunda yardımda bulunan, konular üzerine yapılan akademik tartışmalarla bana ufuk açan Prof. Dr. Burhan Koroğlu ve Prof. Dr. Muharrem Hafız hocaya ayrıca sonsuz teşekkürlerimi arz ederim. Ayrıca okumalarda bana yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir'e ve çalışmanın Abstract kısmında bana yol gösteren, edisyonda yardımcı olan Sean Adams'a teşekkürlerimi arz ederim.

Şırnak Üniversitesinde beraber çalıştığım mesai arkadaşlarıma, doktora çalışmalarım boyunca beni destekledikleri, yardımlarını esirgemedikleri ve bana ufuk açtıkları için hepsine sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca Gül Belçim Sağnıç'a tüm doktora yaşamım boyunca beni yalnız bırakmadığı, tezimin edisyon kısmında bana yol gösterdiği, hayat arkadaşlığı yaptığı için kendisine teşekkürlerimi sunarım. Tüm eğitim hayatım boyunca yaşadığım zorluklarda beni yalnız bırakmayan, her zaman yanımda olan, destekleyen, teşvik eden ve koşulsuz seven annem Zeynep Birlik'e ve yıllar önce rahmetli olan babam Yusuf Birlik'e sonsuz teőekkür ederim.

Vehip Birlik

İstanbul 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT	iii
ÖNSÖZ	iv
BİLDİRİM.....	x
KISALTMALAR DİZİNİ	xi
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON'DA AHLAKIN VE DEVLETİN TEMEL İLKELERİ

1. Bir Bilim Olarak Ahlakın Gelişim Süreci	38
1.1. Erdemli Toplumun İşleyişi	47
1.2. Adalet ve Erdemin Mahiyyeti.....	57
1.3. Yasa, Akıl ve Ahlak İlişkisi.....	68
1.4. Devletin İnşasında Eğitim	75
1.5. Devlet ve Devletin Varlığının Sorgulanması	83
1.6. Tiranın Devlettteki Konumu.....	94
1.7. Devlette Mülkiyet ve Evliliğin Esası.....	96
1.8. Politikada Birey ve Toplum	103
1.9. Devlette Yönetim Biçimlerinin Neliği	107

İKİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES'TE AHLAKIN VE DEVLETİN TEMEL İLKELERİ

2. Bir Disiplin Olarak Ahlâk Bilimi.....	138
2.1. Ahlak Anlayışında Temel Hakikatler	144
2.2. İyi ve En İyi Ayrımının Olasılığı	154
2.3. Yaşam Biçimleri İle Mutluluk İlişkisi.....	163
2.4. Hazlar ve Acıların Doygunlukla İlintisi.....	167
2.5. Ahlakta Eylemlerin Mahiyeti	173
2.6. Erdemli Bir Devlet İmkânı	177
2.2.1. Devletin Temeli Olarak Adalet.....	191

2.2.2. Devletin Neliği ve Doğası.....	203
2.2.3.Politik Bir Varlık Olan İnsan	213
2.2.4. Sınıfsız Bir Toplum Tahayyülü	220
2.2.5. İyi Vatandaş ve İyi İnsan Kavramlarının Benzerliği.....	229
2.2.6. İyi Aile ve İyi Eğitimin Niteliği	237
2.2.7. Mülkiyet ve Refah Devleti.....	242
2.2.8. İdeal Devlette Toprak ve Nüfusun Önemi.....	250
2.2.9. Yöneten ve Yönetilenlerin İdeal Devleti	254
2.2.10. Doğru ve Yanlış Yönetimlerin Devlete Yansıması	259

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON VE ARİSTOTELES’TE DEVLET VE AHLAK KRİTİĞİ

3. Ahlak Felsefelerinin Kritiği/Benzerlikler ve Farklılıklar	287
3.1. İyi Kavramının Neliği.....	288
3.2. Ahlak ve Ruh Arasındaki İlişki	291
3.3. Ahlakın Topluma Yansıması	293
3.4. Erdemli Devlet İmkânı.....	294
3.5. Devlette Erdemlerin Sınıflandırılması	296
3.6. Adaletin Devletteki Önemi.....	302
3.2.1. Devlet Felsefelerinin Kritiği/Benzerlikler ve Farklılıklar	304
3.2.2. Devletin Neliği.....	306
3.2.4. Devlette Sınıfların Varlığı	308
3.2.5. Mülkiyet ve Ailenin Önemi.....	309
3.2.6. Yasaların Devletteki Yeri.....	311
3.2.7. Yasalar ve Adalet.....	312
3.2.8. Yönetim Türlerinin Yansıması	313
SONUÇ	325
BİBLİYOGRAFYA	330
ÖZGEÇMİŞ	374

BİLDİRİM

İstanbul Üniversitesi Lisansüstü Eğitim ve Öğretim Uygulama Esaslarının ilgili maddelerine göre hazırlamış olduğum Platon ve Aristoteles'in Ahlak Felsefelerinin Devlet Teorilerine Yansıması adlı doktora tezinin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıyı kaynak gösterdiğimi taahhüt ederim.

Vehip BİRLİK

KISALTMALAR DİZİNİ

Bkz: Bakınız

Çev: Çeviren

Ç: Cilt

Der: Derleyen

Ed: Editör

Haz: Hazırlayan

Krş: Karşılaştırınız

No: Numara

Prg: Paragraf

P: Sayfa

S: Sayfa

Vb: Ve Benzeri

Vd: Ve Devamı

Vol: Volume

GİRİŞ

Ahlak ve devlet kavramların veya olgularının tartışılması tüm felsefe tarihi boyunca süre gelmiştir. Bunun üzerine geçmişten günümüze birçok filozof tarafından ahlak ve devlet kavramlarının neliği araştırılmış, çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Fakat Platon ve Aristoteles bu kavramlar hakkında ilk defa sistemli yazan düşünürler olmuştur. Ahlak¹ ve devlet olguları Antik ve Ortaçağdan endüstri devrimi dönemine oradan da yaşadığımız çağa kadar tartışılmıştır. Günümüzde değişen veya yeni bir karaktere bürünen ahlak ve devlet sistemleri Platon ve Aristoteles'in bu konular hakkında yüzyıllar önce öne sürdükleri fikirlerin bu dönemde bile öneminden bir şey kaybetmediğini göstermiştir.

Bundan dolayı Platon ve Aristoteles'in ahlak ve devlet hakkında öne sürdükleri fikirlerin, eleştirilerin yerinde olduğu ve gerçeklikten uzak olmadığı; ayrıca filozoflara karşıt görüş getirenlerin aksine bu filozofların öne sürdükleri fikirlerin veya eleştirilerin ne derece hayati nitelikte olduğu da anlaşılabilir. Çünkü insanın kendine göre şekillendirdiği tarih anlayışı değişiklik gösterse de bu olguların temelde değişmemesi veya filozoflardan feyz alınarak yeniden şekillenmesi gerektiği ortadadır.

Bu olgulardan vazgeçen, bunları yozlaştıran sistemlerin insanlığa ve topluma ne kadar zarar verdiğini tarih bize çok açık bir şekilde göstermiştir. Bu yüzden hem Platon'un hem de Aristoteles'in teorilerinin veya kurgulamış oldukları sistemlerin yeniden değerlendirilmesi gerekmektedir. Filozofların inşa etmiş olduğu ahlak teorilerini devlet sistemlerinden bağımsız düşünmek bu filozofların ifade etmek istediği anlamı daraltmak anlamına geleceğinden, kavramların birbirinden bağımsız olarak yani tek başına düşünmek pek mümkün görünmez ve bu kavramların biri eksik olduğunda diğerinin yarım kalacağı en ince okumalarda dahi fark edilebilir.

Devlet ve ahlak ilişkisi, birbirinden zaman zaman farklılıklar gösterse de bu iki kavramın farklılık arz etmesi, tamamen kopuk oldukları anlamına gelmez. Ahlak ve

¹Ahlak, detaylı bir anlatım için bkz. Doğan, Özlem. **Etik-Ahlak Felsefesi**, Say Yayınları, Referans Kitaplar, İstanbul 2010, ss.23/24.

erdemler² olmadan, herkes kendi görevini yerine getirmeden, bir ahlaktan, devletten söz etmek pek mümkün değildir. Buna rağmen bazı filozofların, ahlak ve devlet teorileri söz konusu olduğunda, bu kavramların açılımlarının çağın gerekliliklerini karşılamadığı gerekçesiyle, Platon ve Aristoteles'i eleştirdiği görülmektedir. Fakat tüm söylenenlerin aksine ahlakın ve devletin mevcudiyeti düşünüldüğünde bunların birbirinden koparılması, ayrıştırılması düşünülemez. İşte tam da bu noktada filozofların ahlak anlayışlarının devlet sistemlerine yansımaları açılacaktır. Platon ve Aristoteles'in önermiş olduğu ahlak ve devlet sistemleri, günümüzde çözümlenemeyen teorilere yeni yollar açabilecek kapasitedir.

Yaşadığı çağın, dönemin ruhunu yansıtan ve içerisinde var olduğu toplumun gerçekliklerinden uzak kalamayan Platon, kendinden önce de var olan dönemler boyunca süre gelmiş olan sorunlara tanıklık etmiş, bunlara kalıcı çözümler üretmeye çalışmıştır. Platon'un felsefesinin çoğunlukla Sokrates'in ahlak anlayışı üzerine temellendiği söylenebilir. Hocası Sokrates'in tümevarım yöntemini ve mutluluğa yönelik bir ahlak bilimi inşa etmeye çalışması Platon'un epistemolojisi ile örtüşmektedir. Sokrates ve Platon için bilgili olmak erdemli olmak, erdemli olmak mutlu³ olmaktır. Platon'un felsefesini ve kurmuş olduğu sistemin temellerini kavrayabilmek Sokrates'i de kavramakla⁴ mümkündür. Sokrates ahlak bilimine ve buna giden araçlarla ilgilenmiş ve pratik bir ahlak bilimi geliştirmiştir. Platon da bu amacın bulunmasıyla her bakımdan birleşme gerçekleşmiş ve sonra buna nasıl ulaşılabileceğinin belirlenmesine yönelmiştir.⁵ Bu şekilde Platon'un ahlak bilimi bir amaç ve araçlar bilgisine sahip olmayı içerir. Hedef en yüksek iyiye ulaşmak, erdemli

²Arete, “*Ἀρετή*” Antik Grek Felsefesinde bir şeyin yetkinliği anlamına gelmektedir. Ahmet Cevizci. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s. 136. & Bedia, Akarsu. **Felsefe Terimler Sözlüğü**, İstanbul 1998, s. 70. *Arete* kavramı tez için önemli ve çokça kullanacağımız bir kavram olduğu için filozofların yaşadıkları dönemdeki manaları ve anlamlarını aktarmak isterim. Arete, bir şeyin yetkinliği manasında kullanılırdı en genel haliyle. İlk dönemlerde ahlaki bir belirlenimden yoksun olan herhangi bir şeyin belirli bir alandaki yetkinliği anlamında kullanılırdı. Yani herkesin kendi işinde uzmanlaşması ve görevlerini yerine getirene kadar, kendi amacına ulaşana kadar çabalamasına erdemli insan denirdi. Amacını kendi içinde taşıması söz gelimi, bir bıçağın amacı kesmek, bir kalemin amacı yazma, insanın ise amacı erdemli olabilmektir.

³Plato, **Republic**, Volume I, Books I/V, Edited and Translated by Christopher Emlin –Jones, William Predd, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 2013, 430b.

⁴Bedia, Akarsu. **Sokrates'te Erdem Düşüncesi**, Felsefe Arkivi, 13/57/73, İstanbul Matbaası, İstanbul 1962, s. 59.

⁵James Hervey, Hyslop. **Evolution of Ethics**, vol I: The Ethics of the Greek Philosophers Socrates, Plato, Aristotle, Wenthworthpress USA 2019, p. 47.

kişi⁶ olmaktadır. Platon, burada erdemli kişiyi erdemli vatandaşla eş görmektedir. Sofistlerden farklı olarak da erdemi cesaret kavramıyla bağdaştırmaktan uzak kalmıştır.

Platon'un ahlak biliminde ontoloji ile epistemoloji sıkı bir ilişki içerisindedir. Varlık aşkıdır ve var olanlar kendilerini belirleyen varlıktan pay almaları ölçüsünde var olabilirler. Bilişsel düzeyde var olanlardan varlık alanına ulaşmanın yolu ideadan geçmektedir. Varlık alanında evren bir uyum ve bir düzen olduğundan, iyi idesi bu uyum ve düzenin meydana gelmesidir. Bu idenin birden belirmesi olarak da erdem de kendi formlarıyla ruhun biçimleri, toplumsal sınıflar, insanın ilgi düzeyleri arasındaki uyum ve düzeni gerçekleştirir. Ruhun⁷ en üst kısmı olan akıl kendine amaç olarak mutlak bilgiyi koyar ve bunu toplumda biçimlendirecek kişi filozoftur. Filozof için erdem bilgelik olarak cisimleşmiştir. Filozof akıl müzik, matematik ve diyalektik çalışmalarına yoğunlaşarak, tüm idelerin ve en tepede olan iyi idesinin bilgisine ulaşarak bilgeliği teoriden pratiğe dönüşür. Bunun ardından da ruh ya da istekler gelmektedir. Ruh kendine onur ve şeref kazanmayı amaç olarak alır; savaşçılarda kendini gösterir ve onun erdem biçimi cesarettir. Cesaret, kanunlara uygun olarak

⁶Plato, **Republic**, 432a s. 578.

⁷Psyche; “Ψυχή” soluk, nefes, can, ruh, yaşam, ömür, hayat, benlik, zekâ, (ruhun sembolü olarak) kelebek. Güler Çelgin, **Eski Yunan-Türkçe Sözlük**, İstanbul 2010, s. 728. Psyche; Grek felsefe Tarihinde genellikle nefes, nefes, tin, zihin, ruh, canlı, hayalet veya yaşam anlamında kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle canlılığı daha sonraları hayat ilkesini ve gücü temsil etmek için kullanılırdı. Francis, E. Peters. **Antik Yunan Felsefesi Terimler Sözlüğü**, çev. Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul 2004, s. 321. Sokrates öncesi filozoflarda yaşamın kaynağı ve yaşam kaynağının ilkesi, aynı zamanda hareketin ilkesi belirten bu kavram. Herakleitos ruhu bütünlük içerisinde görmüştür. Filozofa göre ölüm ruhun veya ruh ateşinin Logos ile birleşerek, ona karışarak yok olur. Walther, Kranz. **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976, ss. 46/47. Protagoras'a göre dini bir anlamda kullanılmış, ölümsüzlük ilkesinden hareketle İnsanın ölümden sonra da bir yaşamının olabileceği fikrinden meydana gelmiştir. Sokrates'e geldiğimizde ise ruh kavramı ahlaki kişiliğin ve bilincin bulunduğu yer olarak tarif edilmiştir. Cevizci, **A.e.**, s. 1309 Platon için ruh/Psyche, ruh ve bedenden oluşan insanın maddi olmayan kısmının birleşik, bölünemeyen basit bir töz halidir. Filozof ilk defa üç parçalı ruh teorisini ortaya atmış ve devlet ile ruhta 3 farklı benzer yapının olduğunu ifade etmiştir. Ruhun madden soyut bir şey olduğunu ve ruhun madde veya beden gibi ölümlü olmadığını belirtmiştir. Aristoteles ise ruh adeta beden için bir form olarak görülmüş ve insan olmamızı sağlayan şeyin de ruh olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda ruh filozofa göre maddeden bağımsız, kendisi sayesinde ve kendisi aracılığıyla eylemlerini pratiğe döken, düşünebilen, aynı zamanda hissedebilen ve insanı canlı kılan şeydir. Fakat tuh bedenden ayrı düşünülemez. Bu anlamda, biz de bu tezde bu tanımdan faydalanmaya çalışacağız.

beslediğimiz inancın sarsılmaz oluşudur ve bu inanç bilgiden ve eğitimden gelmelidir.⁸

Ruhun en aşağı kısmında da istek ve tutku tarafı yer almaktadır.⁹ Asıl mesele hazlar üzerine temellenmiş, sıradan insanlara –bunlar; üreticiler ve tüccarlardır- atıfta bulunur. Bir erdem biçimi olarak ölçülülük, isteklerimize, tutkularımıza vurduğumuz bir tür zincirdir.¹⁰ Ve ahlak da bu şekildedir; o bütün bölümlerin kendi içlerinde ve bir bütün olarak sosyal düzeyde uyum ve düzenini sağlayarak başat bir rol oynar. Adalet onları doğuran ve yaşatan değerdir.¹¹ Bu dört temel erdemın tümü de *İdeal Devlet* teorisinde bir geçerlilik kazanacaktır. Bundan dolayı Platon'un siyaset teorisi büyük bir ölçüde ahlak bilimine dayanmaktadır. Ahlaklılık sağlam politik temellere oturtulmadığında hem ruh hem de devlet açısından doğurabileceği sonuçlar tehlikeli görünmektedir. Platon'un ahlak tasavvuru bireylerin değil, her zaman toplumun genelının mutluluğunu savunan bir ahlakıdır; mutluluğa da ancak yetkin bir devlette ulaşılabilir, der filozof.¹² Siyasi olan ile ruhsal olan arasındaki paralellik büyük bir ihtimalle bu yaklaşımda gizlidir.

Platon kavramlarını geliştirirken, kendinden önce var olmuş filozofların - Parmenides, Pythagoras gibi- etkilerini mutlaka değerlendirir. Fakat aynı zamanda onun öncellerinden bir epistemolojik kopuş yaşandığı bilinmektedir. O erdemleri sadece aklı iç görüyle özdeşleştiren kiniklere ve arzuları önemseyen hedonistlere karşı çıkmıştır.¹³ Hâlbuki sofistlerin sübjektif tavırlarına göre her bir kimseye doğru ve iyi gelen şey doğal istekler olmalıydı. Doğal olan yasa ve erdemlerle engellenirse, bu da adaletin ve hakların çiğnenmesi anlamına gelmektedir, burada çok derin bir bağ bulunmaktadır.¹⁴

⁸Platon, **Republic**, Volume I, Books I/V, Edited and Translated by Christopher Emlyn –Jones, William Predd, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 2013, 430b.

⁹Platon, **A.e.**, 430a.

¹⁰Platon, **A.e.**, 430e.

¹¹Platon, **A.e.**, 433b.

¹²Wilhelm, Windelband. **A History of Ancient Philosophy**, The Formation and Development of Its Problems and Conceptions, Trans by. James H. Tufts, New York Macmillan and Co. and London 1893, p. 210.

¹³Taylor, **Plato: The Man and His Work**, Ethuen London 1926, p. 96.

¹⁴Plato, **Gorgias**, Loeb Classical Library, Plato III, Çev. W. R. M. Lamb, 12. Baskı, Harvard University Press, London 2001 1925, p. 536.

Sokrates, sofistlerin değerleri göreceli olarak biçimlendirmelerine karşı çıkararak, doğru olanı bireyselin ve sosyal yaşamın sanıları üzerine çıkartıp, bilgi düzeyine oturtmakla tümel ve tutarlı bir kavram geliştirmektedir. Nitekim filozof ruh blmlmelerine göre ayırt edilebilen değişik erdemlerin olduğunu öne sürmekte, yanı sıra bunları aynı iyi ve aynı kötü bilgisinin anlatımları oldukları ölçüde bir birlik içerisinde birleştirmektedir.¹⁵ Dolayısıyla Platon’un erdem kavramı az çok çelişkiler barındırır. Söz gelimi; *Menon* adlı diyalog da erdem doğuştan gelen bir yetenek olarak görülürken ve bunun ęretilmeyeceęi¹⁶ savunulurken, daha genel bakıldığında bu kavramın bilgiyle özdeş kılındığı görülmektedir. O iyi idesinin bilgisidir.

Teorik i görüye sahip olan filozof iyi idesinin bilgisine tam anlamıyla nüfus edebilir. Fakat te yandan bu i görüye sahip olmaksızın sadece doğru sanılara sahip olan insanların ulaşabileceği kesin bir ahlaki erdem derecesi de vardır. Teorik erdemler tam anlamıyla bilgiye dayalıdır, yani alışkanlıkların ötesinde kişinin kendini bilgiye adanmasıyla gerçekleşebilir; ahlaki erdemler ise toplumun üzerinde uzlaştığı bir erdem türü olup, teorik bilgiye sahip olmayı zorunlu kılmazlar ve yasalara veya geleneklere sıkı sıkıya bağlı kalarak, alışkanlıklarla veyahut her zaman aynı şeyi (burada erdemler kastedilmektedir) tekrarlamakla gerçekleştirebilirler. şüphesiz i gr ve erdemi birbirlerinden ayırmak oldukça güçtür, çünkü ruhun yetkinliği kendi işlev ve yeteneklerinin uyumlu gerçekleşmesinden farklı değildir. Bu da ancak akıl dışı nitelikli öğelerin ve eylemlerinin iyiye yönelik akli i gr tarafından denetim altına alınmasıyla olanaklıdır.¹⁷ Doğru n koşullar taşıması kaydıyla tüm insanlar erdemli olabilme yönünde doğal bir güdüye sahiptirler. Dolayısıyla uygun koşullar altında istenilir ve uğrunda çaba gösterilirse erdem öğrenilebilen bir şeydir.

Platon çaba ve alışkanlıklar sonucu olan ahlaki erdemleri doğuştan gelen şeyler olarak belirtmemiş ve akli erdemler ile ahlaki erdemler arasına bir çizgi çizmiştir. Aynı zamanda bu şekilde düşünülen bir ayırım ahlak kuramında zaten içkindir. Erdem bir bütün olmakla birlikte, formları bakımından değişik türleri vardır ve bu nerme Platon’un devlet kuramında bir bütün olarak kendini ortaya çıkarır. Fakat tüm bunlar

¹⁵Copleston, **Felsefe Tarihi**, I/ 1b: **Platon**, ev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınları, İstanbul 1998, s.132.

¹⁶Plato, **Meno**, Loeb Classical Library, Plato II, ev. W. R. M. Lamb, Baskı 8, Harvard University Press, London 1999, p. 259-371.

¹⁷Taylor, **A.e.**, p. 99.

erdemın esas bütünlüğünü ve tikelliğini de ortadan kaldırmaz. Cesur olmaya erdem diyoruz; akli başında olmaya erdem diyoruz; ölçülülük ve adalete de erdem diyoruz, aslında bunlar farklı farklı şeyler değil, tek bir şey, yani erdemdir.¹⁸ Erdemleri ahlaki ve akli olarak ayırmak yanlış olmayabilir. Yanlış olan şey herhangi birisinin diğerlerinden ayrılarak kendi başına gösterilmesidir. Doğru sanılara dayanan ve filozofun iç görüşü tarafından yönlendirilen ahlaki erdeme karşılık gelir. Doğrudan bu iç görüden beslenen ve iyi idesinin bilgisine dayanan akli erdemlerin genel olarak erdem yerine konulması ve onunla özdeşleştirilmesi durumunda bunun öğretilmeyeceği ve bundan doğuştan yoksun olanların da her zaman değersizliği içinde çoğunluk olarak kalacağı gibi bir yargının ortaya çıkması söz konusu olabilir.

O halde devlet ile bireyler düşünüldüğünde, ruh ile ruhun bölümleri arasındaki ilişki karşılıklı belirleyicilik ilişkisi değildir. Hem yönetenler hem de yönetilenlerin akıl ve istekleri vardır. Sorun kimin kimi yönettiğidir.¹⁹ Burada öncülün tartışmalı olması yargının da tartışmalı olmasını koştullamıştır. Ahlaki erdemler doğru sanılara dayanan ve öğrenilen şeylerdir ve üstelik yöneten yönetilenlerden akıl da istekte ve arzulardan ontolojik ve epistemolojik anlamda tamamıyla bağımsız değildir. Sadece ahlaki ve pratik açıdan bunlar değişik erdem biçimlerinde kendilerini açığa çıkarırlar. Bundan dolayı değişik erdem formlarının da var olduğu ileri sürülebilir. Her bir form değişik ön koştullar gerektirir ve kişileri değişik görevlere hazırlar. Dolayısıyla bunlar farklı ve birbirinden bağımsız şeyler olmaktan çok, işlevsel ve ad bakımından bölümlendirilmiş türlerdir. Platon'a göre, normal koştullarda bunlar arasında bir anlaşmazlık bir çatışma söz konusu değildir.²⁰ Bilgelikten farklı olarak, cesaret, ölçülülük ve adalette kendini dışa vurur. Bilgelik akla uygunlukla, cesaret coşku ve öfkeyle, ölçülülük istek ve tutkuyla ve adalet de bunların eş zamanlı ve uyumlu çalışmasıyla bağlantılıdır.

Sadece adalet burada farklı bir konuma sahiptir, o her parçadan bağımsız olan, fakat her şeye nüfuz eden biricik niteliktir. Adalet her tikel determinasyona kendi

¹⁸Plato, **Laws I-VI**, Loeb Classical Library, Plato X, Çev. R. G. Bury, Baskı 7, Harvard University Press, London 1994, p. 57; ayrıca bkz. Plato, **Laws VII-XII**, Loeb Classical Library, Plato X, Çev. R. G. Bury, Baskı 7, Harvard University Press 1999, 963c-d, p. 65.

¹⁹Muttalıp, Özcan. **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2006 s. 96.

²⁰Ryan K. Balot, **Greek Political Thought**, Wiley-Blackwell Publishing, 2006, p. 217.

hakkı olanı verir ve bu şekilde bütüne ulaştırır. Bu yüzden adalet bizim gözümüzde özgürlüktür.²¹ Erdem Platon'da sadece tikel bir nitelik taşımaktan uzaktır. Devletin anayasasına atıfta bulunan bir özelliktir. Aksi durumda erdemın gerçekliğini belirleyen şey devletin ahlakı ve sosyal toplumun mutluluğudur. Erdemın biçimleri devlete şu şekilde belirir: Bilgelik azınlık olan yönetenler ve koruyucularda, cesaret koruyucularda; devlette ölçülülük halkın egemenlere karşı itaat etmelerinden ve devlette adalet birlerinin başkalarının işlerine karışmaksızın kendi görevleriyle ilgilenmesinden oluşmaktadır.²² Diğer taraftan *Devlet*²³ eserinden *Yasalar* adlı kitabına geçildiğinde Platon'un kendi tasarımıında bir değişikliğe gittiği ve önceki çalışmasında erdemleri, başta İyi İdesi olmak üzere, idelerin bilgisi olarak gördüğü ortadadır. Fakat daha sonra erdemlerin öğrenilebileceği teorisinden tamamen vaz geçmemişse de bu kuramının pratikte işlemeyeceğini fark edip *Yasalar*'da vurgu değişiklikleri yaptığı görülmektedir.²⁴ Burada filozofun saf teorik bir düzlemde, onunla tam olarak örtüşmesi olanaksız görünen pratik bir düzleme geçtiği farz edilmelidir.²⁵

Burada Platon'un siyaset felsefesinin ahlak felsefesi ile olan irtibatı önemli bir hale gelmektedir. Bu soruya çözüm bulmak için filozofun devlet tasarımıının nasıl geliştiğine bakmak gerekir. Platon Grek kültür ve yaşamının eski ihtişamını kaybetmesi sonucunda yaşanan siyasi ve kültürel olaylara çözüm üretmek amacıyla kendi devletine ve insanlığa büyük bir miras olan devlet teorileri bırakmıştır. Bu mirasların en önemlileri devlet ve ahlak üzerine yazdığı eserleridir. Bu tasarımları

²¹Hegelin haklı tespitiyle... Detaylar için bkz... Georg Wilhelm Friedrich, Hegel. **Tarih Felsefesi**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011, s. 229.

²²Copleston, **A.e.**, s. 144.

²³Platon'un *Devlet* adlı yapıtının asıl ismi *Politeia*'dır. Fakat bu kavramın çevirisi anayasadır. Bu aslında bizlerin anlayabileceği anlamda sadece bir yapı olarak düşünülmemelidir, tüm yaşam biçimi anlamında da kullanılır. Fakat ben burada *Politeia*'yı genellikle devlet anlamında kullandım, çünkü tüm toplumsal ve politik düzeni ifade etmek için çok kullanışlı ve geniş bir anlama sahiptir. Burada politika olarak da kullanılabilir, bazen ben de kullanmaya gayret ettim fakat bu kelime İngilizceden direk bir çeviriden öte bir şey değildir. Rejim kelimesini de kullanmamaya gayret ettik. Çünkü rejim denilince genellikle dilimizde yönetim biçimi de anlaşılmaktadır, bundan dolayı bu kullanımdan kaçmaya ve uzak durduk.

²⁴William Henry Samuel, Jones. **Greek Morality in Relation to Instituones**, Published by, Backie & Son Limited, 1906, p. 21/22.

²⁵Balot, **A.e.**, p. 219.

temellendirmek ve daha kalıcı, sistemli bir yapı inşa etmek üzere “*krallar filozof ya da filozoflar kral olmalı*”²⁶ yaklaşımını getirmiştir.

Sokrates’in demokrasi yüzünden (demokrasi arkasına gizlenerek çok büyük olmayan oy farklarıyla) öldürülmesi üzerine, Platon dönemin başta olan yönetim biçimine –hükümete- karşı ağır eleştiriler getirmiştir. Bu yaşananlarla birlikte Platon, Antik dönem kültüründen ve yönetim biçimlerinden bariz bir kopuş yaşamaya başlamıştır. Atina şehir demokrasisi, cunta tarafından bertaraf edilmiş, yönetim; elinde silah bulunduran bu cuntanın eline geçmişti. Yönetimi eline geçiren cunta üyelerinin darbenin başlangıcında demokrasiye dönüş hedeflerine bağlı ve sadık kalacaklarını bildirmiş ve aynı zamanda devleti adalet yoluna sokacaklarını beyan etmişlerdi.

Fakat filozof, hocası Sokrates’e yapılanları gördüğünde ve idam edilmesine tanıklık ettiğinde söylenenlerin gerçeği yansıtmadığını, bu ifadelerin sadece belli bir amaç doğrultusunda söylentilerden ibaret olduğunu görmüştü. Platon işte bu dönemde içinde yaşadıkları politik krizin kolay aşılamayacağını öngörmüş, köhneleşmiş devlet yapısına yapılacak olan iyileştirmenin en küçük yararının olmayacağına kanaat getirmişti. Politikada yaşanan bu olaylar Platon’a Antik Grek uygarlığının yükselişinde etkili olan demokrasi yönetim biçiminin sonunun geldiğini düşündürmüştür.

Cehalet ile yönetilen demokratik toplumlarda kötü olanlar her zaman egemen olurlar. Bu yüzden Platon açısından demokrasi; cahillerin de toplumu hatalı yönetme hakkını kazanması anlamına geliyordu. Siyasette gelişen olayların gözlemlendiği ikinci büyük sorun da kendi çıkarları peşinde koşanların devleti kendi çıkarları için yönlendirmeleridir. Kendi çıkarları peşinde koşanlar yüzünden her şehir devleti zengin ve fakir, köle ve efendi, yönetilen ve yönetenler olarak adeta bölünmüştü. Bu bölünme toplumu farklı kutuplara itmiş, toplumda ikilik yaratmıştı. Toplumu iki farklı kutba ayıran bu olumsuzluğun temelinde bireylerin para ve maddi hırsları olmuştur. Bu durumlar Platon’un demokrasiye bakışını tamamen değiştirmiş ve filozofu yeni teoriler geliştirmeye zorlamıştır.

²⁶Plato, **Republic**, 473d.

Platon şehir devletlerinin doğal varlıklar olduklarından söz etmiştir. Bu anlayışla insan da toplumun içinde bir devlet çatısı altında kendini var kılabilir ve iyi bir yaşamın, mutluluğun ancak toplum içinde elde edilebileceğini belirtir. Platon’a göre bireyin bireysel kurtuluşu ve mutluluğu ile şehir devletinin talihi, mutluluğu ne kadar paralel ise, kişinin var olan ruhsal bozuklukları da devletlerin bozukluklarıyla aynı düzlemdeydir. Bundan dolayı Platon ahlaki sorunları devlet düzleminde ele alır. Doğru bir devletin doğru bir insanı var kılabilmesi için önemli olduğunu; ancak doğru insanların da doğru devleti meydana getirebileceğini düşünmektedir. Yani bireyin kaderi ile devletin talihi arasında bir bağ vardır.

Şunu söyleyebiliriz ki Platon’un devletin ana sorunsalı ahlaktır ve politik sorun bu ahlakın çözümlenmesi için kullandığı bir araçtır. İnsanın erdem ve mutluluğa erişebilmesi de sosyal yaşamda mümkün olabilir, yani birey devlette kendini gerçekleştirebilir. Aynı zamanda devletin mutlu ve erdemi olabilmesi için de toplumda yaşayan bireylerin iyi eğitilmesi ve eğitimlerin sağlanması hususunda devletin tüm gereklilikleri yerine getirmesi şarttır. Devlet eğitimin koşullarını sağladığında toplumda bilgelik artacak, bilgelik artıkça da insanlar daha ahlaklı ve mutlu olabileceklerdir. Bu eğitim sayesinde toplumda yaşayan bireyler ‘iyi olma’ yolunda büyük bir adım atmış olacak. Doğruluk yolunda daha da ilerlemeleri, asıl mutluluğu yakalamanın önündeki engeller ortadan kaldırmanın yollarını öğrenmeleri sağlanacaktır. Devlet de ulaşmaya çalıştığı hedeflerine bu şekilde daha hızlı kavuşabilecektir.

Platon toplumda var olan sınıfları, ruhun bölümlemelerine karşılık gelecek şekilde farklı biçimlere ayırır ve Platon’a göre bu toplum katmanlarının da kendi içerisinde barındırdıkları erdemler birbirinden farklılık gösterir. Bu bölümlerin ilki ruhun akli yanına karşılık gelen yöneticiler veya koruyucular sınıfıdır. Platon bu sınıfın eğitimine çok büyük önem verir. Filozofa göre eğitim, “*insanlarda var olan kapasiteleri ortaya çıkarmak, hangi işlerin kime daha fazla uygun olduğunu bulmak*

ve onların karakterlerine denk düşen işlerde çalışmanın bir yöntemini” araştırmaktır.²⁷

Yöneticiler sınıfı toplumda en iyi eğitim görmüş kişiler oldukları için ve bunlar genellikle filozoflar olduklarından “*ideal devlette ya filozoflar kral ya da krallar filozof*”²⁸ olmadılar, aksi bir seçenek ise düşünülmemelidir. Koruyucu sınıf için çok ciddi bazı önlemler alınmak istenmiştir, söz gelimi; koruyucular evlenemez ve aile kuramazlar ve mal-mülk edinemezler. Bu şekilde aklın ve devletin gücü bir araya gelerek, devletin refahını ve mutluluğunu sağlamış olur. Devlet bu şekilde daha da güçlü olacak ve yıkılmayacaktır. Platon’a göre en iyi yönetim biçimini, yaşadığımız evrende değil belki gökyüzünde gerçekleştirebilir, fakat yeryüzündekiler bu örneği her zaman kendilerine ilham alacaklardır.²⁹ Filozoflar için en büyük erdem bilgelik olduğundan ve sadece bilgiler yönetici olabildiğinden, sadece bu sınıfın üyeleri toplumu yönetmelidir.

İkinci sınıfı oluşturan bireyler askerlerdir. Bu sınıfı oluşturan bireyler de karakterin ve ruhun cesaret kısmıyla nitelendirilebilir. Askerler sınıfının erdemi de yürekliliktir. Cesur askerler devletin düzenini sağlamakta ve onu ayakta tutmakta eşsizdir ve devleti dışarıdan gelecek tehlikelere karşı hiçbir korkuya kapılmadan korurlar. Devlet için vazgeçilmez olmalarının sebebi de yöneticiler tarafından verilen emirlerin eksiksiz bir şekilde yerine getirmelerinde yatar. Kendilerinde güç bulup devletlerini yıkma teşebbüsünde bulunmazlar.

Üçüncü sınıf ise işçiler sınıfıdır. İşçiler ruhun hayvani yönüne denk gelen arzularla hareket ederler. Bu sınıf görevi ruhun hayvani yanını denetim ve kontrol altında tutmak, toplumun üretimine katkıda bulunmaktır. İşçilerin erdemi kendine hâkim olmaktır ve yöneticilerin emirlerini uygulayan üretim yapan insanlar olmalıdırlar. Ruhun her bir kısmı görevini eksiksiz bir biçimde yerine getirdiğinde mutluluk da kaçınılmaz olur, gerçek bir devlet de ancak bu şekilde inşa edilebilir.³⁰

²⁷Hasan, Ünder. “**Platon’un Devletinde Eğitim ve İnsan Doğası**” Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi, Dergi Park, Cilt 26, Sayı 1, 185-201, s. 191.

²⁸Plato, **A.e.**, 473d.

²⁹Platon, **Yasalar**, Felsefe Dizisi: 6, Çev. Candan Şentuna- Saffet Babür, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 32.

³⁰Plato, **A.e.**, 475a-e.

Toplumu oluşturan sınıflar da üstlendikleri sorumlulukları ve kendilerine düşen görevleri eksiksiz bir şekilde yerinde getirdiklerinde mutluluk ve sonunda da adalet ortaya çıkar.

Platon, toplumların ve bireylerin gerçek mutluluğunun ancak sağlam bir devlet yapısıyla kurabileceğine inanır. Toplumu yönetenlerin kendi çıkarlarını bir kenara bırakarak sadece devletin ve toplumun çıkarlarını gözetmeleri gerektiğini savunur. Bu kişiler ise sadece filozoflar olabilir. Platon yönetici filozof kavramından hareketle ulaştığı devlet modelinde aristokrasiye dayanan, eşitlik barındırmayan görüşlerine kabul edilebilir bir temel kazandırmak adına aklın üstünlüğünü savunmuş, yönetimin aklını kullanabilenlerin yeri olduğu tezini sağlam temellere oturtmaya çalışır. Tersine düşünüldüğünde ise aklını kullanmayanların hazların tuzağına düşebileceğini ifade etmeye çalışır. Bu tarz insanların yönetimde olmaması, bilakis yönetilmesi salık verilir, çünkü toplumu yönetecek olanlar sadece aklını kullanan bilgiler, yani filozoflardır.³¹

Platon yönetim, devlet, yönetim biçimlerinden sonra adalet kavramının idare ve toplumda nasıl uygulanacağını cevabını bulmaya çalışır. Bu amaçla öncelikli olarak düzenli toplumun nasıl ortaya çıktığını açıklar. İnsanlar genellikle eksikliklerini veya ihtiyaçlarını gidermek için başka kişilere ihtiyaç duyar. Bu şekilde yardımlaşma duygusu insanları bir araya getirir. Birbirlerine yardım etmelerinden dolayı aralarında ortaklıklar başlar. Bu tarz bir yaşama toplum düzeni denir.³² Düzenli toplumun tanımını yaptıktan sonra, toplumsal yaşam ile birlikte artan ihtiyaçların karşılanması için iş bölümü kavramını ele alır.

Ona göre toplumları ortaya çıkaran temel unsur işbölümüdür. İnsan tek başına kendine yetemez ve hayatını idame ettirebilmesi adına ihtiyaçlarının bir şekilde karşılanması gerekir; bunların karşılanması da herkesin yeteneklerine göre belli bir alanda uzmanlaşmasına ve bu uzmanlaşmaya bağlı olarak ortaya çıkacak iş bölümüne bağlıdır. Buradan hareketle, sınıflı toplumun inşasına geçer.

³¹Şeref, Ünal. **Temel Hak ve Özgürlükler ve İnsan Hakları Hukuku**, Yetkin Yayınları, Ankara 1997, s. 143.

³²Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 12. Baskı, İstanbul 2012, s. 59.

Platon daha sonra toplumlarda var olan siyasal yönetim biçimlerini ve bu yönetim biçimlerinin özelliklerini, nasıl ortaya çıktıklarını da anlatır. Öncelikle Girit ve Lakedaimonya'nın yönetim tarzı olan oligarşi dediğimiz biçimdir. Karşıtında ise demokrasi yer almaktadır. Bunlardan sonra dördüncü ve en son tiranlık gelir. En kötü yönetim biçimleri belirlendikten sonra en ideal yönetim şeklinin seçkinlerden oluşan yönetici kadrosuyla aristokrasi olduğu görülür. Şan ve onurun hâkim olduğu askerlerin yönetim biçimi timokrasidir.

Yöneticiler akla ve ruha önem verirken, kendilerinden sonra gelen çocukları onur, ün, zenginlik düşkünü olarak ortaya çıkmışlardır. Timokrasi en iyilerden oluşan azınlığın genel yararını izleyen aristokrasi ile zenginlerin yönetim biçimi olan oligarşi arasında bir düzen olarak tasvir edilir.³³ Timokrasinin, hemen ardından oligarşi gelir. Bu düzen biçimi zenginliğe bağlı olduğundan zenginlerin egemen, varsıl sahibi olmayanların ise söz hakkı olmadığı bir yönetim biçimidir.

Oligarşiye zemin hazırlayan timokrasidir. Bu sistemde altına ve gümüşe düşkünlük vardır. Dolayısıyla timokrasinin sonucu olan oligarşik yönetimde zenginliğe yön vardır. Paranın verdiği güçle daha fazla paraya yönelirler. Platon'dan bir örnek vermek gerekirse: *“Bu şekilde yükselmeye, üne, onura düşkün vatandaşlar, zaman geçtikçe daha fazla mala mülke sahip, cimri ve açgözlü olurlar. Zenginleri över, beğenir, zenginlerin yönetime geçmesine”*³⁴ yardımcı olurlar. Fakirleri hor gören, aşağılayan, onların önemsemediği halk, bu kendini beğenmiş olan azınlık zenginlerin sonunu hazırlar.

Platon için hem aşırı zenginlik hem de aşırı fakirlik devletin yararına olan bir husus değildir. Oligarşik sistemin yıkılmasına sebep olan asıl hususlardan bazıları da çok zengin ve zenginlere göre daha fakir olanlar arasındaki dengesizlik ve aralarındaki ekonomik kaygılar arasındaki derin uçurumlar olur. Platon için hem çok zenginlik hem de çok fakirlik her zaman devletler için tehlikeli bir unsurlardır.

³³Alaeddin, Şenel. **Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara 1970, s. 173. 152.

³⁴Plato, **Republic**, 551a.

Oligarşik yönetim biçimi toplumu aşırı zengin ve aşırı fakirler olarak ikiye ayırır. Bu da sistemin yıkılmasına sebep olur. Oligarşiden sonra gelen yönetim biçimi demokrasidir, fakat öncelikle demokrasi sonucu ortaya çıkan tiranlıktan söz etmemiz gerekir. Tiranlığın, yani zorba bir yönetimin doğmasının da sebebi aslında aşırılıklara verilen tepkilerdir. Bu da aşırı özgür olmaktan kaynaklanır.

Bunun sonucunda zorbalık ortaya çıkar. Çünkü demokrasiye bir tepki olduğu, şüphe götürmez. Özgürlük bir şeylerin son kerteye geldiğinde tersine bir hareket başlar ve bu şekilde kölelik ortaya çıkar, çünkü özgürlüğün sınırları aşılar. Zorba liderin yönetim altına giren halk artık köleden farksızdır, bu durum bir anlamda aslında köleliktir. Bu toplumda yasa veya hukuk yoktur, her şeyin belirleyicisi tiran olur bu yönetim biçiminde. Hiçbir yasaya bağlı olmayan tiran memleketin tek efendisidir, fakat aynı zamanda birçok kölenin arasında kendini iyi güvende göremeyen, korkusundan tir tir titreyen bir despot durumundadır.³⁵

Tiranlığın ortaya çıkmasında başka bir sebep, yasası olmayan demokrasi ile ortaya çıkan aşırı özgürlük kavramıdır. Oligarşideki aşırı zenginler ile aşırı fakirler arasında çatışmalar başlar, ayaklanmalara sebep olur ve sonunda demokrasi ortaya çıkar. Platon'a göre demokrasi aşırı fakir halkın zengin olmaya karşı duydukları istek sonucu gelişmiş bir paradigmadır. Bu türde aşırı fakir halk daha da fakirleşir ve bunun sonucunda isyanlar meydana gelir, isyanlar sonunda demokrasi ortaya çıkar. İlk zamanlar demokrasi fikri; herkese eşit haklar sunan, hukukun kusursuz işlediğine dair verilen izlenim, ayrıcalıkları ortadan kaldıran ve hukuk karşısında eşitlik fikrinin savunan bir yönetim tarzıdır. Demokrasi insanlarda refah seviyesiyle beraber aşırı özgürlüğe bir yönelim olması hususunda teşvik eder, bu özgürlük isteği üzerine demokrasi kavramı ortaya çıkar.

Nasıl ki oligarşik yönetim biçimin de aşırı zenginlik ile aşırı fakirlik sorun teşkil etmiş ise ve demokrasiyi ortaya çıkardıysa, demokrasiyle birlikte gelen özgürlük kavramıyla beraber demokrasi son bulur ve bu sondan sonra tiranlık ortaya çıkar. Filozofa göre tüm yönetim biçimlerini kötüleştiren ve yıkan şey sahip oldukları değer yargılarında aşırıya kaçmalarıdır. Aslında zamanla birlikte beliren ve yok olan

³⁵Şenel, A.e., s. 154.

devletler sayesinde Platon'un düşüncelerinin günümüzde dahi ne kadar değerli olduğu görülür. Her aşırılığın arkasından sert bir tepki oluşur.³⁶

Antik Grek kültüründe aşırılık hiçbir zaman hoş karşılanmamış ve daha çok orta yol anlayışı benimsenir. Platon da yönetim tarzlarını tahayyül ederken demokrasinin gelişimi hakkında şu bilgileri aktarır: Oligarşiyi tahrip eden varsılıktan bir türlü vazgeçemeyen ve aynı zamanda varsılıktan başka bir şey düşünemeyen, uğruna her şeyden vaz geçen küçük bir grubun tutkusudur. Onun gibi demokrasiyi alt üst eden özgürlük de demokrasinin yıkımına, zorbalığın varoluşuna katkıda bulunur.³⁷

Demokrasiyi –eşit olmayanlara eşit imkânlar tanınmasından dolayı- adaletsizliğe neden olmasından ötürü sapkın yönetim biçimlerinden biri olarak tanımlanır. Çünkü Platon'a göre devletin görevi, toplumdaki mutluluğu sağlayabilmek için adaleti işler halde tutar. Bunu yapabilecek kabiliyete sahip yöneticiler de akli kişilerden oluşmalıdır. Oysa demokrasi yönetim tarzında yöneticiler akla hâkim olmak yerine bedensel hazlarının kölesidir, böyle bir durum onların adeta sonunu hazırlar.

Platon, demokraside de üstün sınıfların olduğunu değişik şekiller de betimler: Demokraside vatandaşların tümü efendi olmanın peşinden koştuğu için, bu yönetim biçiminin herkes tarafından temsil edildiğini söylemek güçtür.³⁸ Bu yönetim biçiminin hükümeti de çok zayıftır, çünkü kuvvetler farklı sınıflar tarafından paylaşılır. Bunun için bu tarz devletler kanunlara bağlı kaldıklarında, kanunları ihlal etmediklerinde; en iyi devlet tarzı bu yönetim biçimidir, aksi durumlarda bu yönetim biçimi kötü olmanın ötesine geçemez.

Platon'un demokrasiye getirdiği kritikler, tüm felsefe tarihi boyunca demokrasi kavramının neliğini ve işlevinin sorgulanmasını da gündeme getirir. Bugün dahi demokrasi kavramı hala tartışılır. Yukarıda Platon'dan vermiş olduğumuz örneklerin günümüzde de farklı olmadığı, olayların farklı cereyan etmediği, demokrasinin farklı sınıflar ve kurumlar arasında nasıl da hoyratça kullanıldığı tartışması devam eder. Platon'un demokrasinin yozlaşması sonucunda yaşananlara verdiği örnekler;

³⁶Şenel, A.e., s. 153.

³⁷Platon, **Devlet**, s. 247-48.

³⁸Nejat, Bozkurt. **Kant Fikir Mimarları**, Say Yayınları, İstanbul 2005, s. 291.

günümüzde geçerliliğini kaybetmemiş ve sosyal tüm alanlarda yaşanan ahlaki krize de değinmiş önemli bir tanımlamadır. Nitekim günümüzde devam eden bu sorunun - demokrasi sorununun- veya ahlaki bozulmanın bizatihi sebebi demokrasi midir, sorusu da hala havada asılı durur.

Platon, aristokrasiyi savunur. Bu yönetim tarzında en iyilerin egemenliği söz konusudur. Burada filozof ideal bir düzen kurma arayışını akıl ile temellendirmeye çalışır. İdealar kuramından ilham alınarak oluşturduğu devlet tasarımı şunları üzerinde vurgu yapar: “*Gökyüzünde böyle bir devletin örneğini görebilir, başımızı kaldırıp gözlerimizi bu örneğe çevirebiliriz, fakat böyle bir şehir devletin gerçekte var olmadığına bakılmaksızın, ne başka bir devletin davası ne de bu devletin davası temsil edilebilir.*”³⁹

Burada Platon’un tezinin dışında -Yasalar adlı eserinde- ideal tavrından farklı düşünerek, daha gerçekçi bir devlet modeline yöneldiğini görürüz, fakat filozofun aristokratik ve orta olma düşüncesinden vazgeçmediğinin de unutulmaması gerekir. Demokrasi, insanlara sunduğu sonsuz özgürlükle, her sınıfın bir diğerinin işine karışılması ve adaletin ortadan kalkması oluşan kargaşa olarak görülebilir. Bu yüzden Platon demokrasinin ideal bir düzen olduğunu düşünmez.

Platon’a göre demokrasi dışarıdan bakıldığında adeta farklı renkleri içerisinde barındıran bir gökkuşağı gibidir, devlet de göze bu şekilde iyi görünebilir. Birçok kişi de bu devlet en ideal olanıdır diyebilirler, fakat bu devlette bir düzen bulabilmek pek mümkün görünmez.⁴⁰ Platon’dan günümüze kadar olan zamanda görülen demokrasi biçimleri -çünkü herkesin yaşadığı demokrasi formu toplumlarda farklı şekilde kendini gösterir- deneyimleri, filozofun tasarımının ne kadar da ideal bir tasarım olduğunu gösterir.

Aristoteles’e göre, insan diğer canlılar arasında aklını kullanabilen tek varlıktır. Bu yetisiyle insan tüm canlıların üstünde yer alır ve bu anlamda mükemmel bir donanıma sahip bir varlıktır. Diğer taraftan duyma, algılama ve bellek bakımından da

³⁹Platon, A.e., s.162.

⁴⁰Thomas, More, **Ütopya**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Vedat Günyol, Mina Urgan Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016, s. 196.

hayvanlar dünyasına aittir. Bu ikili yapı onu ahlaki bir varlık olmaya iter. Hayvani ve akli ilkelerin birlikte varoluşu olmaksızın, bir insanın ahlaklı olması düşünülemez. Hayvan ahlaki bir canlı değildir, çünkü akıldan yoksundur. Bundan dolayı da ahlaklı olmak insanı ayırt eden karakteristiğidir.⁴¹

Her varlığın amacı kendi doğasını tam ve yetkin bir şekilde gerçekleştirmek olduğundan, insanın telos'u da onun bu ikili yapı arasındaki ilişkisinde yatar. Onun amacının hayvansal yanın geliştirmek olmayacağı açıktır. Diğer taraftan insanın kendini mükemmelleştirmesi de olanaksızdır. Öyleyse insan bu ikili yapısını dengeli ve uyumlu bir şekilde kullanabilmelidir. Böyle bir denge durumu ahlakı meydana getirir. Filozof için erdem genel itibariyle herhangi bir şeyin bizzat kendisi ve fonksiyonlarını iyiye yönlendirendir. Bu anlamda erdem bir duygunun ifadesinden daha çok bir durumu ifade eder.⁴² Ahlaki eylemin bizzat kendi uğruna tercih edilmesi tam erdemlilik için zorunludur.

Aristoteles'te erdemler, ahlaki erdemler ve teorik erdemler diye iki bölüme ayrılır. Kendisi bir orta olma olarak belirlenen ahlak, kendini değişik formlar altında biçimlendirir. Etkin ve edilgin akıl arasındaki uyuma teorik erdemler denir; kendini kuramda bilgelik ve pratikte sağgörü/basiret ve ortak duyu olarak gösterir. Akıl ile istek arasındaki uyuma ahlaki erdemler denir.⁴³ Ahlaki erdemler bizlere göre orta olma durumunda yatan ve akıl tarafından belirlenen, bilinçli tercih etmeyi gerektiren şeydir ve burada akıl pratik bakımdan bilge bir kişinin söz konusu ortayı belirlemek için kullandığı yetiyi anlatır.

Ahlaki erdemler, öznelere iyi yaşamalarına olanak sağlayan aklın önderliğidir. Ahlak ve siyasetin amacı da bu tür iyileri ortaya çıkarmak ve toplum içerisinde uygulamalarını sağlamaktır. Bir şeyi mutluluk diye nitelendirmek için o şeyin amacının diğer şeylerin –bilimlerin- amaçlarını da kapsayacak düzeyde olması gerekir.

⁴¹Max, Weber. **History of Philosophy**, Palala Press 2015, p. 131.

⁴²Hexis kavramının bu tezde, bir şeyin davranışını, bir insan varlığının, eylem ve faaliyetlerini doğrudan etkileyen ve değiştirilmeleri kolay olmayan alışkanlıklar için kullanılacaktır.

⁴³Aristotle, **Nicomachean Ethics**, XIX, Translated by. H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press 1934, 1097b, 1-5.

Aristoteles ahlak bilimini mutluluk üzerine temellendirir ve erdemın mutluluğın baskın ve en önemli bileşeni olduğunu öne sürmesi açısından –mutluluk-eudaimonist’tir. Ne var ki erdemli olmanın biricik sebebinin mutluluğın kendi olduğu ileri sürülmez. Bizler erdeme ve erdemli eyleme sadece kendisi uğruna sahip olmayı amaçlarız.⁴⁴ Aristoteles’in bilginin erdemın koşulu olduğu savı, Platon’la uyuşmaz. Ahlaki erdem iyi bilgisinin koşuludur ya da daha çok ahlaki erdemler pratik bilgelikle, sağgörü ile işbirliği yapmalıdır. Ne ahlaki ne de matematik bilminde ilk ilkeler bilgisine mantığın araçlarıyla ulaşılır, bizim ilk ilkeler üzerine doğru düşünmemize olanak veren ister doğal yolla isterse de alışkanlıklar sonucunda edinilmiş olsun erdem sayılır.⁴⁵ Filozof insan açısından bir nesnel iyinin var olması görüşünü savunur, yani bir tür ahlaki gerçekçilik denebilir.

Peki, erdem ile iyi arasındaki bağ nereden gelir? Kavramın tanımına göre, iyi olan şey ruhun erdemlerden bağımsız hareketlerin kısıtlanması ve ruhun sadece erdemlere göre etkinlikleri belirlemesinde⁴⁶ açığa çıkar. Ruh erdeme uygun eylemler gerçekleştirdiğinde insan iyiye, yani mutluluğa erişme olanağı kazanır.⁴⁷ Burada iyinin her canlı varlık için kendi yetkinliğinin gelişmesinde rol aldığı bilinmelidir. Dolayısıyla insan açısından erdem özgül olarak insani etkinliğin yetkinleşmesinde yatar.

Öyleyse bizzat insanların mutluluğu erdemde yatar. Mutluluk bu şekilde erdeme uygun etkinliklerde belirir.⁴⁸ Fakat bunun tikel bir eylemde ve tikel bir zamanda değil, tüm eylemlerde gerçekleşmesi ve yaşam boyu sürmesi gerekir ve ancak o zaman tam manasıyla mutluluktan söz etme imkânı olur. Erdemın eylemde ve ahlakta doğruluk ya da bilimsel doğruluk hakikat ve sanatsal doğruluğa paralel olarak ahlaki doğruluk olduğu da düşünülebilir.⁴⁹ Aristoteles’e göre bir şeye bir yatkınlığımız, bir yeteneğimiz varsa, bu eylemlerle birleştiğinde asıl olan ortaya çıkabilir, yani yetenekle

⁴⁴Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1097b, 1-10.

⁴⁵Aristotle, **A.e.**, 1151a 15-20.

⁴⁶Aristotle, **A.e.**, 1098a 17.

⁴⁷Alasdair, MacIntyre. **Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması**, Vakıf Bank Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 223.

⁴⁸Aristotle, **A.e.**, 1100b 10.

⁴⁹Aristotle, **A.e.**, 1098a 19.

eylemler birleştğinde ortaya bir şey çıkabilir. Eylemlerle desteklenmeyen yatkınlıklar veya yetenekler zamanla körelebilir.⁵⁰

Bireyin gerçekleştirdiği ve ilk bakışta ahlaki diye sanılabilecek eylemlerin, gerçekte ahlaki olup olmadığı ciddi bir sorundur. Peki, bir eylemin ahlaki diye nitelenebilmesinin ilk ölçütleri nelerdir? Aristoteles eylemlerin ahlaki olarak kabul edilebilmesinin belirli koşullara bağlı olduğu görüşündedir. Bundan dolayı, söz gelimi; zorla, istemeyerek, zorlamayla, bilgisizlikle, bilinçsizce yapılmış olan eylemleri ahlaki olarak nitelemek olanaksız görünür. Bir eylemin ahlaki olabilmesinin ilk önkoşulu bu eylemin özgürce yapılabilmiş olmasına bağlıdır.

Ancak burada bir güçlük ortaya çıkar. Peki, zorla yapılmış olmayı nasıl tanımlayabiliriz? Aristoteles'in iddiasına göre “*nedeni veya ilkesi eylemleri gerçekleştirenlerin dışında yapılanlar, kişinin isteği dışında yapılanlardır.*”⁵¹ Aynı zamanda eylemin bilgisizlikten kaynaklanmış, bilinçli yapılmış bir eylem olmaması gerekir. Üzüntülü bir anda verilen reaksiyonlar ve pişmanlık gibi alışkanlıklar istemeyerek yapılanlar olarak görülebilir.⁵² Öyleyse bilgisizlikten dolayı yapılan eylemde istek söz konusu değildir.⁵³ Bu şekilde gerçekleşen eylemi özgürce yapılmış saymak doğru değildir. Eylemin ahlaklı sayılabilmesi için başka bir yol da, o eylemin bilinçli bir tercihin⁵⁴ konusu olmasıdır. Tercih etme, yani akıl ve düşünce yoluyla genellikle iyi veya kötüye yönelme, bize bağlı olan şeyler üzerine detaylı bir şekilde düşünme isteği olarak tanımlanır.⁵⁵

Ayrıca ahlaki eylemin son çözümlemede tikel bir araç uğruna değil, kendi uğruna gerçekleştirilmiş olması gerekir. Çünkü erdem söz konusu olduğunda amaç-arac hiyerarşisi sona erer. Burada ifade edilen şey kendisinden dolayı tercih edilen ve

⁵⁰Melih, Bakır. **Aristoteles'te Yurttaşlık Anlayışı**, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi, Yüksek Lisans Tezi 2008, s. 99.

⁵¹Aristotle, **A.e.**, 1110a 1-3; 1110b 17-18.

⁵²Aristotle, **A.e.**, 1110b 18-19.

⁵³Terence H. Irwin. **The Development of Ethics**, A Historical and Critical Study, vol. 1: From Socrates to the Reformation, 2007, p. 173.

⁵⁴*Prohairesis* kavramını ahlaki tercih konusu yapan, ilk kez inceleyen Aristoteles'te, üzerinde çok büyük zamanlar harcandıktan sonra, yani diyalektik bir süreç sonunda düşünme üzerine dayanan, insanın kontrolünün dışında ve insanın gücünü aşmayan şeyler diye tanımlanır. Farklı birçok filozof tarafından kullanılan farklı biçimleri de söz konusudur. Aristotle, **A.e.**, 1110a 1-3; 1110b 17-18.

⁵⁵ Aristotle, **A.e.**, 1111b;1112a-b; 1113a 10.

var olandan daha iyi bir derecede olan iyyinin ve gayenin aracı olmayan faaliyet olarak erdemdir.⁵⁶ Erdemli olabilmek iyyin hem ruhsal hem de de bedensel yetkinlik şarttır, fakat erdem doğal değildir, doğuştan gelmez. İrade sonucu kazanılan bir yatkınlık, bir alışkanlıktır.⁵⁷

Aristoteles insan doğasına aykırı olmayan şeyleri ne över ne de kınar; onlar kendilerinde yansızdır.⁵⁸ Fakat yine de insanın akli doğasının erdemin oluşmasında hiç etkisi olmadığını ileri sürmek güçtür. Nitekim ahlaki erdemlerden hiçbirinin bize doğaca verilmemiş olduğunu belirten Aristoteles, bu erdemleri kazanabilmemizin olasılık dışı olmadığını, çünkü bunları kazanabilecek bir doğal güdümüzün olduğunu belirtir.⁵⁹ Fakat filozofun vurgulamak istediği şey, erdemler söz konusu olduğunda doğadan daha çok alışkanlıklarımızda, tercih etme de, isteme üzerine gibi görünür. Tüm erdemlerin dayanakları kapasiteleriyle açıklanabilir, fakat bunlar ancak bilgelik tarafından yönetildiğinde erdem haline gelirler. Bunun iyyin çocukluktan başlayan bir eğitimi zorunlu görür.⁶⁰

Ruhta yer alan şeyler ya etkilenimler ya olanaklar ya da huylar olarak nitelenebileceğinden erdemlerin bunlardan hangisi iyyinde sayılabileceği sorulabilir. Aristoteles'e göre erdemler huylardır.⁶¹ İnsanın erdemi bireyleri doğru yola kanaliz eden, onun iyi olmasını sağlayan, yaptığı işleri veya aldığı görevleri en iyi şekilde gerçekleştiren huydur.⁶² Bunun iyyin insan belli tür istek ve duygularını denetim altına alabilmeli ve doğru yolda eylemde bulunabilmelidir. Bu, alışkanlıklar arasında bilinçli seçimler yapmakla, doğru olanı tercih etmekle ve bu yönde istekli ve tutkulu olmaktan geçer. İnsanda bu işlevi görebilecek yeti pratik akıldır ve bunun gerçekleşmesi de pratik bilgeliktir. Aristoteles'te ahlaklı insan aklını kullanabilen insandır. Bundan dolayı ahlaki erdem tam manasıyla pratik bilgelikle kazanabilir.⁶³ Çünkü ahlaki erdem

⁵⁶Bakır, A.e., s. 84.

⁵⁷Mehmet Ali, Ağaoğulları. **Kent Devletinden İmparatorluğa**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2013, s. 335.

⁵⁸David, Ross. **Aristoteles**, Çev. Ahmet Arslan, Felsefe Dizini: 3, Kabalcı Yayınları Yayınevi: 9, İstanbul 2011, s. 227.

⁵⁹Aristotle, A.e., 1103a 25.

⁶⁰Aristotle, A.e., 1104b; 1179b 33.

⁶¹Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1105b 20; 1106a 12.

⁶²Aristotle, A.e., 1106a 21-22.

⁶³Ross, A.e., s. 229.

kendinde tam değildir, bu şekilde teorik açıdan ahlaki erdemler teorik erdemlerle de bağlanmış olmaktadır.

Aristoteles için erdem iki aşırılık arasındaki orta olmaktır.⁶⁴ Aristoteles için erdem bir tür orta olma durumudur ve orta olmayı amaç edinir diyerek erdem öğretisini iyi bilinen orta olma kuralına bağlar. Fakat bu kuralın daha çok ahlaki erdemlerle ilgili olduğu düşünülür. Ahlaki erdem kendi bir tür orta olma durumudur. Ahlaki erdemler bizlere göre ortayı seçen bir alışkanlıktır⁶⁵ ve daha açık ifade etmek gerekirse kast edilen karakter erdemidir, çünkü o eylemlerle ve etkilenimlerle ilgilidir, eksiklik, aşırılık ve orta olma ise bunlarda olur.⁶⁶ Orta olma, eksiklik ile aşırılık gibi iki kötülüğün arasında orta olmaktır ve bunu tercih etmektir, alışkan veya huy edinmektir.

Ancak her eylem ya da her etkinlik için orta olma söz konusu olamaz. Kendi başına kötü olan etkilenimler veyahut kendi başına iyi olanlar için orta olma yoktur. O halde doğru eylemin ortada olması mutlak değil, ilinekseldir.⁶⁷ Ne aşırı uçların ne de eksik olanların bir ortası, ne de ortanın eksik yanları ya da aşırı yanları vardır.⁶⁸ Aristoteles orta olma öğretisi zorunlulukla bir ılımlılık öğretisi şeklinde okunamaz, bu şekilde yorumlanan durumlar da vardır, fakat bununla kısıtlanmış değildir.

Aristoteles ayrıca orta olanın belirlenmesinin her zaman kolay olmadığını ifade eder. Uçlarda olanlar orta olanı öteki ucun yanına iter. Korkak bir şekilde atak, atak da cesarete korkak der. Bu durum anlaşılabilir, çünkü orta olanla karşılaştırıldığında kimi şeylerin aşırılıkları, kimilerinin ise eksiklikleri daha karşıt görünür. Aristoteles'e göre bunun bir nesneden kaynaklanan, diğeri de kişilerden kaynaklanan iki nedeni vardır. Nihayetinde tekil durumlarda neyin orta olduğunu belirlemek sanılandan daha da zordur.

⁶⁴Aristoteles, **Eudemian Ethics**, Translated by: J. A. Smith and W. D. Ross, Oxford at the Clarendon Press, 1905, 1227b 5-9.

⁶⁵Aristoteles, **A.e.**, 1227b 5-9.

⁶⁶Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1106b 15-17.

⁶⁷Ross, **A.e.**, s. 229.

⁶⁸Aristotle, **A.e.**, 1107a 25.

Bireysel akıl yardımıyla veya duyularla bunu belirlemenin kolay olmadığını bildiren filozof, bu görevi pratik bilgeliğe, teoriye, alışkanlıklara bırakmış gözükür.⁶⁹ Fakat durum sosyal yaşamda sıradanlığın yüce haline getirilmesini mümkün kılar. Erdem ontoloji açısından bir orta, fakat değer bilimsel manada bir uçtur.⁷⁰ Bu nedenden dolayı orta olma yöntemi, matematiksel bir yolla belirlenemez. Çünkü Aristoteles duyum veya eylem hakkında koşullardan bağımsız bir ve yalnızca bir doğru tercih olduğunu da düşünmez.⁷¹

Aristoteles insanın ahlaki yaşamında aklın önemini ve erdemin bütünlüğünü kabul eder. Filozofun ahlak öğretisi buyrukçu değil, normatiftir. Bundan dolayı kesin bilgiler içermez ve olumsal bir nitelik taşır.⁷² Teorik bilimlerde olduğu üzere öncüllerden yargılara değil, yargılardan öncüllere doğru ilerler. Deneyime önem verir, belirgin bir pratik bir nitelik taşır ve ideal yapılardan çok verili yapılar dikkate alınır. Sağduyulu ve uzlaşmacıdır; bu bağlamda insanı sadece akli bir varlık olarak alamayarak, istek ve tutkuların işlevini de hesaplar.

Erdemli kişiler her tür duygu ve tutkudan değil, yalnızca yanlış türden olanlardan özgürdürler. Dolayısıyla Aristoteles'in ahlak teorisinde akıl tek başına bir ilke⁷³ değildir, istek ve tutkular ahlaka -doğuştan bir karşıtlık içermez- a priori karşıt görülmez.⁷⁴ Ahlaklı ve erdemli kişi Aristoteles'te bedensel isteklerini akıl ile kontrol altına alan ve bunu dengeleyebilen kişidir. Buradan çıkarılabilecek doğal bir yargı, Aristoteles için ahlakta bilginin rolü eylemden çok daha önemsiz gibi görünür. Burada erdemin ne olduğunun farkına varmak veya erdemi bilmek pek bir önem arz etmemektedir,⁷⁵ asıl olan amaç erdemli olabilmektir.⁷⁶

⁶⁹Eduard, Zeller. **Outlines of The History of Greek Philosophy**, The International Library of Philosophy, Published by Routledge, 1931. p. 262/3.

⁷⁰Copleston, **Felsefe Tarihi**, Platon, Çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İdea Yayınları, İstanbul 1998, s. 98.

⁷¹Alasdair, MacIntyre. **A Short History of Ethics; A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century**, 2. Baskı, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 2001, 2: p. 66.

⁷²Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1104a 5-7.

⁷³G. W. F. Hegel. **Lectures on the History of Philosophy**, Volume III, Translated by. E. S. Haldane & Frances H. Simson, Lector House Press, USA 2020, p. 264.

⁷⁴Alfredo, Ferrarin. **Hegel & Aristotle**, Modern European Philosophy, Cambridge Univ Press, 2001. p. 67.

⁷⁵Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1105b.

⁷⁶Aristoteles, **Eudemian Ethics**, 1216b 20-25.

Erdemli kişi de erdemi bilen değil, erdemi gerçekleştiren kişidir.⁷⁷ Ancak bunun önemli ölçüde bilgi kavramıyla ilgili bir ayırım olduğuna dikkat etmek gerekir. Nitekim insanlar için neyin kötü ve neyin iyi olduğunu ortaya çıkaran pratik bilgelik teorik bilgelikten daha üstün değildir.⁷⁸ Ayrıca Aristoteles’te birey ağırlıklı bir anlayış söz konusudur. Filozof için erdemin tüm biçimleri toplumsal değil, kişiseldir. Ancak Bakır’ın alıntıladığı -Arendt ’ten- üzere; “*erdem kaçınılmaz olarak başkalarıyla birlikteliği içermektedir, soyut bir bireyin erdeminden bu anlamda söz edilemez.*”⁷⁹

Aristoteles erdemleri özsel bakımdan siyasi bir üretimin, yani doğallıkla bir devletin vatandaşı olan bir kimsenin erdemleridir ve mutlak olarak ideal bir durumda bir insanın erdemi ile bir vatandaşın erdemi paralel giden bir şeydir. Dolayısıyla bir vatandaşın erdemi zorunlulukla devletin anayasasına göre biçimlenir.⁸⁰ Aristoteles fenomenlerden hareket eder ve insanın toplum içinde uyumlu yaşayabilmesi için genel ilkeler ortaya koyar.

Aristoteles’in doğa ve varlık felsefesindeki teleolojik yaklaşımı kendisini filozofun siyaset felsefesinde de açığa çıkarır. Filozof geliştirmiş olduğu birey ve devlet ilişkisini; toplumsal, etik, ekonomik vb. dinamikleri göz önünde bulundurarak ifade etmeye çalışır. En yüksek yaşam amacı⁸¹ ki tüm insanlar en yüksek olan bu amaca yönelir ve mutluluğa ulaşmaya çalışır.⁸² Fakat böyle bir mutluluk ancak ve ancak erdemli eylemlerle kazanılabilir, erdemli bir yaşam süren insanlar hem diğer insanlarla hem de doğayla büyük bir düzen içerisindedirler.

⁷⁷Aristoteles, **A.e.**, 1216b.

⁷⁸Ross, **A.e.**, s. 253/57.

⁷⁹Bakır, **A.e.**, s. 84.

⁸⁰Roberts, **Justice & Polis**, The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, edt. Rowe & Schofield, pp. 355/56.

⁸¹*Telos* kavramı ile birlikte size bazı önemli gördüğüm kavramları aktarmak isterim, çünkü Antik Grekçe’de kavramlara verilen tanımlar günümüzden çok farklıydı. *Telos*, bir praksis ya da işlemin ve eylemin amacını, bir süreç, bir değişim bir dönüşümün kendine yönelmiş olduğu sonsuz bir amaç, tamamlanmış hal olarak düşünülmelidir burada. Grek biliminde telos kavramı önemli bir yere sahipti. Buna göre insanın varlık amacı mutlu olabilmek veya iyi bir yaşamdır. Antik Grek düşüncesinde bu durum sadece tüm var olanlar için geçerlidir insan için değil. *Telos*, var olanların eylemlerinin ve şeylerle olan ilişkinin kendiyle yorumlandığı hususunda belirlediği amaçtır. Platon’un felsefesinde telos insana aşkın bir g ve doğal nesnelere aşkın bir amaç iken, Aristoteles telos’u varlığın kendi içkin formu olduğu şeklinde tanımlar. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s. 1505.

⁸²Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1095a 15.

Bunun sonucunda ise kendi kendine yeterlilik, bağımsızlık⁸³ güdüsü ve içsel tatmin söz konusudur. İnsan doğası gereği akıl ve konuşma yetisine sahiptir. Bu temel yetiler üzerine temellendirilen insanın politik bir canlı olmasıdır. Bu doğal ihtiyaç insanların bir arada yaşaması için hayati önemdedir. Bundan dolayı bir insanın tek başına bir yaşam sürmesi mümkün değildir.

İnsanlar birleşerek toplumları oluştururlar, toplum da kendi içinden yeni bir devlet ortaya çıkarır. Bu anlamda devlet bütünü, birey ise parçayı temsil eder. Fakat Aristoteles'te bütün parçadan her daim önce gelir. Buradaki önceliğin asıl nedeni bireyin belirli haklara ve güvenceye sahip olması için devletin mutlak suretle var olması gerekliliği fikridir. Aristoteles bu bağlamda kişilerin becerilerini daha iyi kılmak için topluma duyduğu ihtiyacı ısrarla belirtmektedir. Kısacası birey, sadece sosyal yaşam içerisinde mutluluğunu var kılabilir. Bu düşünce aynı zamanda devletin temel prensibidir, çünkü kişilerin mutlu ve kendi has bir yaşam sürmek istemesinden dolayı devlet ortaya çıkmıştır.⁸⁴

Devletin temel dayanağı olan bu nedensellik bağıdır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu olan bu nedensellik hem hukuk hem de yasalarda kendine yer edinir. Çünkü insan doğası gereği politik bir bütünün parçası olmaya eğilimlidir, aynı zamanda hukuk da bu birlikteliği yasalarla pekiştirmeye meyillidir ve doğal hukukun da ancak devletlerde mümkün olabileceğine inanır, nitekim tek bir insanın yaşadığı yerde herhangi bir ayrıma ihtiyaç da yoktur.

Aristoteles devletin ayakta durabilmesini ve varlığını devam ettirebilmesi koşulunu adaletin eksiksiz ve kusursuz işlemesine bağlar. Adalet ahlaki bir erdemdir. Bu erdem alışkanlıkla sahip olunabilecek bir erdem, yani bir onurdur. Erdemli eylemek de hukuka uygun görünür, çünkü adalet her zaman eşitliği benimser. Adalet erdeminin diğer erdemlerin üstünde yer almasının asıl nedeni birlikte yaşamanın olanaklarına zemin hazırlaması ve sosyal yaşamla olan yakın ilgisindendir. Bu yakın ilişki özellikle adaletle vermiş olduğu değerdir. Filozofun adaleti kendi içerisinde farklı

⁸³*Autarkeia* kavramı Antik Grek düşüncesine göre bir yaşam her açıdan değerli olduğunda, tüm eksiklikler giderildiğinde, kendine yeter bir yaşam ortaya çıkmaktadır. Stoacılar *autarkeia*'yı erdemle özdeşleştirmişlerdir, Peripatetiklere göre *Autarkeia* ancak bir toplum içerisinde mümkün olabilir.

⁸⁴Aristotle, **Politics**, Translated by. Benjamin Jowett, Oxford Clarendon Press, 1885, 278b, p. 100.

bölmelere ayırdığını görürüz: Düzeltici adalet bireyin kendi aralarındaki hukuksal ilişkileri düzenler, vatandaşlar arasındaki eşitlik ilkesine uyar. Burada aritmetik bir eşitlik ilkesinden söz edilebilir. Dağıtıcı adalet ise daha çok devlet birey ilişkisi üzerine odaklanır.

Devletin görev ve sorumluluğu, mal/mülk ve onurları adil bir biçimde paylaşmaktır. Nimetlerin, onurların, sosyal sınıf ve kabiliyete göre geometrik bir biçimde dağıtılmasıdır. Bu şekilde sağlıklı bir devlet hayatı dağıtıcı ve düzeltici adaletin tam olarak uygulanması sayesinde mümkün olabilir. Adalet en yüksek erdem olarak görülür ki ahlaki bir erdem olması bakımından bireyi mutlu kılan bir erdemdir. Fakat aynı zamanda yasalara uygun olması anlamında da en yüksek adalet olarak düşünülebilir. Adalet, ahlaki anlamda kendi pratik yaşamında bu eylemleri her daim gerçekleştirmiş kişilerin oluşturmuş olduğu toplumlardır ve sadece bu gibi toplumlar mutlu olabilir. Buradan da siyasi yaşamın ve ahlakın bağları kopmaz görünür.

Aristoteles için diğer bir önemli konu kölelik müessesesidir. Bu konu günümüz dünyasında da halen tartışılan önemli bir alandır, fakat çok farklı görüş ve çatışmaların olduğu bir konuda üzerinde bir uzlaşmanın sağlanması halen mümkün görünmez. Kölelik tartışması modern dünya insanın anlayamayacağı bir olgu olabilir, fakat Antik toplumlarda bu durum olağan karşılanmaktaydı. Bundan dolayı filozofları değerlendirirken yaşadıkları çağları hatırlamamız bizi daha doğru yorumlara da yöeltebilir. Her iki filozofta köleliğin sosyal bir gerçeklik olduğu fikri konusunda anlaşmış görünür. Fakat filozofların bu konuda ortaya koymuş oldukları çözüm önerilerinin, dönemin toplum görüşünden farklı ele alınmadığı ve bu sorunun -kölelik hadisesi- hem dönemin toplumu hem de filozofların kendileri tarafından da ciddi bir problem olarak görülmediği de ortadadır.

Aristoteles, özgür kişiler ile köleler arasındaki ilişkiyi, ruh⁸⁵ ve beden ilişkisine benzetir. Nasıl ki ruh ile beden ilişkisinde ruh daha öncelikli iken, daha değerliyen ve beden ruhun hizmetinde ise, köle de aynı şekilde efendisinin hizmetinde olarak görülür. Zira kölenin varlık sebebi bu şekilde tarif edilir. Bu anlamda kölelik kurumu

⁸⁵Psyche'nin birden çok anlamı söz konusudur, fakat genellikle metinde Psyche denilince ruh kavramı anlaşılmalı.

doğaldır ve aynı zamanda adaletin bir gereğidir.⁸⁶ Aristoteles'te sadece köleler değil, kadınların da ihmal edildiği görülür. Kadınlar doğaları gereği siyasal anlamda yönetici olamayacak insanlardır. Filozof, kadınlar ve erkeklerin görevlerinin farklı olmasından yola çıkarak iş bölümünün gerekliliğinden söz eder.

Aristoteles'e göre devlet bize bir birlik olarak görüldüğünden ve her bir topluluk da en iyiyi hedeflediğinden, farklı toplumların da belirli bir iyiyi amaç edindiğini ifade edebiliriz.⁸⁷ En iyi olan da ancak iyinin tercih edilmesiyle ortaya çıkabilir. Bu da devlet veya toplumdan başka bir şey olamaz.⁸⁸ Aristoteles devleti bir toplum veya topluluk olarak tasvir etmiştir. Toplum ya da devlet Aristoteles için her zaman kişilerden önce gelir. DBurada bireyin ve ailenin önceliği aşikârdır, fakat bir devlet kurmak isteyen bireyler bunu kendi isteklerinden değil, doğaları gereği zorunda olduklarından buraya yönelir. İnsanın bu anlamda topluma ve devlete ihtiyacı vardır.

Devlet olmadan insan düşünülemez ve o sadece maddi anlamda birey için vazgeçilmez değildir, aynı zamanda erdemlere sahip olabilmek ancak onun içerisinde gerçekleştirilebilecek bir şeydir. Çünkü devlet erdemlerin zuhur etmesi için tüm gereklilikleri yerine getiren sistemdir, aynı şekilde filozof için vatandaş olabilmenin ilk veya temel şartı özgür olabilmektir, sadece özgür kişiler vatandaş olabilmek fırsatından faydalanabilirler.

Kısacası maddi imkânlara sahip ve köle olmayan özgür kişiler –buradaki ifade Antik Greklerde kullanılan bir ayrımdır, çünkü o dönemlerde yaşayan vatandaşlar köle ve köle olmayanlar olarak sınıflara ayrılmıştı- vatandaş sayılmalıdır. Bundan dolayı tüm insanlar eşit haklara sahip değildir. İnsanlar eşit haklara sahip olmadıklarından toplumlarda egemenler ve egemenlerin altında bir şekilde yönetilen halklardan oluşan bir devlet söz konusudur. Fakat sadece yönetenler aslında tam olarak vatandaş kabul edilir. Fakat hem yöneten hem yönetilen olma kavramlarının ikisini de içinde barındıran vatandaşlar da vardır. Bu kişiler akıl ile hareket eden kişiler olmalı ve yasalara tabi olmalı, yasalara karşı olmama yolunda bir irade

⁸⁶Aristotle, **Politics**, Translated by. Benjamin Jowett, Oxford Clarendon Press, 1885, 1254a 20.

⁸⁷*Phronesis* kavramı Platon ve Aristoteles için ahlak ve devletin temellendirilmesinde çokça ifade edilen önemli kavramdır.

⁸⁸Aristotle, **A.e.**, 1252a.

belirtmelidirler. Yöneten ve yönetilenlere örnek olarak karı-koca ilişkisi gösterilebilir. Erkek yöneten, kadın yönetilendir, çünkü ailenin varlık sebebi nesillerin sürdürülmesidir, der filozof.⁸⁹ Aile devletin en küçük birimi olduğundan, ailede yöneten baba olduğundan, kendi idaresi altındakileri bağlı olduğu anayasa ve yasalara göre yönetmelidir.⁹⁰

Köle ve efendisi arasındaki ilişki de aynı şekilde tarif edilebilir. Çünkü Aristoteles köleliğin bir araçtan farkı olmadığını belirtir ve kölelik bu anlamda insanların sahip olduğu bir alet olarak, diğer nesnelerle karşılaştırıldığında canlı bir alet olarak görülür.⁹¹ Aristoteles doğası gereği kendi kendine sahip olmayan, başkaları tarafından yönetilen kişileri köle olarak tanımlar. Savaş esirlerini de köle olarak görür.⁹² Buna rağmen filozof insanların kölelerle arkadaş gibi olmasını da öğütler. Eğer kölelerle iyi geçinip, onlara gerekli talimatlar verilirse, politika ve felsefe yapabilmek için yeterli imkâna da sahip olunabilir.⁹³

Aristoteles'in siyaset felsefesinde önemli bir olgu da mülkiyettir. Mülkiyetin dağılımı, kazanımı, korunması devletin önemli konularındandır. Bu konuda devlette birçok sorun açığa çıkar. İdeal olan bir devlette mülklerin veya mirasların nasıl dağıtılacağı son derece önemli bir sorundur. Çözüm yollarından biri kadın ve çocukların bakımının üstlenilmesidir, ayrıca paranın, toprağın, ürünlerin kullanımında eşitlik ilkesinin gözetilmesidir. Topraklar, özel mülkiyet altında ele alınarak buradan elde edilen ürünlerin ortaklaşa kullanımı da mümkün kılınmalıdır.

Bundan sonra işbölümü kavramı ele alınmalıdır, çünkü çok çalışan fakat az kazanan insanlar az çalışıp çok kazananları görünce kendilerince haklı gördükleri şikâyetlere ve eleştirilere başlar. Bu doğal bir çatışmanın oluşmasına sebebiyet verir. Bu paylaşımda herkesi mutlu etmek ne yazık ki olası değildir. Bundan dolayı Aristoteles mevcut yapıyı korumayı, fakat buradan çıkacak olan sorunları yasal düzenlemelerle gidermeyi düşünür. Burada önermiş olduğu çözüm bazı şeylerin ortak

⁸⁹Aristotle, **A.e.**, 1252a.

⁹⁰Aristotle, **A.e.**, 1263b 13.

⁹¹Mary Louise Gill & P. Pellegrin, **A Companion to Ancient Philosophy**, Wiley Blackell Published, 2009, p. 40.

⁹²Aristotle, **A.e.**, 1255a 26.

⁹³Aristotle, **A.e.**, 1255b 34.

mülk olarak kalmasını bazılarının ise özel mülk haline getirilmesidir. Çünkü insanlar mülklere sahip olduklarında daha çalışkan ve üretken olurlar.

Aristoteles özel mülke sahip olma duygusunun insanlar üzerinde olumlu etkisi olduğuna inanırdı. Filozofa göre özel mülk insanları mutlu kılar. Her insan sahip olduğu özel mülklerden dolayı haz duyar ve yardıma ihtiyacı olan arkadaşlarına ve yakınlarına yardım eder. Cömertlik erdemi de özel mülk sayesinde kendini açığa çıkarır, fakat Aristoteles'in aksine Platon, özel mülkiyete alan vermeyerek, tüm bu erdemlerin gerçekleşmesinde engel olmuş gibi görünür.

Bununla birlikte insanlar daha varsıl ve daha fazla mal mülk sahibi olabilmek adına yalanlara başvurabilirler, birbirini aldatabilir ya da zengin sınıflarla doğru olmayan arkadaşlık ilişkisi içerisine girebilirler. Burada sorun mülkiyet değil daha çok kötü karakter veya kötü kişilik tarzıyla alakalı olabilir. Özel mülkiyetin zararları olsa da yararlarının daha fazla olduğunu da söylememiz gerekir.⁹⁴ Özel mülkiyeti korumak da devletin ve yasaların görev ve sorumluluğundadır. Ortak mülkiyet doğal olarak büyük ve geniş bir mülkiyet biçimi olur. Bu da devleti savunmasız bırakacak ve toplumları dışarıdan gelebilecek saldırılara açık hale getirir, fakat özel mülkiyette bu durum daha az olur.

Aristoteles, devletin iyiliğin neliği hakkında yaptığı tanımlamalarda bir muğlaklık söz konusudur, çünkü iyi kavramının ne olduğu toplumun şartlarına ve tarihsel süreçlere bağlı olarak sürekli bir biçimde değişip dönüşebilmektedir. Burada herkesin faydasına işleyen ortak iyiden söz edebilmek de pek mümkün görünmez. Devlete ait olan iyi en mükemmel olanıdır, çünkü toplumsal hiyerarşinin en üstünde bu iyi vardır. Toplumsal hiyerarşi aile ile başlar, oradan köylere ve devlete kadar uzanan bir yelpazedir.

Devlet bu şekilde en yüksek topluluk biçimi olup, diğer tüm toplum biçimleri de içerisinde barındırır. Bu en yüksek iyi, kişilere erdemleri bir yaşam yaşayabilme koşulu sağlar.⁹⁵ Devlet için iyi olan şey ancak bir devletin varlık koşullarını belirleyen çevre faktörler bilindiğinde tam olarak tespit edilebilir. Devlet yönetimiyle ilgili sahip

⁹⁴Irwin, A.e., p. 200.

⁹⁵Aristotle, A.e., 1324a.

olunması gereken erdem anayasa tarafından belirlenir. Eğer bilge kral yönetirse monarşi iyi bir yönetim biçimidir⁹⁶ fakat iyi bir yöneticinin olmadığı yerde bu yönetim tiranlığa dönüşebilir. Birden fazla kişinin yönettiği bir devlette hata oranı tek kişinin yönetim biçiminden daha az olur.

Aristoteles çeşitli yönetim biçimlerinden söz eder. Bu yönetim tarzları temelde yönetenlerin sayısına, yönetimin mahiyetine göre şekil alır ve farklı yönetim biçimlerini hem doğru ve hem de yanlış/sapkın yönetim biçimleri olarak ayırır. Bunlar monarşi, aristokrasi, cumhuriyet, tiranlık, oligarşi, demokrasidir. Aristoteles daha çok aristokrasi ve monarşiyi savunmuş, demokrasiden uzak durmuştur. Yönetim biçimi doğrudan kendisiyle ve ülkenin yönetildiği anayasa kavramıyla yakından ilgilidir.

Aristoteles en iyi anayasanın orta sınıfın güçlü olduğu, ölçülü bir anayasa olarak tarif eder. Yani iyi bir anayasa bütün anayasa tasarımlarının avantajlarını ve iyi yönlerini kendi içinde barındırır. Devlet de anayasaya bağlı olmalıdır, fakat özgürlüğü de savunmalıdır. Devletin bağımsız olmasının önemli bir sebebi kendi varoluş amacını, kendi amacını gerçekleştirebilmektir; söz konusu amaç erdemli bir amaçtır.⁹⁷ İyi anayasa vatandaşların yaşam koşullarını gerçekleştirebilen bir anayasadır. Bundan dolayı özgür vatandaşlar ve köleler ayrımı ortaya çıkar. Bunlar çalışarak özgür vatandaşların yiyecek, giyecek ve barınma ihtiyaçlarını karşılar.

Fakat yönetenler veya egemen erkler, alt sınıflara çok fazla özgürlük tanırlarsa bu sınıflar egemenlere hizmet etmekten vaz geçebilir. Çünkü diğerleriyle aynı haklara sahip olmak isteyeceklerdir. Özgürlük alt sınıflarda tamamen kısıtlandığında bundan faydalanmak isteyen yöneticiler bu alt sınıfların her türlü zayıf yönleri kötüye kullanmak isterler ve bu konuda muvaffak da olurlar. Kadınların eğitimi de anayasal güvence altına alınmalı ve yasalar sadece erkeklerin erdemli davranışlarını belirlemekle kalmamalıdır. Erkeklerin savaşa gitmeleri durumu söz konusu olduğunda kadınların bu duruma katlanabilmeleri için yeni tedbirler alınmalıdır. Çünkü savaş sonunda eski işlerini yapamayacak olan askerler olabilir.⁹⁸

⁹⁶Aristotle, **A.e.**, 1288a.

⁹⁷Werner Wilhelm, Jaeger. **Aristotle**, The Theology of the Early Greek Philosophers, Translated by. Edward Schouten Robinson, Berlin 1953, p. 303.

⁹⁸Aristotle, **A.e.**, 1270a 6.

Aristoteles gerçekçi bir anayasa uzmanıdır ve politik yaşamdan hareketle elde edilen analizlere dayanarak pratik sonuçlara ulaşır. Anayasalar geneli itibariyle orta olma teorisini örnek alırlar; bu şekilde aşırılıklardan kaçınmış olacaklardır, yani sorunsuz tek erkten ya da sorunsuz birçoklarının yönetimine dayanan bir yönetim biçiminden kaçınılmış olur. Bunun bir avantajı her farklı anayasanın en iyi yönlerini alarak sistemli bir biçimde yeni bir anayasa ortaya çıkarmaktır. Orta olmayı kendine amaç edinen bu anayasaya göre insanlardan küçük bir grup, yani aristokratlar olabilir, yönetimi ele geçirebilir.

Bu oligarşik grup demokratik bir unsur olarak vatandaşlar tarafından kontrol altında tutulur.⁹⁹ Bu biçimde oluşmuş bir devlette de aşırı uçlar olamayacağı gibi aşırı zenginliğin de olmaması gerekmektedir. Çünkü aşırı zenginlik haz düşkünlüğünü krkleddiği gibi fakirlik de isyanlara sebep olmaktadır. İnsanların çoğu mal-mülk biriktirme derdindedir. Bu madde arzusu bitmek tükenmez bir hal aldığında bunlara sahip olmak adına yapamayacakları hiçbir şey, başvuramayacakları hiçbir yol kalmaz.

Para hırsı sanatı veya sanat biçimini de farklılaştırır, farklı yönlere yönlendirir. Söz gelimi bir komutan savaş sanatını; vatani savunmada kullandığında bu davranışı saygıya değer bir erdem olarak görülürken, bu sanatı ganimet elde etmek için kullandığında erdemlerden yoksun bir yola sapmış olur.¹⁰⁰ Ticaret peşinde koşanlar da tüm değerleri parayla eşleştirdiklerinden ve parayla dünyayı satın alabilmek adına her fırsattan kazanç elde etme derdine düşmüşlerdir.¹⁰¹

Fakat orta olmayı benimsemiş bir anayasa olumsuz örneklerinden daha korunaklıdır. Aristoteles bu durumu şu şekilde açıklar: Monarşi tiranlığa yol açar, tiranlık da tüm isyanlara, böyle bir durumda devleti istikrarsızlaştırır. Çünkü büyük bir çoğunluğun yönetimi söz konusu olduğunda anarşizm ortaya çıkar. Bu kargaşa durumdan da vatandaşları bilge bir filozof kurtarabilir. Aristoteles'e göre ideal bir devlet, tam bağımsızlıkla gerçekleşebilir, fakat her yerde her durumda veya her zaman

⁹⁹Aristotle, **A.e.**, 1294b.

¹⁰⁰Gill, M. L. & Pellegrin, **A.e.**, p. 45.

¹⁰¹Aristotle, **A.e.**, 1258a 13.

aynı sonuçlar verdiği de düşünülmemelidir. Aslında ideal olan ahlak veya en uygun devletin dışarıdan gelebilecek tüm tehlikelerden korunmasıdır.¹⁰²

Dışarıdan bağları kesen, otonom olabilen devlet, gerçekleşmiş bir devlet olarak görülebilir. Gerçekleşen devlete koruculara verilecek eğitim önemi ise çok büyüktür, fakat Platon'un söz etmiş olduğu eğitim sistemine nazaran kesin sınırlarla çizilmiş bir kast sisteminden söz eder ve bunu insan doğasına da uygun görmez.

Aristoteles vatandaşlığın tanımını yaparken, vatandaşlık için bir yerde ikamet etmek ve oradaki hukuk sisteminden pay almak yeterli görünmez. Fakat bu devlet yönetiminde kötü erdemlere sahip olanlar ve onurlu olmayanların vatandaşlıktan mahrum bırakılması zorunludur. Devlet içerisinde yaşayan herkes de vatandaş olarak görülmez, çünkü vatandaş olabilmenin temel koşulu yasama ve yürütme faaliyetlerine katılmaktır. Platon ve Aristoteles vatandaşlık kavramı konusunda aynı fikre sahiptir. Çünkü Platon da vatandaşlığı tüm sınıflara vermez. Aristoteles vatandaşlığı iki farklı biçimde ifade eder; bunlar muhakeme sürecine katılım ile yönetimde söz sahibi olmaktır.¹⁰³

Bu tanımın sınırlılık içermesi ve tutarsızlık taşıması tartışmalı bir konudur. Çünkü her anayasa vatandaşlarına bu anlamda bir imkân tanımayabilir. Aristoteles bu tehlikeyi sezmiş ve tanımında bir değişikliğe gitmiştir, yeni tanımlaması şu şekildedir: Vatandaş toplumun bir üyesi olup, hukuki ve yönetim sürecinde hakkı olan biridir. Burada bu anlamda bir genişlemenin olduğu şüphe götürmez. Vatandaş her daim bu hakkını kullanmak zorunda değildir, temel olan bu durumda hakkın tanınmış olmasıdır.¹⁰⁴ İyi bir vatandaşın iyi bir insan olabileceğine dair tezinden vazgeçmiş görünüyor. Filozofa göre insanlar iyi olmazsa da veya iyi bir karaktere sahip olmazsa da iyi birer vatandaş olabilirler.¹⁰⁵

Toplum özgür vatandaşlardan var olduğuna göre tiranlık yönetimi böyle bir toplumda kendini var kılamaz. Yönetme ve yönetilme olgusunun erdemi politik erktir. Yönetilen vatandaşlar kendilerini eğitmeleri şartıyla günün birinde gücü elinde tutan

¹⁰²Aristotle, A.e., 1274e 21.

¹⁰³Aristotle, A.e., 1275a 23.

¹⁰⁴Aristotle, A.e., 1275b 17.

¹⁰⁵Aristotle, A.e., 1276b 34.

vatandaşlar olur. Aristoteles bu manada yönetim biçimlerinin ayrılması gerektiğini belirtir. Ona göre ideal bir devlette vatandaşların en önemli görevi, en yüksek erdemleri ve en yüksek iyiyi gerçekleştirmek olmalıdır.

Bunun sebebi toplumsal yaşam ile mutlu kişiler arasında kurulan bağıdır. Bir devletin büyüklüğü toprağın büyüklüğü veya nüfusun fazlalığı ile değil, her açıdan mükemmelliğe ulaşmış vatandaşların sayısına göre ölçülür.¹⁰⁶ Buna rağmen her şeyde görüldüğü üzere, ülkenin sınırları belirgin olmalıdır. Aşırı nüfus ülkeyi devleti kaosa götürebilir, fakat nüfusun az olmamasına da dikkat edilmelidir, çünkü birlikte yaşamanın şartları oluşmaz. Küçük ülkeler tam bağımsız olamazlar.

Bu tez çalışması üç farklı bölümden oluşmaktadır. Tezin birinci bölümünde Platon'un ahlak anlayışının neliği araştırılacaktır. Filozofun ahlak tasarımının temelinde yatan öğeler, filozofun daha önce sistematik bir tarzda ele alınmamış bir kavramın filozof tarafından nasıl kurgulandığı ve sistematik hale getirildiği açık kılınacaktır. Ahlak biliminin gelişim aşaması, erdemin her toplumda neden olması gerektiği ve erdemler olmadan iyi bir devletin inşa edilemeyeceği iddiası tartışılacaktır.

Yasaların ahlak ve akıl ve toplum ile olan bağlantısı nedir sorusu, yasalar olmadan en iyi vatandaşların bile toplum kurallarının dışına çabuk çıkabileceği sorunu ve bunun önüne geçebilmenin yasalarla mümkün olabileceği fikri üzerine durulacaktır. Adalet diğer erdemlerin sadece bir bölümünden mi ibarettir yoksa kendi başına bir erdem olarak görülebilir mi ve adaletin iyi bir devletin inşa edilmesi ile olan bağlantısı ne olabilir. İyi bir insan olmadan iyi bir devlet nasıl tahayyül edilebilir, ahlak olmadan iyi veya bir devletten söz edilebilir mi vb. sorular ve sorunlar üzerine bir soruşturma yürütme hedeflenmektedir.

Bu bölümde ayrıca Platon'un devletin neliği üzerinde durulacak, devletin varlığının sorgulanması detaylı şekilde incelenecektir. Tiranlığın, devlet mekanizmasında nasıl sorunlara yol açtığını soruşturmak birinci öncelik olacaktır. İyi bir devletin iyi vatandaşlarla mümkün olabileceği, fakat iyi vatandaşlar ve iyi bir devlet ortaya çıkabilmesi için devlette mülkiyetin, varıllığın, ailenin ne kadar önemli

¹⁰⁶Aristotle, A.e., 1277b 14.

olduğuna dair soruşturmaya gidilecektir. Mülkiyetin ve ailenin, Platon'un inşa ettiği devletin temelleri için neden bu kadar önemli olduğu açık kılınmaya çalışılacaktır. Devlette inşa edilen temellerin yanında birey veya toplum, ahlakın kuruluşunda ve devletin var olmasında niçin önemli olduğu soruşturması yapılacaktır.

Devletin kendini gerçekleştirebilmesi ve bir devlet olgusu haline gelebilmesi, buna yol ačan yönetimler ve yönetimlerin nasıl sınıflandırıldığı ile doğru orantılıdır. Yönetimler kendilerinde bir bütünlükten meydana gelmişlerse de, aslında tümünün kusurları, bozulmuş halleri de vardır. Yönetimler kendi başına ele alındığında dışarıdan iyi gözükseler dahi aslında kötülükler sonucunda bu yönetimler yozlaşır ve yerini kendisinden daha kötü olan bir yönetim biçimine bırakır. Hem Platon hem de Aristoteles farklı yönetimler ve bu farklı yönetimlerin yönetim şekilleri hakkında çok derin detaylar vermişlerdir.

Filozofların bu tasvir ettikleri yönetim biçimlerinin neliği sorunu günümüzde dahi geçerlidir; filozofların bu sınıflar üzerine yazdıklarının ve yönetim biçimlerinin tasarladıkları düzen anlayışının, günümüzde dahi ne kadar geçerli olduğu metinlere bakılarak görülebilmektedir. Filozofların bu düşüncelerinden yola çıkarak ahlak ve devlet düşünöldüğünde veya ideal bir devlet tasarımıında; yönetim biçimlerin, devletlerin ayakta durmasında ve devletlerin sürekliliğini korumak hususundaki önemi açık kılınacaktır.

İkinci bölümde Aristoteles'in ahlak bilimine ve filozofa göre ahlakın ne olduğuna, ahlak olmadan iyi bir devlet olabilir mi fikrine, ya da iyi bir devlet olmadan bir ahlaktan söz etmek mümkün olabilir mi gibi girift sorulardan yola çıkarak, Aristoteles'in ahlak anlayışının temel hakikatleri üzerine bir soruşturma yapma hedeflenmektedir. Aristoteles'in kurmuş olduğu bu ahlak sisteminde iyi ve en iyi ayrımı neden yapılmıştır. İnsanların toplum içerisinde yaşadıkları mutluluk, insanların yaşam biçimleriyle ne kadar doğru orantıdadır ve bu bunların devlete ve topluma yansması nasıl olmaktadır.

Yaşadığımız hazları ve acıları, yaşam içerisinde gerçekleşen erdemlerle değerlendirebilir miyiz, hazlar ve acılar sadece duygulanımlar mı, bunların mutlulukla olan bağı erdemlerde nerede konumlanmaktadır. Günlük hayatta pratikte uyguladığımız eylemlerin ahlak ile bağlantısı nasıl kurulmalıdır veya pratiğe

dökülmeyen eylemlerin varlığından söz edebilir miyiz vb. sorular bu bölümde soruşturma ve tartışma konusu olacaktır. Aristoteles'in adalet üzerine temellendirdiği devlet sistemi, Platon'un kurmuş olduğu sistemden ne kadar farklı, Aristoteles'in adaleti türlere ayırması hocasından kendisini nasıl farklı kılmıştır, adaletsiz bir toplum tahayyül edilebilir mi yoksa adalet olmadan da bir devletten söz edilebilir mi veya ne kadar edilebilir sorularına cevap aranacaktır.

Bu bölümde ayrıca Aristoteles'in devlet tasarımı, devletin neliğini ve doğasını, kurmayı düşündüğü devlet sisteminin ahlak ile bağlantısı araştırılacaktır. Bu sistemde ahlakın devletin temellerini nasıl sağlamlaştırdığı, ahlak olmadan bir toplum veya devletten söz edilemeyeceği tartışılacaktır. Bu bağlantının en temelinde ise birey yer almaktadır. Herkesin mutlu olmadığı, sadece biraz azınlığın mutlu olduğu yapıların ayakta durması ve sürekli olması mümkün değildir, tarih bize bunu tüm deneyimleriyle göstermiştir. Toplumun mutluluğu için sınıfsız bir toplumu hayal edebilir miyiz, gerçekten de iddia edildiği gibi sınıfsız bir toplum düşünebilir miyiz yoksa bu iddia tarihten çok kopuk bir abartı yorumdan ibaret midir gibi sorular araştırılacaktır.

İyi insan ile iyi vatandaş, toplum ve devlet düzeyinde ne anlama gelir, bu kavramlar devlet için neden olmazsa olmazlardandır. İyi bir insanın iyi vatandaş olması durumu için veyahut iyi bir vatandaş için iyi bir insandır denebilmesinin gerekli koşulları nedir ve bu durumu nasıl açıklayabiliriz soruları, bu bölümde açık kılınacaktır. Bir devlet için birey ve toplumun dışında, onun iyi bir nüfuza ve toprağa sahip olması niçin kuruluşu ve sürekliliği için hayati önemdedir. Dengeli bir nüfus ve fazla geniş olmayan bir ülke sınırları bir devletin kendini gerçekleştirebilmesi neden bu kadar önem teşkil etmektedir üzerine detaylı araştırmalar yapılacaktır.

Aristoteles için bir devleti yönetenler ve yönetilenler olarak ayırmak ve devleti bu temelde geliştirmek için ilk adım olarak görülebilir. Bir devletin en önemli yapısı devlette yönetenlerin ve yönetilenlerin konumunun ve görevlerinin ne olduğun tam olarak belirlenmesi üzerine inşa edilmesidir. Bu gerçekleşmediği takdirde doğru ve yanlış yönetimlerin başa geçip, otoriteye sahip olmalarının önüne geçilemez. Bundan dolayı doğru ve yanlış yönetimlerin ideal devlete yansması nasıl olabilir sorusu da ayrıca ele alınacaktır.

Üçüncü bölümde Platon ve Aristoteles'in ahlak ve devlet biliminin kritiğini yapmak hedeflenmektedir. Bu alanda filozofların kullandıkları yöntem, aralarındaki farklı bakış açısı, benzerlikleri, birbirlerini eleştirdikleri hususlar ve hemfikir oldukları konular detaylı bir biçimde incelenecektir. Filozofların ahlaka, devlete, yasalara, erdemlere, insana, ontolojiye, epistemolojiye ve bunlar arasındaki bağlantılara nasıl baktıkları tartışılacaktır. Her iki filozofun da bireyin, toplumun ve devletin esas amacının mutluluk olduğu hususunda hemfikir olmaları, birey ve toplum da veya devletin sürekliliği sağlanmasında bir etkisi olabilir mi sorusunun cevabı aranacaktır. Devleti mutlu olmayan bir bireyin kendisi mutlu olabilir mi veya mutlu olmayan bir vatandaşın devleti de mutlu olabilir mi, soruları açık kılınacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON'DA AHLAKIN VE DEVLETİN TEMEL İLKELERİ

Hem Doğu medeniyetlerine hem de Batı kültürüne damgasını vuran Platon, *Aegina*'da M.Ö 428/7 yılında, Antik Grek kültüründe önemli bir ailenin mensubu olarak dünyaya gözünü açar. İlk ismi Aristokles olan filozofun, iri cüssesi sebebiyle isminin Platon olarak değiştirildiği söylenir.¹⁰⁷ Prilampes'in yönetici Perikles'in arkadaşı olmasından ötürü, Platon'un Perikles'in rejimine tabi olarak büyüdüğü düşünülür. Farklı düşünürler tarafından öne sürüldüğü gibi, Platon'un demokrasiye karşı tutumunu sadece yetiştirilme tarzına dayandırmak pek doğru bir yaklaşım olmaz.

Aksine bu olumsuz perspektifin Sokrates'in yaşamış olduğu acı tecrübeler ve filozofun demokrasi kılıfı altında yargılanıp ölüme mahkûm edilmesi etkisiyle ortaya çıktığı ifade edilebilir. Diğer taraftan Platon'un demokrasiye karşı olumsuz tutumunun Sokrates'in ölümünden önceki zamanlarda ortaya çıkma olasılığı görünmektedir. Fakat Sokrates'in yargılanması, ölüm cezasına çarptırılmasıyla Platon'un var olan devlet politikalarından uzaklaşmasını hızlandırmıştır. Atina demokrasisinin zayıflamaya başlamasıyla birlikte, devletin yönetimi için bir lidere ihtiyaç duyulması fikri Platon için belirleyici olmuştur.

Felsefe tarihçisi Diogenes Laertius'un yazdıklarından anlaşıldığına göre, Platon'un Atina kültürünün gelişme zamanında yaşadığı ve üst düzey bir eğitim aldığı düşünülür.¹⁰⁸ Aristoteles'in bildirdiğine göre Platon; Demokritos, Pythagoras, Anaksagoras, Herakleitos, Empedokles, Parmenides, Atomcuların görüşleri konusunda çok detaylı bilgilere sahipti ve özellikle Herakleitos, Parmenides ve Pythagoras'ın kendisi üzerinde büyük etkileri olduğunu açıkça belirtir.¹⁰⁹ Platon daha genç yaşlarında Sokrates'in bir dönem öğrencisi olur.¹¹⁰ Fakat Kharmides Sokrates ile

¹⁰⁷Diogenes Laertius, **Lives of Eminent Philosophers**, Translated by. R. D. Hicks M.A, in two Volumes I, Cambridge Massachusetts Harvard University Press, London, pp. 3/4.

¹⁰⁸**Aristotle's Metaphysics**, Translated by. Joe Sachs, Green Lion Press, Santa Fe New Mexico 1999, 987a 32-5, p. 14.

¹⁰⁹Sachs, **A.e.**, 987 a 32, p. 15.

¹¹⁰Laertius **A.e.**, pp. 3/6.

431’de tanışmış¹¹¹ olduğu için, Platon Sokrates’i daha önce tanımış olmalıdır, bu da yaklaşık olarak yirmi yaşına gelmeden önceki dönem olabilir.

Platon yirmi yaşlarındayken, Atina bir karmaşa ve çöküş dönemine doğru sürüklenir. Savaş artık Atina ve müttefiklerinin kesin mağlubiyetiyle tahmin edilemez bir sona yaklaşır. Bu savaş süresince başarısız ve yeteneksiz Kleon ve erdemleri ayaklar altına alan Alkibiades gibi liderler Atina halkını ve devletini adeta uçurama iter. Yaklaşık otuz yıl kadar inanılmaz tahribatlar, acılar, salgınlarla karşılaşan Atinalılar, sonraki dönemlerde başlarına gelecek felaketler, zorlayıcı ve gelecek günler endişesiyle büyük bir korkuya kapılır.

Atina’nın bütün sistemi ve kurumları çürümüş, şehir devletinin üzerine oturduğu inançlar, değerler, devletin dayandığı ilkeler, kavramlar, değerler, kuruluşlar, büyük bir çöküş içerisine düşer.¹¹² Sofistler¹¹³ kuruluşların, siyasi mekanizmaların, inançların, erdemlerin, kültürlerin içlerini boşaltır ve anlamsız hale getirir. Devletin her tarafında tam bir karışıklık ve çözülme havası hâkimdir. İşte tüm bu sosyal ve siyasal çürümüşlük ve umutsuzluk ortamı içinde sadece Platon yürekli bir şekilde gelecekte vazgeçmez.

Yolundan sapmayan gemi kaptanı gibi bilgiye, erdeme, liyakate, adalete ve doğruluğa olan inancını kaybetmez, direnir ve kent devletini, tekrardan ayağa kaldırarak, herkesi güvende hissetmesini sağlayarak yeni bir ahlak öğretisi temellendirir. Aile çevresi, yetenekleri, siyasi ilgileri, eğitimleri ve kişisel zekâsı ile kente karşı büyük bir inanç besleyen, devletin yönetim kademelerinde görev ve sorumluluklar alan Platon, Sokrates’in farklı ve sağlam karakterinden, ahlaki-siyasi amacından veya vizyonundan öğretiler benimsemiş ve Sokrates’ten öğrendiklerinin etkisinden kurtulamaz.¹¹⁴

¹¹¹Plato, **Charmides**, Loeb Classical Library, Plato XII, Çev. W. R. M. Lamb, Harvard Univ Press, 1999, p. 490.

¹¹²Arslan, **A.e.**, s. 178.

¹¹³Sofistler ve filozoflar arasında sürekli bir tartışma söz konusu olmaktadır. Özellikle sofistlerin eğitimi tüm topluma indirgeme isteği ve paralı eğitimi özendirme çabaları, aralarındaki en büyük tartışmaların sebebi olarak görülebilir.

¹¹⁴Arslan, **A.e.**, s. 178.

Soylu bir aileden geldiği ve akrabaları tarafından destek gördüğünden dolayı politik yaşama dâhil olmaya çalışmıştır.¹¹⁵ Ancak oligarşi bir şiddet politikası geliştirmeye başladığında ve Sokrates'i yapmış oldukları meşru olmayan işlere alet etmeye başladıklarında Platon'un siyasetten uzaklaştığı, bunların yanı sıra demokrasiyi kendi çıkarları uğruna şekillendirenlerden de iyi olmadığı görülür, çünkü Sokrates'i ölüme gönderenler onlardı. Tüm bu gelişmeler Platon'un politikayı terk etmesine sebep olarak gösterilebilir. Platon Sokrates'in yargılandığı sırada mahkemede bulunmakta,¹¹⁶ fakat başına gelen bir hastalık sebebiyle Sokrates'in baldıran¹¹⁷ zehri içtiği sırada hocasından uzaktır.¹¹⁸

Platon'un kaleme almış olduğu diyaloglar birer felsefe şaheserleri olarak gösterilir. Onun telif ettiği bu eserler estetik kaygısı yüksek ve önemli özelliklere sahiptir. Ayrıca birçok düşünür Platon'un diyaloglarını Antik Grek düz yazının en iyi örneği olarak görür.¹¹⁹ Diğer taraftan Platon'un eserlerinin ne zaman yazıldığına dair elimizde yeterince kanıt bulunmaz. Eserler bir sıraya konulurken yazılan eserler filozofun gençlik, geçiş ve yaşlılık dönemleri şeklinde sıralanır.¹²⁰

Platon siyasi fikirlerini ve ahlaka olan bakışını neredeyse tüm metinlerinde görürüz. Siyasi ve ahlaki sorunların işlendiği diyalogların başında *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*¹²¹ gelir. Filozofun bilgi kuramı ve metafiziğe bakış açısı büyük önem arz etmesine karşın, özellikle siyaset ve ahlaka dair fikirlerinin bütün bir felsefesinde yer etmesi de ayrıca incelenmesi gereken hususlar arasındadır. Platon, düşüncelerini çok büyük bir felsefi miras üzerinde inşa eder. Kendisinden önce ortaya çıkan ve çözüme kavuşturulmamış problemler onun ontoloji, epistemoloji, ahlak ve politika alanında neredeyse tüm dönemleri etkileyen çok önemli düşünceler –theoria- ortaya koymasını sağlar. Platon'un ahlak ve politika felsefelerini daha iyi

¹¹⁵Platon, **Mektuplar/Epistolai**, Çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2010, 324b 8-326 b 4, ss. 57/8.

¹¹⁶Platon, **Sokrates'in Savunması, Diyaloglar**, Teoman Aktürel, 9. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 2010, 34a 1, 38b 6-9. s. 17.

¹¹⁷Baldıran zehri; o dönemin yaşantısında, ölüme mahkûm edilen insanlara verilen bir tür zehirdi.

¹¹⁸Platon, **Phaidon**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Yayınevi, Ankara 1945, 59 b 10. s. 118.

¹¹⁹Magee, Bryan. **Büyük Filozoflar, Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2002, s. 6.

¹²⁰Vehbi H. Eralp. **Platon 1**, Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul, 1953, s. 17/18.

¹²¹Antik Grekler, özellikle Platon ve Aristoteles bu kavramlara; devleti polis, yasaları da nomoi olarak ifade etmektedir.

anlayabilmek adına filozoftan önce ahlak ve politikaya dair gelişmelerin neler olduklarına birlikte bakalım.

1. Bir Bilim Olarak Ahlakın Gelişim Süreci

İnsanların bir arada yaşamaları bireylerin sorumluluk duygusunun ortaya çıkmasına olanak sağladığı gibi, karmaşık ilişkilerin de belirmesine etki eder. Bundan dolayı da sağlıklı ve huzurlu bir toplum oluşturmak veyahut inşa etmek ancak ahlak ile üstesinden gelinebilecek bir durumdur. Ahlak insanların birlikte yaşamalarına olanak sağlayan, insan ilişkilerinde belirleyici olan ve karşılıklı olarak bireylerin sorumluluklarını yerine getirmede onlara yol gösteren değerler sistemidir. Kişilerin kendilerini gerçekleştirebilmeleri için sorumluluklarının farkında olması ve başkalarıyla iyi ilişkiler tahkim etmesine bağlıdır. Bu bilinç durumu ahlaklılığın kaynağıdır.

Ahlaklılık bu anlamda insanların bir arada yaşamalarını sağlayan, bireylerin birbirlerine karşı olumsuz düşüncelerinden çok, yardımlaşmalarını ön plana çıkaran ilkelerden biridir. Aynı zamanda insanlar arasında ortaya çıkabilecek sorunlar ve problemlerin önüne geçmesi açısından ahlak ve ahlaklı olmak kaçınılmazdır.

Ahlak dışındaki diğer sistemlerden bakıldığında; farklı toplumlar, inançlar, siyasal yapılar, kavimler, birbirlerinin yaşam tarzlarını hor görmekte ve birbirlerini yok etmeyi meşrulaştırmışlardır. Bu tarihsel gerçeklik göz önünde bulundurulduğunda, insanlığın geleceğinin ahlak temelli insan anlayışı olduğu aşikârdır, çünkü ahlak, başkalarına karşı sorumluluğun olduğunu varsayar. Karşılıklı sorumluluklar varsa aşağılama, değersizleştirme, ötekileştirme gibi davranışlar azalır ve zamanla kontrol altına alınabilir. İnsan olmanın bilincine varmak, ahlakın en önemli ilkesi olarak öne çıkar.¹²²

Ahlak, erdemsizlik ve erdem ile eylediklerimizi, kötü ve iyi olanı, doğru ve yanlışın veya pratikte uygulamadıklarımızın neticelerini yorumlamayla alakalıdır. Ahlak felsefesi, erdemi ve erdemsizlikleri kendine mevzu edinen felsefenin alt dalı olarak görülmelidir. Günlük yaşam içerisinde uyguladığımız -teorik pratikte- ahlak kavramlarını ve etik yargılarımızın neliğini inceleyen, pratikte uyguladığımız

¹²²Ayhan, Bıçak. **Devlet Felsefesi**, Eleştiriler ve Öngörüler, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, s. 244.

erdemlerin arkasında yatan yargılarımızı esas alır.¹²³ Bu anlamda ahlak, her zaman ve değişik biçimlerde yaşamımızın içinde kendini gösterir.

Aynı zamanda ahlak yaşayan - kişisel ve toplumsal düzeyde- bir tasavvurdur. Neredeyse insanoğlunun en erken zamanlarından şimdiye değin tüm toplumlarda bir vaka olduğu da gerçektir. Biz hepimiz ahlaki sorunlarla çok alakalı olsak dahi, bu durum bizim aynı zamanda ahlak felsefesiyle ilgili olduğumuz anlamına gelmez, çünkü genellikle insanlar felsefeyle ilk defa tanıştıklarında, felsefenin fazla teorik, gündelik konulardan uzak ve fazla soyut olduğunu düşünür.¹²⁴

Daha az karmaşık bir tarzda ahlak felsefesiyle ilgilenenlerin hepsi birden, ahlaki yargıların içeriğinin ve ahlaki pratiklerin uygulanmasının kültürden kültüre ve bireylere göre farklılık arz ettiği üzerine adeta bir uzlaşma içerisindedirler. Nitekim bu düşünürler farklı ahlak kavramları üzerinde detaylı bir araştırma içerisine girmişlerdir ve onlar doğru ve iyi kavramlarının herkes tarafından aynı görüldüğünü, yani evrensel oldukları üzerinde bir uzlaşmaya varmış görünürler.¹²⁵ Günümüz ahlak söyleminin en belirgin özelliği, genellikle görüş ayrılıklarını dillendirmektir. Ayrılıklar üzerine gerçekleştirilen karşıt görüşlerin en tuhaf yanı hiçbir zaman ve hiçbir durumda son bulamamalarıdır.¹²⁶ Sona ermesi de pek olası görünmez.

Bundan dolayı da önümüzdeki engellerden birisi, günümüz felsefecilerinin ahlak felsefesini öğretirken ve bu konu hakkında yazarken konuyu tarih dışı olarak el almakta ısrar edişleridir. Genellikle hepimiz, geçmişte ahlak üzerine çalışan filozofları, hep aynı konu üzerinde ilerleyen bir münakaşaya katılanlar olarak görme eğilimindeyiz. Ahlak kavramları, sosyal yaşam biçimleri içerisinde cisimleştirirler ve sosyal yaşam biçimlerinin esas kurucuları olarak düşünülebilirler.

Bir sosyal yaşam biçimini bir diğerinden farklı olarak görebilmemizin en temel yollarından biri, ahlak kavramlarındaki ayrımları görebilmekten geçmektedir. Söz

¹²³Jon, Nutall. **Ahlak Üzerine Tartışmalar, Etiğe Giriş**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2020, s. 17.

¹²⁴Nutall, A.e., s. 18

¹²⁵Alasdair, MacIntyre. **A Short History of Ethics; A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century**, 2. Baskı, University of Notre Dame Press, Notre Dame Indiana 2001, p. 5

¹²⁶Alasdair, MacIntyre. **Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul 2019, s. 38.

gelimi; Antik Greklerde adalet diye tasavvur edilen dikaioσύνη/δικαιοσύνη teriminin İngiliz dilinde hiçbir karşılığı olmadığına değinmek gerekir.¹²⁷ Bu ifade kavramlara verdiğimiz manaların zamanla değişebilmesinde yatar.

Antik Greklerde olduğu gibi, Latin dilinde de karşılaştığımızda, bizde var olan moral –ahlak- sözcüğünü doğru bir şekilde karşıladığını söyleyebileceğimiz tek bir sözcük yoktur. Daha doğrusu günümüze ait moral sözcüğü Latinceye tercüme edilinceye kadar da yoktu, çünkü moral sözcüğü etimolojik bir kavramsallaştırmadır. Fakat “*moralis*” Grekçedeki önceli *Ethικός/ethikos* gibi –ki moral sözcüğü “*De Fato*”daki Antik Grekçe kavramını karşılamak için Cicero icat etmiştir. Bu terim “karaktere uygun” anlamına gelir.

Burada insanın karakteri sistemli olarak belirli bir biçimde davranmaya, belirli türden bir yaşam sürmeye götüren yerleşik eğilimler bütünüyle aynı şeyi ifade eder.¹²⁸ Ama bu salt dilsel bir kusur olarak görülmemelidir, yani Antik Grekçenin tek bir kavramla üstesinden geldiği şeyi başarmak için başka bir dilin dolaylı bir kavrama gereksinim duyduğu tarzda bir eksiklik olarak görülmemelidir. Daha ziyade Antik Grek dilinde belli olan sözcükleri ve farklı bir dilde ise farklı sözcüklerin belirmesi, iki sosyal yaşam biçimi arasındaki ayrımı açık kılar.¹²⁹ Kavramların anlamlarındaki değişiklikler bizi farklı yollara ve kültürlere böler.

Nutall’a göre, ahlaki konularda, kültürler arası karşılaştırma yapmamak esastır, çünkü tüm toplumların üzerinde uzlaştığı nesnel bir ahlaktan söz edilemez.¹³⁰ Nutall’a burada katılmak pek mümkün görünmemektedir. Sebebi ise nesnel ahlaki değerler tüm toplumlarda farklılık arz etse dahi aslında tüm toplumların uzlaştığı ve tüm toplumlarda kabul gören ahlak kurallarının bulunduğudır. Toplumlarda ahlak kavramları farklılık gösterse de, temel prensiplerde tüm toplumların hatta kabilelerin bile uzlaştığı görülecektir.

Kültürler birbirlerinden farklılıklar gösterir ve her kültür bu anlamda kendi ayırt edilebilir karakterlerini meydana getirir, çünkü bir karaktere ait olan episteme, ifade

¹²⁷MacIntyre, *A Short History of Ethics*, p. 5.

¹²⁸MacIntyre, *Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, s. 38.

¹²⁹MacIntyre, *A.g.e.*, p. 5.

¹³⁰Nutall, *A.e.*, s. 50.

edilen karakteri üstlenen bireylerin eylemlerine dair bir yorum sunar. Bu şekilde tanımlanmış karakterlerin de bazı sosyal rollere benzediğini düşünmemiz gerekir. Çünkü bunlar, kendilerini taşıyanların kişilikleri üzerine, diğer birçok toplumsal rolün yapmadığı bir tarzda, belirli bazı ahlaksal sınırlamalar getiren, özel türden toplumsal rollerdir.¹³¹

Ahlaki değerler davranış ve duyguların bir dışa vurumu olmaları nedeniyle, bunları yanlış veya doğru olarak nitelemek pek doğru sonuçlar vermez. Aynı zamanda bu alanda bir uzlaşma rasyonel yöntemlerle söz konusu olamaz, çünkü böyle bir yönteme sahip değiliz, böyle bir yönteme sahip olabileceğimiz de doğru bir yaklaşımdan uzaktır. Eğer bir uzlaşma sağlanacaksa, bu ancak aralarında perspektif farklı olanların davranışı üzerinde akıl dışı bazı etkilerde bulunarak gerçekleşebilir. Bizler, ahlaki değerlerimizi sadece bizde var olan davranış ve duyguları dile getirmek için değil, başkalarında tam da bu tür etkiler yaratmak için kullanırız.¹³²

Sosyal varyasyonlar, sadece bir vakitler sosyal olarak ifade edilen davranış biçimlerini sorunlu hale getirmekle kalmadı, aynı zamanda önceki dönemlerde yaşayanların ahlaki formunu tanımlamış olan kavrayış işi çözülemez hale getirdi. Söz konusu toplumsal değişim ve dönüşümler –Homerik- yazılar külliyatı aracılığıyla sofistlere doğru geçerken Antik Grek edebiyatında yansıtılan değişimlerdir.¹³³ Ahlaki tutumun çerçevesini tayin etme, arkheleleri –ilkeleri- deşifre etme yönünde bir çaba olarak ahlaki düşünüşün, bir biçimde tüm toplumlarda olmasıyla birlikte, felsefe anlamında bu toplumda özellikle beşinci yüzyılda yaşayan sofistler ve Sokrates ile sistematik hale geldiği ifade edilebilir. Sofistler ahlaki tutumların, ahlaklılığın neliğini, ahlakın neden var olması gerektiği gibi soruları ortaya atan ilk düşünürler olmuşlardır.¹³⁴

Antik Greklerde ahlak, ilk zamanlarda daha çok mitolojik bir gelenekten beslenmiştir. Bu mitolojik bakış açısı tüm toplumda görülmekteydi ve neredeyse toplumun tamamına yayılmıştı. Savaşlar, çatışmalar, salgınlarla birlikte mitolojik bir

¹³¹MacIntyre, **Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması**, s. 38.

¹³²MacIntyre, **A.e.**, s. 50.

¹³³MacIntyre, **A Short History of Ethics**, p. 9.

¹³⁴Ahmet, Cevizci. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s. 602

gelenekten beslenen ahlak, bundan sonra daha çok birey temelli gelişimini sürdürmüştür. Bu durum toplumda yozlaşmalara yol açmış ve hazcılık¹³⁵ -ήδονή- daha fazla ön plana çıkmıştır. Antik Grekler bu şekilde ahlakı daha çok mutlulukla özdeşleştirmiştir, bir şekilde özne temelli bir haz ahlakı ortaya çıkmıştır. Fakat zamanla bu durum değişmiştir ve birçok Presokratik filozof tarafından farklı anlamlara gelecek şekilde tanımlamalar yapılmıştır.

Sokrates sonrasındaki Grek filozoflar mutluluk ya da iyi yaşamın, herkes için bir arzu nesnesi olduğunu varsayar. Bu herkesin, kendi yaşamından, başka türlü olmasından daha çok doyum sağlayacağı gibi bir anlama sıkışıp kalarak, oldukça önemsiz şekilde alınabilir. Ancak bu filozoflar mutluluğun bir eylem hedefi olduğunu da var sayıyorlardı.¹³⁶ Özellikle Protagoras, ahlaki kuralları sosyal yaşama işlerlik kazandıran, insan eliyle oluşturulmuş, uzlaşım toplulukları ve alışkanlıklar olarak yorumlamış ve evrensel ahlak kurallarının mümkün olamayacağını, ahlakın daha öznel nitelikler taşıdığını belirtmiştir.

Platon'un ahlak anlayışını derinleştirdiği eserlerin başında: *Devlet*, *Gorgias*, *Kharmides*, *Lysis*, *Lakhes*, *Protagoras*, *Menon* ve *Euthypron*¹³⁷ diyalogları gelmektedir. Platon özellikle gençlik diyaloglarında erdemin ne olduğunu tanımlamaya ve anlamlandırma çalışmıştır. Erdemin birliğini, çokluğunu, öğretilip öğretilmeyeceğini, özü ve kavramıyla ilgili sorunları araştırır. Bu dönem diyaloglarında ayrıca bilgi konusunun ne olduğuyla ilgili çalışmalar yapar. Erdem ve iyi kavramlarının ne olduğunu sorgulayarak mutlu olmanın hangi yollardan gerçekleşeceğini gösterir. Platon'un *Gorgias* adlı diyalogunda ahlak felsefesiyle ilgili problemlerin neredeyse tamamını ortaya çıkarmıştır.¹³⁸ *Lysis*' te dostluk,

¹³⁵ Zevk, haz, keyif; (plur) istek, arzu. Güler Çelgin, **Eski Yunan-Türkçe Sözlük**, İstanbul 2010, s. 304. Dünyamızda var olan her şeyin temeline hazzı koyan düşünce. Haz ahlak ilkesi ile özdeşleştirilmiştir. Tüm eylemlerimizin ölçütünü ve amacını hazda bulan öğretilerdir. Bedia Akarsu, **Felsefe Terimler Sözlüğü**, İstanbul 1998, s. 93. Sokrates'in ahlak öğretisinin Epikürosçular ve Kireneliler tarafından geliştirilerek yeni bir haz öğretisi ortaya çıkarmışlardır. Bu teori hazzı yeniden dolma ve boşalma hareketi olarak ifade etmekteydiler. Aslında bu öğreti Alkmaion'un denge öğretisi de temel alınarak yeniden inşa edilmiştir. Sağlıkla ilişkilendirilen bu teori bedenün öğelerinden birisinin boşalması sonucunda vücutta bir dengesizliğe yol açar. Bu dengesizliğin sonucunda bir yoksunluk duygusu oluşur ve vücut yeniden bir denge sağlama sürecine girer. Cevizci, a.g.e, s. 755.

¹³⁶Gisela, Striker. **Greek Ethics and Moral Theory**, The Tanner Lectures on Human Values, p. 185

¹³⁷Πόλις, Γοργίας, Μένων, Προταγόρας, Φύλεβος, Λακίς, Λύσις, Χαρμίδης.

¹³⁸MacIntyre, **A Short History of Ethics**, p. 33.

Kharmides'te ölçülülük, *Euthyphron*'da dindarlık kavramı ele alınır. *Protagoras* diyalogunda erdemin kapsamı, birliği ve öğretilip öğretilemeyeceği sorunu üzerinde durulur.¹³⁹

Tüm bunlar düşünüldüğünde Platon'a göre erdem ahlaki mükemmelliktir ve bilgiyle aynı şeydir. Tüm insanların *telos*'u ise yani gayesi “iyi”¹⁴⁰ olanın peşinden gitmektir. Bu şekilde iyi insanı her daim mutluluğa götürür. Erdemin temeli bilgidir ve doğru bilgi de insanı doğru eyleme yöneltir. Çünkü ahlaklı olmanın özü, iyi olanı bilmektir. Bu bağlamda Platon'a göre bütün kötülüklerin kaynağı bilgisizliktir ve insanlar bilinçli bir şekilde ve bilerek kötülük yapmazlar. Ruh/Nefs –psykhe- insanı insan yapan şeydir ve ruhun özü ise akıldır. İnsan eylemlerini ve yaşam biçimini akla göre düzenlemelidir. Bu ise ancak ve ancak bilgiye bağlı olarak gerçekleşebilir. Erdem, hakikat ve ruhun yetkinliği ise bir ve aynı şeydir.

Söz gelimi stoacılar da erdemi Platon gibi bilgiye indirger. Platon gibi onlar içinde iyi olmama durumu ve erdem yoksunluğu, esas itibarıyla episteme eksikliğinden meydana gelir veya ona indirgenebilir. Platon, iynin neliğini ve neyin insan için iyi olduğu sorusunu araştırır. Platon'a göre iyi bir yaşam sürebilmenin koşulu, ruhun tüm parçalarının her birinin işlevinin tam olarak yerine getirilmesi ve kusursuz bir biçimde işlemesidir. Bu gerçekleştiğinde kişiler asıl mutluluğa ulaşır ve ruhları bir bütünlük kazanır. Erdemli bir biçimde yaşayan insan ahlaklı bir yaşam sürer ve filozof kişinin kendisini bu erdem yolunda gerçekleştirebileceğini dile getirir. Platon neden ahlaklı olmamız gerekir sorusuna bu şekilde cevap vermiştir.

¹³⁹Nejdet, Durak. **Platon ve Farabi Felsefesinde Erdem Kavramı**, Fakülte Kitabevi, Pamukkale Denizli 2009, s. 48.

¹⁴⁰Agathos, “*ἀγαθός*” iyi, soylu, cesur, yiğit, onurlu, şerefli, uygun, münasip, elverişli, yararlı, uğurlu, hayırlı, mükemmel, olağanüstü, fevkalade, to Agaton; iyilik, yardım, lütuf, ihsan, Güler Çelgin, **Eski Yunan-Türkçe Sözlük**, İstanbul 2010, s. 13. Agathon: genellikle en son ilke, iyi olan şey, en yüksek iyi manasında kullanılırdı. Sokrates bu kavramı insanın en çok arzuladığı şey, sahip olmaya en çok layık görülen şey olarak tanımlarken, Platon ise düşünce tarihinde kavramı soyut olandan hareketle mutlak anlamda bir etik bir ideal olmaktan farklılaştırarak en yüksek form olarak nitelendirmiştir. Platon için agathos insan isteklerinin en üstünü, bilgiyi dünyanın anlaşılmasında temel koşulu, insan eylemlerinin kalıcı ve yaratıcı nedeni olarak farklı şekillerde açıklamıştır. Aristoteles için ise her varlığın amaçladığı tek şey ve mutluluğun yakalanmasında, mutluluğa ulaşılmasında amaçlanan asıl ilke. Cevizci, **A.e.**, s. 21.

Bundan dolayı Platon, ahlak felsefesinin temeline en yüksek iyi “*sunum bonum*” ve mutluluk¹⁴¹ kavramını koyar. Ona göre iyi herkes tarafından istenen bir şeydir. Mutluluk ise iyiye sahip olmaktır. İnsanı iyiye ve mutluluğa ulaştıracak olan şey ise, erdemdir. Bu bağlamda Platon’un ahlak anlayışı temelde mutluluk kavramına dayanır.¹⁴² Böylece toplumun genel çıkarlarıyla bağdaşmayan ve İyi İdesi’yle desteklenmeyen hazlar ve zevkler yararsız, kötü diye nitelendirilmelidir. Erdemlerin en üstünde iyi idesi yer alır ve kendinde düşünüldüğünde diğer erdemlerden daha soyut olduğu ifade edilir.

Bundan dolayı iyi idesi tüm erdemlerin gücü ve kaynağıdır. Her bir ide İyi’den pay aldığı ölçüde varlığını sürdürebilir. Burada bu metafordan yola çıkan Platon iyi idesini güneşe benzetir. Güneş sayesinde bütün diğer varlıkların görülebilir olması gibi, diğer ideler de iyi idesi sayesinde kavranabilir. Bu anlamda iyi idesi hem felsefenin bizzat kendisinin hem de filozofun vasıl olması gereken biricik hedeftir. Bir kere iyi idesinin bilgisine sahip olan birinin, cahilliğin ve erdemsizliğin pençesine düşmesi beklenemez, Platon bu sebepten ötürü iyi kavramını haz kavramının karşısına konumlandırır.

Devlet’te ve *Phaidon* adlı eserlerde bedensel hazzın iyi olarak tanımlanamayacağını söyleyerek, gerçek mutluluğunun görünen evrende değil idealar evreninde olduğunu belirtir. Çünkü ancak bu durumda ruhun beden hapisanesinden kurtulacağını düşünür. Fakat daha sonra yazmış olduğu bilinen *Yasalar* ve *Philebos* adlı eserlerinde hazları olumlamaya başlamış ve haz ve düşüncenin birlikte olduğu bir yaşamdan söz etmiştir.

Hazdan yoksun bir ‘katıksız an’ yaşamı insanın biricik iyisi olamaz; üstelik anlığın, yani zihnin, insanın biricik en yüksek parçası ve zihinsel etkinliğin -özellikle biçimlerin düşünülme biçimi- insanın en yüksek işlevi olmasına karşın, insan saf bir

¹⁴¹*Eudaimonia*: “*Εὐδαιμονία*” dan anlaşılan genellikle mutluluktur. Biz de metinde genelde bu anlamda kullanmaya çalışacağız, fakat bu kavramın etimolojik olarak ifade ettiği başka manaları da vardır. Bunlardan birkaçı şu şekildedir: varıllık, zengin olma, bereket, bolluk, saadet. Çelgin, **A.e.**, s. 281. *Eudaimonia*: genel bakıldığında farklı kullanımlarının da olduğunu görmekteyiz. Var olan her şeyin hedeflediği en yüksek amaç, bilincin tam bir doygunluk seviyesine ulaşması, tutkuların ve eylemlerin denge veya uyumu olarak ifade edilebilir. İçsel olarak hissettiğimiz en yüksek mutluluk, aynı zamanda tüm toplumun mutluluğu olarak da görülebilir. Akarsu, **A.e.**, s. 130.

¹⁴²Durak, **A.e.**, s. 65.

zihinden ibaret değildir. Çünkü iyi bir yaşam hem duyusal yaşam hem de zihinsel bir yaşamı bir arada bulundurur.¹⁴³ Bu perspektiften bakıldığında, Platon'un ahlak anlayışını sadece teorik olarak değerlendirmemeli aynı zamanda pratik alanda da uygulanabileceği de unutulmamalıdır.

Platon'un ahlak anlayışı tek tek kişilerden ziyade toplumsal bir fayda güder. Filozof burada bir azınlığın veya tek bir kişinin faydasından çok tüm toplumu kapsayacak bir etik anlayışı gerçekleştirmenin peşindedir. Platon toplumun tamamına sirayet etmeyen hiçbir bilginin ve görüşün faydalı olamayacağını savunur. Arkadaşına veya hiç tanımadığı insanlara karşı erdemsiz tutumlar sergilemesi ancak ve ancak içinde kötülük barındıranların âdeti olabilir.

Bunun yanı sıra her bilgi, yani *episteme*¹⁴⁴ kendinden daha güçsüz olan insanların yararını gözetmelidir, mevki veya otorite bakımından kendinden daha güçlü olanların çıkarlarına değil. Ve yine devletimizi inşa ederken sadece birilerinin değil, toplumda yaşayan herkesin mutluluğunu gözetecek şekilde yapılanmasına gayret etmeliyiz.¹⁴⁵ Burada asıl olan sadece bireylerin değil, tüm toplumun çıkarını öncelemektir. Bunu gerçekleştirecek olan ise devlet ve devletin yönetiminden sorumlu olan kişilerdir.¹⁴⁶

Bu görüş Popper tarafından, ahlakilik ilkesinin devletin çıkarından öte bir anlama gelmediği' şeklinde yorumlanmıştır. Popper ayrıca, Sokrates'in ahlaki entelektüalizmi eşitlikçi, bireyselci ve toplumcu -her insana yakışır bir şekilde yaşam koşulları hazırlamak, ayrıca belirli zümreler değil toplumun faydasına olanı savunan insana yaraşır bir yaşamı sağlayan görüş- bulur iken; Platon'un ahlak anlayışının bütüncül olduğunu öne sürer,¹⁴⁷ fakat burada bir çelişki var görünür.

¹⁴³Copleston, **Felsefe Tarihi**, Platon, Çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İdea Yayınları, İstanbul 1998, s. 128.

¹⁴⁴Burada kullanılan kavram, Antik Grek kültüründe Bilimsel bilgi anlamında kullanılmaktaydı, fakat biz burada daha genel manasıyla bilgi anlamında kullanacağız.

¹⁴⁵Plato, **Republic**, 335d, 342d, 420b.

¹⁴⁶Plato, **Gorgias**, Loeb Classical Library, Plato III, Çev. W. R. M. Lamb, 12. Baskı, Londra, Harvard University Press, 2001, 536sf. (247-533sf.) 409d.

¹⁴⁷Karl Raimund, Popper. **Open Society and It's Enemies**, The Spell of Plato, Vol. I, Princeton University Press, Princeton 1966, s. 94/113/115.

Platon'un ahlak anlayışının politik temeller üzerinde kurulmasından daha fazla, politika tasavvurunun ahlaki temellerinin olduğunu ifade etmek daha doğru olur.¹⁴⁸ Kuşkusuz filozof birçok yerde devletin mutluluğunu öne çıkarmaktadır; ancak unutulmamalıdır ki, bireyin mutluluğunun ön koşulu -Platon'a göre- devletin mutluluğudur. Başka bir anlatımla, iyi insan yalnızca iyi devletin içinde var olmakla kalmaz, fakat aynı zamanda iyi devleti de ancak iyi insanlar kurabilirler.

Diğer bir karşıt görüş geliştiren Nietzsche ahlakın temellerini, insanın medenileşmesi, yani sosyal olarak yaşamaya zorlaması olarak savunur. Nietzsche'nin ifadesiyle, her türlü erdemlerin kökeni, büyük sınıfların bireyler üzerindeki hâkimiyeti veya kişilerin bireysellikten kurtularak var olan sosyal yapıya bürünerek örgütlediği zaman kurulabilir. Bu anlamda Nietzsche'ye göre, ahlak çok uzun zaman dilimleri süresince bir baskı aracı olarak görülmüş, acıdan kaçınılan bir liman olarak kendini var kılabilmiştir. Daha sonraki zamanlarda hem bireylerde hem de toplumda adeta örf ve bir insiyak haline gelmiş, ardından uzun bir dönem boyunca doğal olarak algılanmış ve en sonunda ise ahlak veya erdem olarak ifade edilmiştir.¹⁴⁹

Hegel ise Platoncu ahlakın ancak ulus içerisinde edimselleştiğini ve devlet kuramıyla böylece bağlantılandırıldığını bildirir: “*İnsanın ahlaki doğası bize, devletle pek az ilgili gözükür. Bununla birlikte, Platon için, en yüksek hakikati içinde tinin – demek ki, doğaya zıt olarak ruhun- gerçekliği bir devlet örgütü olarak gözükür ve o, ahlaksal doğanın kendi hakkına, kendi gerçekliğine ancak edimsel bir ulus içinde kavuştuğunu kabul eder.*”¹⁵⁰ Hegel'e göre, Platon'un ahlak kavramı ile devlet kurumları arasında bir ayırmadan çok bir benzerlik ilişkisi vardır ve kurumlara ahlakiliğin ilk koşulu olarak bakılmasının tutarlı olacağını ileri sürer.¹⁵¹

Jones ise aynı olguyu şu tarzda ifade eder: “*Felsefede ahlak kuralları ile ahlaka ilişkin olan arasındaki uzlaşmazlığı, sonuncusunu ilki içerisinde kaynaştırarak yumuşatmaya çalıştı. Ama ahlak kurallarının ne olduğunu ilk belirleme durumunda*

¹⁴⁸Arslan, A.e., s. 402

¹⁴⁹Frederic, Nietzsche. **İyinin Kötünün Ötesinde**, Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yayınları, İstanbul 2016; ayrıca bkz. Derda, Küçükalp. **Nietzsche'nin Ahlak ve Politika Felsefesi**, Dora Yayınları, İstanbul 2017, s. 52

¹⁵⁰Georg Wilhelm Friedrich, Hegel. W. F. H. **Tarih Felsefesi**, Çev. A. Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul 2011 3: 224.

¹⁵¹Hegel, A.e., 3: 230.

olan ahlaka ilişkin olandı.”¹⁵² Jaspers, siyaset ve ahlak arasındaki ilişki, tartışılan bir problemdir; ahlak ve politikayı birbirinden ayırmak anlamsızdır, der. Bu nedenle Jaspers’i, siyaseti ahlaktan ayırmayan siyaset filozofları geleneğine katabiliriz.¹⁵³

Sonuç olarak Platon’a göre, ahlaki olanın uğrakları ilkin sınıfların var olması, ikincisi erdemler ve üçüncüsü de bireysel öznenin uğrakları şeklinde açılar ve geliştirir. Sınıfların varlığı ahlaki olandan şu yolda çıkarsanır ki, yasama, savunma ve gereksinimlerin karşılanması gibi üç dizgeye, koruyucular, savaşçılar ve üreticiler gibi üç sınıf denk düşmektedir. Filozofların söylediklerinin aksine Platon’un ahlak öğretisi ile devlet öğretisinin adeta bir halkanın iplerinin iç içe geçtiği gibi birbirleriyle kaynaşmışlardır.

Bu devlet öğretisinde ise tek tek bireylerin veyahut küçük bir azınlığın çıkarlarından çok, daha fazla toplum yararı gözetildiği de aşîkârdır. Bundan dolayı da filozofun devlet adlı yapıtının en büyük farklılıklarından bir tanesi, “*ahlak ve siyasetin karşılıklı olarak birbirine bağımlı olması*” gösterilebilir.¹⁵⁴ Platon da *Devlet Adamı* adlı eserinde yasalara uygun, iyiyi ve güzeli bir bütünlük içinde amaç edinen bir bilim olarak görüp, erdemli bir etkinlik olarak ahlaktan ayrılamayacağını ifade eder.¹⁵⁵ Platon’un ahlak felsefesini biraz irdeledikten sonra, filozofun erdem hakkındaki görüşüne bir giriş yapabiliriz.

1.1. Erdemli Toplumun İşleyişi

Erdem Antik Grek düşüncesinde ahlaki yaşamı organize eden temel kavramdır. Öyle ki bu olgu Platon’a kadar olan dönemde hemen her düşünürün metninin ilgi odağı olmuştur. Dönemin ilk yazılı metni kabul edilen Homeros destanlarında açık bir şekilde erdem düşüncesini cesarete bağlayan; erdemliyim, savaştan kaçmam, işe yaramaz adam değilim şeklinde pasajlar gösterilebilir.¹⁵⁶ Dilimize erdem olarak

¹⁵²Jones. W.H. S. **Greek Morality in Relation to Instituones**, Blackie & Son Limited Press, 1906, p. 56.

¹⁵³Karl, Jaspers. **Die Atombombe Und Die Zukunft Des Menschen**, p. 74. **The Atom Bomb and The Future of Man**, Translated by E. B. Ashton, University of Chicago Press, 1961, p. 85.

¹⁵⁴ Trevor J. Saunders. **Plato’s Later Political Thought**, The Cambridge Companion to Plato, Edited by. Kraut, p. 465.

¹⁵⁵ Plato, **Statesman/Devlet Adamı**, Loeb Classical Library, Plato VIII, Çev. Harold. N. Fowler, Harvard University Press, Londra 2001. p. 27.

¹⁵⁶Homeros, **Odyseia**, Çev. Azra Erhat & A. Kadir, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2015, s. 249.

çevrilmiş olan “*Arete*” sözcüğü, Homerik manzumelerde her türden üstün olma durumu için söz konusudur. Bizler için bu ahlaki veya üstün olma kavramı ilk dönemlerde anlamaya çalıştığımızdan çok daha farklıdır.

Bizim ahlak tanımımızda farklı olan şey, Homeros’un yaşadığı dönem ve gelenekte yürekli olma kavramı ve onunla bağlantılı olan talih, vefat ve arkadaşlık vb. tasarımlar arasında gerçekleşen detaylı bir ilişkidir.¹⁵⁷ Tarihsel bir perspektiften bakıldığında yürekli olmayı, bir erdem olarak kavramak sadece onun karakterde nasıl belirdiği değil, diğer taraftan öyküde nasıl bir konumda olduğunu da düşündürmektedir. Çünkü atılganlık Heroik -kahramanlarla ilgili, kahramana ait, şef, yarı tanrı, tanrılaştırılmış-toplumda, sadece tehlikeler ve zorlukları değil, bireyin kendi yaşamında ifadelerini buldukları ve yeri geldiğinde tehlike ve zorluklarla nasıl baş edebileceğini de bilmektir aynı zamanda.¹⁵⁸

Tarihin derinlerine bakınca da anlaşılıyor ki Cicero, cesaretin temelinde, sağduyu ve doğruluğun paralel şekilde birbirine uygun olma halini taşıdığını ifade eder. Buna göre savaşta akıl önderi olanın, savaşanlardan cesaret anlamında üstün olduğu düşünülmelidir. Bunlar yargılamaya ve ortak duyuya inanan yüksek ruha sahip olanların ortaya çıkardıklarıdır. Ancak mücadeleye plansızca atılmak ve düşmanla çarpışmak içinde kötülük barındıran bir tavrıdır.¹⁵⁹

Toplum içerisinde görevlerini tam olarak yerine getiren vatandaşların erdeme sahip olduğu söylenebilir. Bir rolün ve fonksiyonun erdemi diğerlerinden oldukça farklıdır. Bir yöneticinin erdemi arandığında yöneticinin yönetilenlere verdiği emirlerde, bir savaşçının göstereceği cesarete ve bir kadınında aranan erdem onun ne kadar sadık olup olmadığında yatar. Bir insan, kendi has görevinin erdemine sahipse agathos’ tur, yani iyidir.¹⁶⁰ Homeros’un yaşadığı dönemdeki toplumlarda ahlak ve sosyal yapının aynı olduğu ifade edilebilir. Bu dönemde ahlak tam olarak var olmadığından, -bizim yaşadığımız günün koşullarıyla düşündüğümüzde- sadece sosyal ağlardan bahsetmek mümkündür. Yorumlamalara ilişkin hususlar sosyal olgu

¹⁵⁷MacIntyre, *Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, s. 258.

¹⁵⁸MacIntyre, *A.e.*, s. 263.

¹⁵⁹Cicero. *De Officiis*, Arma Virumque, Independently Published, Tufts University 2021, 1, pp. 79/81.

¹⁶⁰MacIntyre, *A Short History of Ethics*, p. 5.

meseleleridir. Bu nedenledir ki Homeros devamlı bir suretle ne yapılması ve nasıl yargılanması gerektiği üzerinde durmaktadır.¹⁶¹

Bu şekilde düşünüldüğünde görülecektir ki Antik Grek toplumunda, modern anlamda anlaşıldığı gibi bir özne kavramından söz edilemez, çünkü insan bir siyasal varlıktır. Birey asla toplum dışında düşünülemez, bireyin tüm eylemleri, düşüncesi hatta varoluşu dahi içinde yaşadığı toplum içindir. Bundan dolayı günümüz bireyci veya tekçi anlayışından tamamen farklı bir yapı söz konusudur. Bireyin toplumda kendi var kılabilmesi ve bu şekilde gelişimi dönüştürmesi ahlaki meselelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Tam da buradan hareketle Antik Grek düşünürleri pratik yaşamın dışına çıkarak ahlak teorileri geliştirdikleri görülür. Toplumsal koşullar, farklı kültürel olaylar erdemlerin önem sıralamasında değişikliğe uğrar, söz gelimi; bu dönemden sonra cesaret erdemi farklılık gösterir, ölçülülük vb. erdemler daha fazla görünür olur.

Tüm bu gelişmelerle birlikte ve felsefi düşüncenin var oluşuna uygun bir zemin bulmasından sonra, Presokratik filozoflar da cesaret erdemi yerine yine erdemin kendisini -ölçülülük bağlamında- aktüel kılmaya devam etmişlerdir. Erdemlerin sosyal yaşamda işlevsellik kazanması ve bizzat erdemin kendisine göre çizilecek çevrenin devlet olduğu tragedya yazarları, sofistler, Aristoteles ve Platon için de belirgin bir durumdur. Söz konusu açıklamalara birer örnek teşkil etmesi anlamında Herakleitos ve Demokritos'un bölümlmelerine bakalım: “*Ölçülü olmak (sophrosyne) en yüksek erdem olarak tanımlanabilir, bilge olma doğayı temel alarak doğruluk peşinde koşma ve hakikatin arkasından ne olursa olsun yürümektir.*”¹⁶²

Erdemlerin bu şekilde dönemlere bağlı olarak önem sıralarının değişmesini Jean-Pierre Vernant açık kılmaya çalışmıştır. Düşünürün ölçülü olmayı, savaşların sona ermesi veya savaşların şeklinin değişmesi olarak ifade ettiği açıktır. Aynı zamanda yürekli olma erdeminin yerine ölçülülük erdeminin merkezi konuma geçişinin nedeninin Antik Grek ordusundaki yapısal dönüşüm olduğunu ifade eder. Homerik çağda ön planda olan bireysel kahramanlıklar, site hayatının var olmasıyla

¹⁶¹MacIntyre, A.g.e., s. 263.

¹⁶²Herakleitos, **Fragmanlar/Testimonia –Fragmenta-Imitationes**, Çev. Güvenç Şar & Erdal Yıldız, Dergâh Yayınları, İstanbul 20106, s. 261.

kolektif bir yapıya bürünür. Yani aslında bireysel kahramanlıklar, yerlerini savaş stratejilerine ve düzene bırakır.

Bu düzende artık bireyden çok, birlikte hareket etme ve savaş düzeni önemli hale gelir. Bu düzen de ölçülülük olarak ifade edilebilir. Ölçülülük de adalet erdemini kendi içinde barındırır.¹⁶³ İnsanlar için mutluluk, hayatın uyumluluğu ve zevklerdeki ölçülülük ile meydana gelir. Bu anlamda Grek düşüncesi bakımından ahlak söz konusu olduğunda erdemden söz etmemek mümkün görünmez.¹⁶⁴ Beşinci yüzyılda Antik Greklerde, bazı erdemlerin varlığından söz edebiliriz ve bu anlamda, onlardan bazılarının dostluk, cesaretli olabilme, kendine hâkim olma, bilge olma, adalet vb. erdemler olduğu söylenebilir. Öte yandan bu erdemlerin ne ifade ettiği ve erdem olarak nasıl görüldükleri hususunda çok farklı fikirlerin olduğu söylenebilir.¹⁶⁵

Söz gelimi; Pythagoras, âşık olmayı ve duygularımızı cesur olmadaki arzuyla bağdaştırır, fakat bunu yaparken akıl tarafından desteklenmesi gerektiğini belirtir. O da, Antik Grek kültüründe olduğu gibi akıl ve duygu¹⁶⁶ -nous-pathetikos- karşıtlığına vurgu yaparak erdemli bir yaşamı aklın duygu durumlarını denetlemesi olarak görür, aynı zamanda da erdemli olmayı aklı başındalık ve ölçülülük erdemlerine uygun bir yaşayış olarak niteler.¹⁶⁷

Platon'a geldiğimizde, filozofu ilgilendiren yalnızca iyinin ne olduğu sorunudur. Fakat kavramının özü, erdemin çokluk mu birlik mi olduğu ve erdemin öğretilip öğretilmeyeceğini gibi sorular üzerinde durur. Özellikle *Protagoras* diyalogunda erdemin öğretilip öğretilmeyeceği, erdemin bütününe ne olduğu,

¹⁶³Jean Pierré, Vernant. **Yunan Düşüncesinin Kaynakları**, 1. Baskı, Çev. Hüseyin Portakal, Cem Yayınları, İstanbul, 2002, s. 59.

¹⁶⁴Kathleen, Freeman. **Ancilla to the Presocratic Philosophers**, Harvard University Press, August 15/ 1983, s. 109.

¹⁶⁵MacIntyre, A.e., s. 281

¹⁶⁶Nous-Pathetikos, Evreni düzenleyen, maddi olmayan ve insanların sahip olabileceği yetenekler arasındaki en yüksek yetenek. Platon'da soyut olarak düşünülen düşünme veya akıl eylemleri. Aristoteles'te pratik ve teorik düşünmeden ortaya çıkan enerji veya güçtür. Aynı zamanda değişmeyen, gelip geçici olmayan düşünmenin ana ilkesi olarak ifade edilebilir. Akarsu, A.e., s. 134. Onun şu halde nous'u, nous poetikos ve nous pathetikos olarak farklı şekillerde ifade ettiğini söyleyebiliriz. Birinci akıl kısmı olan poetikos var olanların gelip geçici olmayan ana ilkelerini, nous ile kavranabilen arkheleleri veya formlarına faal akla karşılık gelir. İkinci akıl kısmı olan pathetikos, zihnin pasif yanını duyular yoluyla dış dünyadan gelen verileri anlayan ve kavrayan, dış dünyadan gelen verileri zihin tarafından anlamlı hale getirebilen yan olarak ifade edilebilir. Cevizci, A.e., s. 1174.

¹⁶⁷Hasan, Aydın. **Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk**, Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013, s. 76/79.

erdemın birlik olup olmadığı gibi sorunlar üzerinde yoğunlaştığı görülür. Örneğin, *Menon* diyalogunda, erdem ve bilginin aynı şeyler olup olmadığını araştırılır. Platon'da erdem esas olarak üstünlük, mükemmelliktir. Bu şekilde düşündüğümüz de erdem kavramını doğada bulunan tüm varlıklar ve canlılar için kullanıldığını söyleyebiliriz. Örneğin; gözümüzün erdemini görmek olarak, bir atın erdemini koşma olarak, bir kılıcın erdemini ise keskin ve işlevsel olmasıyla açıklanabilir. Bu durumda bir şeyin doğasının, özünün gerektirdiği gibi olması olarak, aynı zamanda şeyin en mükemmel ve en üstün konumda olması, o şeyin erdemi olarak tanımlanabilir. Bu şekilde erdem kavramını işlevi ve doğa kavramlarıyla benzer anlamlarda kullanıldığını anlarız.¹⁶⁸ Ancak Platon'un asıl üzerinde durduğu ve yoğunlaştığı nokta kuşkusuz bir atın ve gözümüzün ne olduğu değil, insanın ne olduğudur.

Dolayısıyla filozofun açık kılmaya çalıştığı ve kavramları anlamak istediği nokta insani erdemlerin neliğidir. Peki, insani erdem ve insanın erdemi ne anlama gelir? Bunun da insanın doğasının ne olduğu, doğayla uygunluğu, doğanın gereksinimleri, bunun yanında insanın diğer varlıklardan üstünlüğü, mükemmel ve yaşam içerisinde kendisini tam olarak gerçekleştirme arzusu gelebilir. Peki, insanın insan olma bakımından doğası nedir? Yani bir erkek veyahut bir kadın, köle olması veya özgür olması, koruyucu, çiftçi, tüccar, zanaatkâr olması bakımından değil de insanın kendinde -diğer türlerden farklı olarak- bir doğasından söz edebilir miyiz ve eğer böyle bir doğadan söz edebiliyorsak, bu doğa tam olarak nedir veya ne anlama gelir?¹⁶⁹ İnsanın, insan olarak üstün olması, mükemmelliği veya yetkinliği nerede ve nasıl aranmalıdır?

Bu sorulara cevap arayan filozofa göre, diğer varlıklarla ortak olmayan, insanı diğerlerinden farklı kılan, kendine ait niteliklerinin ne olduğu ve hangi amaçlar taşıdığını araştırmak ve bunların ne olduğunu bilmektir. İnsanoğlunun ruh ve bedenden oluştugu bilinen bir gerçektir. İnsanların ruhsal ihtiyaçlarının yanında bedene ait ihtiyaçlarının da olduğu aşikârdır. Ancak insanı diğer varlıklardan ayıran

¹⁶⁸Arslan, A.e., s. 127.

¹⁶⁹Arslan, A.e., s. 128.

nitelikleri, insanı insan kılan özelliği, aklını kullanan ve bilinçli davranışlar sergileyen bir canlı olmasıdır.¹⁷⁰

Konuya insanın amacı açısından baktığımızda da aynı şeyleri belirtmemiz gerekir. Çünkü bir varlığın doğası ile fonksiyonları, amacının bir ve aynı olduğu söylenebilir. Fakat burada insan eylemlerinin amacının neliği hakkında ahlaki bir durumdan hareketle başlayabiliriz: Bütün insanlar için eylemlerimiz ne anlama gelmektedir, insanlar ne uğruna ve neyin peşinden sürüklenmektedirler? Burada Platon'un buna cevabı mutluluktur. Doğası gereği tüm yaşayanların gayesi mutluluğa ulaşmaktır ve bu uğurda mutluluğu aramaktan asla vaz geçmezler. O halde mutluluk, insanın yaşamı içerisinde kendini gerçekleştirebilmek için takip ettiği ve asıl amaç edindiği şeydir.¹⁷¹

Peki, insan doğası neyse onun gereklerini yerine getirmesi, amacına ulaşabilmesi için gerekli olan tüm koşulları gerçekleştirmesi ve bu şekilde mutlu olabilmesinin insan için iyi ve yararlı bir şey olduğunu ifade edebilir miyiz? Kuşkusuz bu soruyu evet olarak yanıtlayabiliriz, çünkü insanı tam bir yaşam içerisinde erdeme ulaştıracak olan ve bu yaşantıda bize en büyük iyiliği getirecek olan şey mutlu olmak, mutluluktur. Buradan hareketle herhangi bir tereddütte mahal vermeden, insanın yaşam içerisinde kendisini tam olarak gerçekleştirebilmesi için ona katkıda bulunacak olan her türlü şey iyi, bunun karşısında veya bunun tersi durumlar için ise yapılacak her şeyin kötü olduğunu ifade edebiliriz.¹⁷²

Peki, insanın yaşamını anlamlı kılacak ve yaşamının asıl amacı olan mutluluğu kavramasını sağlayan şey ile onu kavramaya engel olan şey arasında nasıl bir farktan söz edebiliriz? Bize mutluluk veren, aynı zamanda da en büyük mutluluk kaynağımız bilgidir, fakat en büyük engel mutluluğun neliği hakkındaki bilgisizliğimizdir. Bu bilgi, insanın erdeminin, amacının, temelinin, özünün, doğasının bilgisidir, yani mutluluğun bilgisidir. Buradan yola çıkarak erdemin bilgi, erdemsizliğin de bilgisizlik olduğunu ifade edebiliriz.¹⁷³ Fakat Platon episteme'nin bizzat kendisinin insanı

¹⁷⁰Arslan, A.e., s. 129

¹⁷¹Arslan, A.e., s. 132.

¹⁷²Arslan, A.e., s. 128

¹⁷³Arslan, A.e., s. 129.

mutluluğa ulaştırdığını, bu şekilde en büyük mutluluğun bilgiye sahip olmanın olduğunu ifade etmez. Böyle bir bakış açısı, ileride de göreceğimiz Aristoteles'in bakış açısıdır.

Aristoteles'in mutlu insanı bilgi insanıdır. Fakat Platon bilgiyi, sadece bilgiye sahip olmak olarak görmez, bunun yanında bilginin bizzat kendisinin de bizi mutlu etmeyeceğini bilecek kadar pratikle ilgili bir insandır. Onun amacı bilmek değil, eylemektir. Filozofa göre bilge olma veya bilgi, davranışlarımıza bir düzenlilik ve davranışlarımızı doğru yönlendirdiği için iyidir.¹⁷⁴ Dolayısıyla hakikat bilgisinin yapısı ve kaynağını açıklamak, Platon'un uğraştığı sorunların başında gelir. Filozofun bu konudaki temellendirmelerinin kaynağı Sokrates'tir, çünkü filozofun tezi bütün erdemler bir şeydir, yani bilgidir savına dayanır.

Bu tezin felsefi amacı, hayatın Sokratik eleştirisiyle kurulması ve onun anlaşılır kılınmasıdır. Platon da bu yolu izler.¹⁷⁵ Bu bilgi, çiftçinin, koruyucunun, yöneticinin, doktorun, kaptanın kendi uzmanlığı için kullandığı bir bilgi türü değildir. Platon'u ilgilendiren insandır ve insanın doğası ve mutluluğunu konu alan bilgidir. İnsan için yararlı ve gerekli, aynı zamanda insanın ahlak ve mutluluğu için vaz geçilemeyecek olan tek doğru bilgi/episteme'dir. Başka bir ifadeyle insan amacının, doğasının; neden bu dünyada olduğunun bilgisi ve insan hayatının anlamının bilgisidir.¹⁷⁶

Bu çerçevede erdem ve erdemlilik halini insanın en yüksek amacı olan mutluluğa bağlayan Sokrates -Platon'un aktardığında göre- bunu da bilgi olarak tarif eder. Erdemli olmak, iyi olmak ya da iyiyi istemektir. Erdemi isteyen bir kişi ise bilgelik yoluna düşmeye karar kılmış demektir. Bu yol, bu açıdan eğitimden geçer ki, bu bağlamda eğitim de bir bilgelik süreci olarak nitelendirilebilir.¹⁷⁷ Platon gibi Konfüçyüs için de erdemi -ki o bilgelik esasıdır- iyi olan ve dürüstlük yolundan sapmayan olarak ifade etmiş, bu erdemlere sahip olanların bilge olabileceğini iddia eder.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Arslan, A.e., s. 129.

¹⁷⁵ Anthony, Taylor. **Plato the Man and his Work**, Methuen and Co. LTD. London 1952, p. 235.

¹⁷⁶ Arslan, A.g.e., ss. 129/130.

¹⁷⁷ Abrim, Gürgen. **Erdem Üzerine Tartışmalar**, Doğu Kütüphanesi Yayınları, İstanbul 2020, s. 27.

¹⁷⁸ Thomas, Cleary. **Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri**, Çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitap Yayınları, İstanbul 2000, s. 19/20.

Konfüçyüs için asıl amaç bilgelik yolundan sapmamak ve bilge olabilmektir. Bilge olan kişi aynı zamanda ahlaki bir karakter de kendinde barındırır. Filozof için dürüstlük aynı zamanda en yüce erdemle eş değer olandır ve insan kendisi için istemediği şeyi başkası için de istememelidir.¹⁷⁹ Konfüçyüs'e göre bilgi reel olanın doğasına göre şekillenen ahlaki bilgidir, erdem de bunu hayata geçirmektir. Bilgiye ulaşabilmenin yolu başka yerlere yönelmekten çok bu dünyaya yoğunlaşmak, düşüncelerimizde olanları pratiğe dökabilmektir. Bu tarz bilgi ulaşılan sonuçlar açısından doğruya, adil ve adaletli olana yöneltir ve bu şekilde toplum mutluluğa erer.¹⁸⁰

Konfüçyüs'ün öğretisindeki temel hedef erdemlerin herkes tarafından öğrenilmesi, erdemleri öğrenenlerin bu erdemleri başkalarına öğretmesidir. Bu da bireylerin kendilerini gerçekleştirmesini sağlar. Erdemleri öğrenen halk ve yöneticiler sayesinde toplum refah ve adaletle kavuşur.¹⁸¹ Konfüçyüs gibi Thomas Aquinas da erdemler üzerine yaptığı çalışmada erdemleri ölçülü olma, cesaretli olma, sağgörü, adalet ve ilahi erdemler şeklinde sınıflandırır.

Fakat Platon, erdemi tek bir çatı altında toplayarak, farklı gibi görünen erdemleri, bir bütün olarak erdemin parçaları olduğu görüşündedir. İnsanlar, ölçülülüğü cesarettten, cesareti aklıbaşındalıktan, bilgeliği adaletten ayırarak adeta bunların her birinin birbirinden farklı olduğunu temellendirme arayışı içerisine girer. Fakat Platon'a göre bu bakış açısı tamamen sorunludur, çünkü bu erdemler tek ve aynı şeyin parçalarıdır. Bilgelik de iyidir, yürekli olma da, adalet de iyidir ölçülülük de. Tüm bu erdemleri insanın doğası göz önüne alınarak değerlendirmekte fayda vardır.¹⁸²

Örneğin ölçülülük ne anlama gelir? Buna yanıt aradığımızda, soruyu şu şekilde yanıtlayabiliriz: insanın tüm organlarının veya her organının, her bir yetisinin kendi sınırlarını bilerek, başka sınırları ihlal etmemesi, kendi sınırları içerisinde davranması

¹⁷⁹H. J. Storing. **İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yunan**, Çev. Ömer Cemal Güngören, Yol Yayınları, İstanbul 2015, s. 136.

¹⁸⁰Gürgen, A.e., s. 33.

¹⁸¹Leng, Hui. **Chinese Cultural Schema of Education**: Implication for Communication between Chinese Students and Australian Educators, *Issues in Educational Research*, (Vol. 15 No. 1, 2005), p. 19.

¹⁸²Arslan, A.e., s. 130.

değil midir? Peki, adalet ne anlama gelir ve bunu nasıl açıklayabiliriz? Diyebiliriz ki, adalet de bir sosyal çevre içerisinde yaşayan insanlara herhangi bir ayırım gözetmeksizin herkese hak ettiğini, yani herkesin payını eşit olarak veren, diğerlerinin hak ve ihtiyaçlarına göz dikmesinin önüne geçilmesidir. Bu durumda kişiler için ölçülülük ne anlama geliyorsa, toplum için de adalet o dur. Aralarında sadece bir bakış açısı farkı vardır.¹⁸³

Peki, cesaret erdemini ölçülülükten ayırabilir miyiz? Yürekli olma, kişilerin korkulacak ve korkulmayacak şeyler karşısında takındığı tutum değil midir? Peki, bunun farkına varabilmek ve bu durumu dengeleyebilmek için ölçülü olmak gerekmez mi? Eğer ölçülü olan bir tür orta olma durumu ise ve ölçülü kişi, beden ve ruhun isteklerini bir şekilde dengelemek, bunlar arasında bir sınır belirlemek istiyorsa. Bu sınırların ihlal edilmemesi karşısında, direnen, arzularına ket vurmaya yetenek haline getiren kişilerin özellikleriyle, cesur insanın nitelikleri aynı değil midir? Tüm bu sorular MacIntyre tarafından şu şekilde anlaşılır kılınmaya çalışılır: “*Cesur insan olmak, güven duyulur insan olmaktır.*”¹⁸⁴ Peki, faydalı olan şey ile arzu edilen şeyleri birbirinden ayırabilir miyiz? Faydalı olan şey ile haz veren şey aynı anlama gelmez mi veya haz aldığımız şeylerin aynı zamanda bize faydalı olduğu gerçeğini değiştirir mi?

Ölçsüz, sınırsız ve aşırıya kaçan bir haz, insanda var olan tutkuları baskılar. Bu baskılama sonucunda acı meydana gelir; bundan dolayı da aşırı olan her şey gibi hazın da aşırısının zararlı olduğunu söyleyemez miyiz? Pekâlâ, söyleyebiliriz ve buradan yola çıkarak asıl anlamda bize haz veren şeylerin, ölçülülük veya bir orta olma durumu diye adlandırabiliriz.¹⁸⁵ Burada bir bütünlüğün olduğunu görmekteyiz. Çünkü “*insanlar için mutluluk, hayatın uyumluluğu ve zevklerdeki ölçülülük aracılığıyla yaratılmıştır.*”¹⁸⁶ Platon’a göre cesur olma ile ölçülülük, ölçülülük ve bilgelik, adalet ve dindarlık aynı şeyler olarak ifade edilebilir.

¹⁸³Arslan, A.e., s. 130.

¹⁸⁴MacIntyre, *Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması*, s. 186.

¹⁸⁵Arslan, A.e., s. 130.

¹⁸⁶Freeman, A.e., p. 109.

Erdemi parçalardan ziyade parçaların birleşiminden meydana gelen bir bütün olarak düşünmemiz gerekir. Bu şekilde bakıldığında cesaret, bilgelik, ölçülülük, adalet, erdemlerin veya ahlakın bölümleri değil, bütünden çıkarılan farklı kavramlaştırmalardır ve erdemi bilgiden ayrıştırarak ondan farklı bir şey olduğunu söylemek doğru olmaz.¹⁸⁷ Bu bütünlüğü her alanda görebiliriz, Platon, İdeal devlet tasarısını ortaya atarken, şehir devletini üç farklı bölüme ayırır. Bunlar; vatandaşlar, koruyucular ve yöneticilerden oluşur. Platon ideal devlet tasarısını üç farklı sınıfla açıklamaya çalışırken, aynı zamanda bu üç farklı sınıfın üç farklı erdeme sahip olması gerektiğini de ifade eder. Bu erdemler; ölçülü olma, yiğitlik, bilgelik olmaktadır, tabi ki bunları tamamlayan erdem olarak adaleti de bir tarafta tutmayı da unutmamalıyız.

Ölçülülük temel erdemler arasında yer almalıdır ve aralarında herhangi bir ayırım yapılmadan tüm vatandaşların sahip olması gereken bir erdemdir. Koruyucular hem cesur hem de ölçülü olmak durumundadır. Yöneticiler de hem ölçülü hem bilge hem de yiğit olmak durumundadır. Devleti yöneten yöneticiler yiğit olmalı, çünkü devletin faydası için söylemesi gereken bir şey olursa, bunu çekinmeden veya korkmadan yiğitçe ifade edebilmelidir. Koruyucular da her daim yiğit olmalıdır, çünkü vatanın sınırları ve savunması onların koruması altındadır.¹⁸⁸

Fakat burada bir sıkıntı olduğu düşünülebilir, çünkü Platon'un tasarlamış olduğu ahlak sisteminde sorunlu olan kısım; filozofun bütün erdemleri tek bir erdem olarak açıklamaya çalışması ve erdemlerin kısımlarının olduğunu belirtmesi değildir. Erdemlerin birliği görüşünü bu yönde anlamak gerekir. Asıl sorun filozofun erdemleri, dolayısıyla mutluluğu bilgiye indirgemesinde yatar. Yukarıda işaret edildiği üzere, filozof bizzat bilginin kendisinin eudaimonia veya erdem olduğunu savunmaz. Daha açık ifade etmek gerekirse filozofun bilgi ve ahlak konuları arasında kurduğu bağlantının az önce ifade edildiği gibi anlaşılması ve kabul görmesi, filozofu daha iyi anlamamıza ve filozofun kurmuş olduğu sistemden uzaklaşmamızı engeller.

Ancak Platon, bilgi ve erdem arasında inşa ettiği eşitlik ilkesinden yola çıkarak daha sıra dışı bir tez ileri sürmektedir. Bu tez “*iyi kavramının ne olduğunu bilen*

¹⁸⁷Platon, **Protagoras**, çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınları, Dünya Klasikleri Kültür Dizini: 24, İstanbul 2001, 329 c-d; 331b; 333b; 350c; 360c-d.

¹⁸⁸Plato, **Republic**, 429a; 430c; 429a; 429b; 429c.

insanın doğası gereği iyi davranışlarda bulunacağı dolayısıyla yapılan hataların veya kötülüklerin bilgisizlikten kaynaklandığı”¹⁸⁹ savıdır. Platon’un erdem tasavvuru ve erdemleri yeniden tanımlama biçimi, erdemin kendisi olmaksızın, ahlakın neliğini kavrama gücünden mahrum kalacağımız karmaşık bir teoriden meydana gelmektedir. Böylece Platon’un “*hiç kimsenin bilerek kötülük yapmayacağı*” tezine geliyoruz.

Filozofa göre insanların kötü olarak nitelendirdiği şeylerin farkında olmasına rağmen, tutkularının esiri olduğu için yine de kötülükten uzak duramamaları anlaşılacak bir şey değildir.¹⁹⁰ Çünkü bir insanın sadece zevklerin veya tutkularının peşinden gitmesi, aslında konu hakkındaki bilgisizliğinden kaynaklanır veya bilgisizlik sonucu tutkularının esiri olur. Tüm bu ifadeler üzerine herhangi bir insanın kötülüğü, bilerek isteyerek yapması insanın var olan doğasına aykırı olacağı için, bu tür bir söylem hakkında kesin cümleler kullanmaktan kaçınılmalıdır.¹⁹¹ Bilgi insanı yöneten iyi bir şeydir. İnsan iyinin ve kötünün ne olduğunun farkına vardığında, her şeyin üstesinden gelebilir; onu yıkabilecek bir şey olamaz ve bilginin buyurduğundan başka bir şey yapmaya kimse zorlayamaz.

1.2. Adalet ve Erdemin Mahiyyeti

Adalet¹⁹² erdemi, Platon’un ahlak teorisinin ana merkezini oluşturur. Şüphesiz erdem olarak adaletin ahlak felsefesindeki merkezi niteliği Platon ile başlamaz. Fakat filozofun var olan temeli ne kadar iyi bir biçimde kurguladığı ve yeni bir sistem içinde inşa ettiği açıktır. Burada Platon’dan önce Hesiodos’un *İşler ve Günler*¹⁹³ adlı eserinde dürüstlük, hakça davranış ve başkalarına ait olanlardan uzak durmak şeklinde adalet erdemi üzerinde odaklanır. V. ve IV yüzyılların ahlak düşüncesindeki canlılığın çoğu çeşitli Antik Grek düşünürlerin Homerik ve Hesiodik erdem kavramlaştırmaları arasında uzlaşma ve müzakere girişimlerinden ileri gelir.¹⁹⁴ Platon’un bu kavramları

¹⁸⁹ Arslan, A.e., s. 131.

¹⁹⁰ Platon, **Protagoras**, Çev. Nurettin Şazi Kösemihal, Sosyal Yayınları, Dünya Klasikleri Kültür Dizini: 24, İstanbul 355 a-b.

¹⁹¹ Platon, A.e., 358 c-d.

¹⁹² Δικαιοσύνη; temelli olan kavram *Adalet* manasında kullanılacaktır.

¹⁹³ *Εργα Και Χεμεραι*. Hesiodos’un *İşler ve Günler* adlı eserinin asıl ismidir.

¹⁹⁴ Rachel, Barney. **The Sophistic Movement**, In M. L. Gill & P. Pellegrin, **A Companion to Ancient Philosophy**, Blackwell 2006, p. 80.

derinleştirme çabası ve bu kavramlara yaptığı katkının adalet ve devletin inşası olduğu ve bu anlamda ilk sistemli çalışmayı ortaya koyduğu ifade edilir.

Daha açık kılmak gerekirse devletin olgunlaşmasının temelinde adaletin yattığı düşünülebilir. Aynı zamanda adalet ve doğruluk Platon'un devlet sisteminde adeta iç içe geçmiş görünür. Bir değer olarak doğruluk bireyde olduğu gibi, toplumun tümünde kendisini göstermek durumundadır. Filozof diyalogun başında adaletin kendisine ulaşabilmek adına bu kavramı bireylerde değil devlette, yani toplumda aramanın gerekliliğinden söz eder. Doğruluk bireysel bir ölçü olmaktan öte toplumsal bir değere evirildiğinde artık ondan adalet olarak söz etmek olanaklıdır. Böylece doğruluk siyasi anlamda, adalet kavramıyla yer değiştirir.

Filozofun, adalet kavramını özellikle sofistlerle tartıştığı görülür. Sofistler o dönem yaşayan insanların değer yargılarını sorgulayarak, ahlakı da görelilik temeline oturtmaya çalışmışlardır. Örneğin; Kephalos açısından “*doğruluk gerçeği söylemek, aldığını vermek olarak*” tanımlanır.¹⁹⁵ Polemarkhos için ise doğruluk, “*insanların dostlarına, eğer iyi iseler onlara iyilik etmek veya iyi davranmak; eğer düşmanlar kötü ise onlara kötülük etmektir yani doğru insan hem kötü olan insanlara hem de düşmanlara karşı kötülük*”¹⁹⁶ besler. Thrasyakhos, doğruluğu, “*güçlünün işine gelen olarak*” anlatır.¹⁹⁷ Kallikles için, doğruluk, “*en iyi, en güçlü ve en kudretli*” olan bir ve aynıdır.¹⁹⁸ Buradan yola çıkarak Sofist anlayışına göre yönetim gücü tamamen yasaları çıkaran bir grup azınlığın faydasına göre işler. Bu küçük azınlık tarafından çıkarılan kanunlara herkesin riayet etmesi beklenir ve yasalara uymayanlar ceza ile korkutulur. Kanunların herkes için geçerli olduğunu söylemelerine rağmen, kendileri ise kanunlara uymazlar. Fakat diyalogda Platon, sofistlerin bu yaptıkları tanımları yerinde bulmaz ve onlara karşı çıkarak; “*doğruluğun, içimizdeki hayvani yanın evcilleştirilmesi ve aklın buyruğu altına girmek olduğunu*”¹⁹⁹ belirtir. Doğruluğu yalnız güçlünün işine geleni yapmak olarak tanımlamamak gerektiğini,

¹⁹⁵Plato, **Republic**, 331d.

¹⁹⁶Plato, **A.e.**, 335a.

¹⁹⁷Plato, **A.e.**, 338c.

¹⁹⁸Plato, **Gorgias**, 488d.

¹⁹⁹Plato, **Republic**, 589d.

tersine işine gelmeyeni de yapmaktır, diye anlamamız gerektiğini savunur. Ki bu da, adil olan bir düşüncedir.²⁰⁰

İnsanlar tarafından kötülüğe maruz kalmak bir şekilde insanları doğru yoldan uzaklaştırır. Kötü olanları ise kötülükle iyi bir yola girmelerini sağlayamayız. Fakat ne arkadaşlarına ne çevresindekilere ne de herhangi birine kötülükte bulunmak doğru adamın hem kendisine hem de davranışlarına yakışacak bir eylem değildir. Nitekim Alain Bodiou bu hususta Platon'u şu şekilde yorumlar: “*İnsanın kendine özgü meziyeti adalettir. Adil bir insan ise hiç kimseye asla kötü muamele etmez.*”²⁰¹

Platon'un ahlak anlayışını aşmaya çalıştığı sorunlardan biri, sofistlerin çizdiği ve taraftar olduğu insan tipidir. MacIntyre'a göre Platon'un tasvir ettiği Thrasymakhos tipi, Homerik insan anlayışına uygundur. Bu nedenle Thrasymakhos'u detaylı bir şekilde incelediğimizde Agamemnon'a ne kadar benzediğini de görebiliriz. Biraz süsleyince ise Alkibiades şekline bürünür.²⁰² Daha açık kılmak gerekirse Platon'a göre sanat –tekhne-, kendi bütünlüğünü bozmadıkça, istikrarlı ve güçlü oldukça kendi içinde hiçbir kusur barındırmayacağı bilinmelidir. O halde doktor kendi işine geleni değil, hastanın işine geleni gözetmelidir ya da binici işine, çıkarına göre değil, atının sağlığını ve atın işine geleni gözetmelidir.²⁰³

Burada şunu ifade edebiliriz; o halde her bilgi Platon'un düşüncesinde her zaman güçsüzün çıkarına göre işleyendir, kendinden üstün veya güçlü olanların çıkarına göre değil. Sonuç ise; hekim, doğru bir iş yaptığında, yani işinde doğruyu gözettiğinde kendi çıkarları peşinden koşmaz, her zaman koşullar ne olursa olsun hastanın veya yardıma muhtaç olanların çıkarlarını kollar ve gözetir. Çünkü doğru bir perspektifle olaylara yaklaşıldığında görülecektir ki doktorlar tüccar veya ticaret erbabı değil, bedeni iyileştiren bir uzmandır. Yöneticileri de bu şekilde tarif edebiliriz: “*Gerçek hiçbir yönetici kendi çıkar ve menfaatlerinin peşinden koşmaz, onun tek arzusu ve*

²⁰⁰Alain, Badiou. **Platon'un Devleti**, Çev. Savaş Kılıç & Nihan Özyıldırım, Metis Yayınları, İstanbul 2015, s. 39.

²⁰¹Badiou, A.e., s. 30.

²⁰²MacIntyre, **A Short History of Ethics**, s. 23.

²⁰³Plato, **Republic**, p. 22/23.

rızası yönetimi altında tuttuğu vatandaşlarının çıkarlarını korumaktır. Doğru insan da bu şekilde eyler veya davranır.”²⁰⁴

Adaletin aksine adaletsizlik de Platon’a göre her durumda ahlak yasalarına uygun davranmaya mecbur olduğuna inanan adil insanları itaat ve hizmet etmeye zorlayan eyleme denir. Söz gelimi; yönetilenler sadece güçlü olanların çıkarı için hareket eder ve bu şekilde kendi mutluluklarına değil başkalarının mutluluğuna katkıda bulunurlar.²⁰⁵ Bu anlamda doğruluk, İyi İdeasının, görülebilen dünyadaki ışıdır. Düşünülebilen dünyadaki bu ideyi, kendinde ve kendisi için belirleyen erdem ise adalettir. İyi ideası ahlak felsefesinin ana konuları içinde yer aldığından dolayı da filozof doğruluğu, adaletin neliğini ortaya çıkaracak ve onun ne olduğunu bilen kişi olur. Doğruya ulaşmak veya adaletin ne olduğunu ortaya çıkarabilmek için ise, bu idenin bilgisine sahip olmak gerekir.

Aynı zamanda “*doğruluk ve tüm diğer erdemler insanları iyiye kanalize eder ve iyiye yönlendirir ise faydalı olabilirler, aksi durumda ise zarardan başka bir şey veremez.*”²⁰⁶ Doğru İdeası olmaksızın özne görünürün o uçsuz bucaksız yayılımında, kendisi için sahici anlamda yararlı olan şeyleri ayırt edemez.²⁰⁷ “*Hem bilinen varlıklara doğru sözlü bir bilgi hem de bilen varlıklara böyle bir bilginin gücünü bahşeden, doğru ideasıdır. Zihin bu ideaya ulaştıktan sonra, bilim ve kesinlik onun sayesinde mümkün olur. Fakat bu bilgi ve kesinlik ne kadar yüce olursa olsun, sadece ‘Doğru İdeasını’ farklı ve kavrayabileceğimizden de yüce bir idea, bir fikir olarak tanımlamak içindir.*”²⁰⁸

Dürüst ve onurlu insanlar, akılları, zihinleri doğrultusunda davranırlar ki; bu kişi akıllı, cesur, ılımlı ve ahlaki davranış açısından başarılı olduğunda ruh uyumuna kavuşur. Böyle bir kişi kötülüklere sahiptir denmez, ona dışarıdan kötü duygular bahşedilemez ve ülkesini her şeyin üstünde tutar, kutsallara saldırıda bulunmaz,

²⁰⁴Plato, **A.e.**, p. 23/24.

²⁰⁵Badiou, **A.e.**, s. 30.

²⁰⁶Plato, **Republic**, 505a.

²⁰⁷Badiou, **A.e.**, s. 163.

²⁰⁸Badiou, **A.e.**, s. 247.

hırsızlıktan uzak durur, arkadaşlarının arkasından iş çevirmez ve onlara ihanet etmez. Bunun gibi benzer yanlışlardan her daim kendini soyutlar.

Doğru olma ve doğruluk peşinde koşmak, en büyük, en kutsal erdemdir ve ruh, olası herhangi bir yanlışlıkla karşı karşıya geldiğinde bu yanlışlığa karşı direnç geliştirir.²⁰⁹ Burada karşıt bir görüşten bir açıklamayla başlamak gerekirse; adil bir kişi, adaletsiz bir kişi karşısında her daim kaybeder. Örneğin; bu ikisi bir şirket kurup aralarında bir taahhütname imzalamış olsun. Şirket kapandığında istisnasız her durumda şunu görürüz: Adil kişi varını yoğunu kaybeder, adaletsiz ise parayı toplar. Ya da vergi ve geri ödeme örneğini ele alalım. Gelirleri aynı olduğu halde adil kişi, adaletsiz kişiden her zaman daha fazla vergi öder ve bunun karşılığında devletten hiçbir ücret almazken, adaletsiz kişi kendi menfaatini düşünür.²¹⁰ Bu mevzuda Badiou kötü toplumlarda gerçekleşen bir durumdan bahseder, fakat görüldüğü üzere aslında bu tanım daha çok kötü veya yozlaşmış toplumlarda gerçekleşir.

Gerçekten iyi ve adaletli toplumlarda her daim doğruluk peşinde koşan bireyler doğruluk yolundan ayrılmayanlar, adına yaraşır bir hayat sürerken; adaletsiz bireyler erdemsizlik içinde yaşarlar. Adil insan mutlu, adaletsiz insan mutsuzdur. Yalnız şunu da belirtmekte fayda vardır, Platon'un iddia ettiği gibi doğru yolda gitme veya dürüst olma söz konusu olduğunda birçok insan doğru görünüyor izlenimi yaratır ve buna adeta kendini inandırır. Her ne olursa olsun ve doğru sandığı görünüşlerin ardından gitmekte de bahis görmez, fakat iyi söz konusu olduğunda gerçekten doğruluk peşinde koşanlar görünüşlerle yetinmez, gerçek olanın peşinden gider ve sadece gelecek olanı araştırmaya başlar.²¹¹ Bu anlamda doğruluk insanların var olan gerçekliği algılamasında ve zekâsında ki bu zekâ pratikte fonksiyonel olması durumunda birey odaklı toplumda birlikte iş görmeye, birlikte çalışmaya değer verilmesinde ve diğer insanlarla yaptığı sözleşmelere bağlı kalmasında yatar.

Adalet kavramı, varoluşsal bir biçimde diğer erdemlerle birlikte anılması ve her daim onlarla yoğrulması gereken bir kavramdır. Adalet sadece diğer erdemleri tamamlayan bir erdem olarak görülmemeli, aynı zamanda onların varoluşsal sebebi

²⁰⁹Frank, Thilly. **Bir Felsefe Tarihi**, Çev. Yasemin Çevik, İdea Halk Kitabevi, İstanbul 2010, s. 113.

²¹⁰Badiou, A.e., s. 46.

²¹¹Plato, **Republic**, 505d.

olarak da açığa çıkmalıdır. Daha ayrıntılı ifade etmek gerekirse, diğer erdemleri düzenleyen onlara belirlilik, birlik veren, onları genel bir düzen içerisinde sıralayan yasalılık durumudur.²¹² “*Adalet fonksiyonu ruhun üç bölümüne karşılık gelen doğru oranları korumaktır.*”²¹³

Buradan yola çıkan Platon; adaleti, bireyden çok toplumda görmeye çalışır, toplumda adalet kavramı açığa çıktığında ise bunu bireye uygulamak daha kolaydır, der. Çünkü ona göre “*adalet herkes için iyi olandır, sadece başkaları ve kendisi için değil.*”²¹⁴ Adaletsizlik ise, hem herkesin evrensel uzmanlığını engellemek hem de bu evrensellik adına herkesin kendinde bulduğu özel yeteneği geliştirmesini yasaklar.²¹⁵ Bu şekilde düşünüldüğünde ruhun her bir kısmı, kendine ait olan işleri yerine getirir. Her bir görevin veya işlevin işlevselliği sınırlı bir erdem olur. Bundan dolayı arzuların, hırsların, isteklerin aklın denetimi altına alınmasıyla beliren erdem, ölçülülük, yani *sophrosyne*’dir. Tehlikelere göğüs geren erdem, tehlikeler karşısında aklını kullandığında kendini cesaret –*andreia*- olarak açığa vurur.²¹⁶

Ruhun değişik bölümlerinin kendi işlerini görmeleri ve birbirlerinin sınırlarını aşmaları konusunda insanın iç eylemlerine bir düzenlilik katar, benzer şekilde toplum düzeninde insanların başkalarının işlerine karışmaması, herkesin kendi işine yoğunlaşması onun dış eylemlerine doğru bir nitelik verir. Ve doğruluk bireyin iç eylemlerine daha fazla uymaktadır, dış eylemlerine nazaran. Bize bizzat bireyin kendisini ve bireyin var olmasındaki ana ilkeleri düşündürür.

Doğruluk peşinde koşan bireyin ruhundaki her kısmın kendi görevlerini yerine getireceğini, koşullar ne olursa olsun bu ilkelerin kendi sınırlarının dışına çıkmayacağını, birbirlerinin sınırlarını ihlal etmeyeceklerini gösterir. Böylece doğruluğun peşinde gerçekten koşanların ruhlarında da bir düzen meydana gelir.

²¹²Ernest, Cassirer. **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul Kasım 2005, s. 78.

²¹³Eduard, Zeller. **Outlines of The History of Greek Philosophy**, The International Library of Philosophy, Published by Routledge, 1931. p. 184.

²¹⁴Janet, Coleman. **A. History of Political Thought; From Ancient Greece to Early Christianity**, Blackwell Publishers, Oxford 2000, p. 109-10, daha ayrı bir yaklaşım için, bkz. Irwin, 2: 107.

²¹⁵Badiou, A.e., s. 163.

²¹⁶MacIntyre, **Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması**, s. 163.

Doğru adam bu anlamda kendini yoldan saptığında ikaz eder, kendini herkesten daha iyi yönetmeyi bilir, bunların yanı sıra sadece kendisiyle arkadaş olabilir.

Tıpkı müzikteki ses aralıklarında var olan düzenin olması gibi, ruhta var olan yanları birbirine bağlamaktan geri durmaz. Çokluktan belli bir düzene ulaşır ve aralarında adeta bir ölçü ve uyum söz konusu olur. Bu şekilde giriştiği tüm görevlerden başarılı olmayı başarabiliyor, bu işin niteliğini ve ne olduğu söz konusu olsa dahi. Yaptığı tüm işlerde veya görevlerde her seferinde başarı onun için kaçınılmaz hale gelir. Böyle bir düzen ve uyum söz konusu olduğunda bunu başarabilmek bilgelik; tersi söz konusu olduğunda ve düzenin bozulması gündeme geldiğinde buna bilgisizlik veya cahillik denebilir.²¹⁷

Aynı şeyler toplum için de söz konusudur; insanlar nasıl ki iç eylemlerine uyarak kendilerini görüp başkalarının sınırlarına girmiyorsa, toplum düzeninde de - yöneticiler, koruyucular, çiftçiler: bu sınıflarda herkese denk düşen erdemler ve her sınıfın kendine özgü sorumlulukları ve işleri vardır. Ayrıca her sınıf kendi işinden sorumludur, herkes kendi işine bakar, bu şekilde başkalarının işlerine karışmaması da onun dış eylemlerine doğru bir nitelik kazandırır. Bu düzlemde bakıldığında insanların kendilerini yönelmesi iç eylemlerine bakabilmesi anlamına gelebilmekteyken, toplum düzeyinde ise başkalarının işlerine karışmaması dış eylemle açıklanabilir.

Şunu kolayca ifade edebiliriz; doğru insan ancak doğru bir devlet ve toplumda tam manasıyla kendini gerçekleştirirken, doğru bir devlet de ancak doğru insanlarla birlikte kendini gerçekleştirme imkânı bulur. Platon'un erdemli insan anlayışı, ahlaklı vatandaş anlayışından farklı görülemez. Aslında bu durum kavramın bir şekilde anlam daralmasına uğramasına; bir vatandaş olarak mükemmellikten adeta uzak olan insanın, mükemmel olmasının ya da tam tersinin, bir manası yoktur. Platon'a göre doğruluk bireyde, adalet ise toplumda aranmasına rağmen aralarında bir farklılıktan söz etmek mümkün değildir.

Herkesin sadece kendi işine odaklanması ve başkalarını işine karışmaması iyi bir devletin kurulması için vazgeçilmez bir unsurdur. Eğrilik ise ister istemez içimizdeki akıl, arzu ve ökenin uyuşmazlığıdır. Burada herkes birbirinin işine karışır,

²¹⁷Plato, **Republic**, p. 145/146.

farklı gördüğü veya karşısında hissettiği her şeye karşı koyar. Tüm idareyi kendi egemenliğinde toplamaya çalışır, yönetilmekten çok yönetmek ister, fakat burada aslında kendisinden beklenenin yönetmek değil, yönetilmek olduğunu idrak edemez. Bundan dolayı eğrilik, ölçsüzlük, korkaklık, bilgisizlik ve bunlardan ortaya çıkan tüm erdemsizlikler; bu kısımların karmaşasından meydana gelir. Bu kısımların düzensizliği tüm kötülüklerin de başıdır aynı zamanda.²¹⁸

Adalet ve siyasal sorunlar öylesine birbirine bağlıdır ki, bir yanda iyi ancak kişilerin erdemleriyle olanaklı olmakta, öte yandan ise iyi devlet erdeme yer vermekte ve onu olanaklı kılmaktadır. İyi bir devletteki ahlaki yaşam tasavvur edilebilecek en yüksek ahlaklılıktır.²¹⁹ Burada büyük bir dengeden söz etmek herhalde abartı olmayacaktır. Devlet ne kadar adaletli olursa, devletin içinde yaşayan insanlar da o denli doğruluk yolundan ayrılmazlar. Bundan dolayıdır ki devletin içinde yaşayan tüm bireylerin kendiışlerine yoğunlaşmaları ve başkalarının işlerine karışmaması, toplumsal katmanlar arasında yapılacak olan işlerin keskin hatlarla ayrılması, sınırların keskin olması gerekir.

Platon için: Adalet, “*herkesin kendi işine odaklandığı, kendi işini yaptığı ve diğer insanlara saygı duyarak onlara karışmadığı bir ortamda, kendi işinde en iyisi olduğu ve en üst mevkilere ulaştığı bir devlette ancak ortaya çıkabilir.*”²²⁰ Adalet İdeasından ileri gelen her şey açısından, adil bir birey hiçbir noktada adil kolektifinden farklı olmayacak, ona tamamıyla benzer olacak.²²¹ Diğer bir taraftan Platon için bu tanımlamanın olumsuz adaletsizlik olarak ortaya çıkar.²²² Adaletsizlik de “*acıların, kızgınlıkların, hazzın, kıskançlığın, tutkuların, korkuların psyke’deki egemenliğidir.*”²²³

²¹⁸Plato, **Republic**, 444b.

²¹⁹Johann Eduard, Erdman. **A History of Philosophy**/, vol. I, **Ancient and Mediaeval Philosophy**, 1890, p. 122.

²²⁰Thilly, **A.e.**, p. 71.

²²¹Badiou, **A.e.**, s. 165.

²²²Arslan, Topakkaya. **Adalet Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması**, FLSF Dergisi, Cilt: 6, Sayı 6, 2008, s. 31.

²²³Plato, **Laws**, Loeb Classical Library, Plato X-XI, Harvard University Press, R. G. Bury, London 1994/1999, 863e, 864a.

Daha açık kılmak gerekirse filozofa göre toplumu ortaya çıkaran temel unsur ise, iş bölümüdür. İnsan tek başına kendine yetmeyen bir tür, bir canlıdır, ihtiyaçlarının karşılanması yaşamını idame ettirebilmesi için önemli bir gerekliliktir, bunların karşılanması da herkesin yeteneklerine göre belli bir alanda uzmanlaşmasına ve bu uzmanlaşmaya bağlı olarak çıkacak iş bölümüne bağlıdır. Her sınıfın kendi işlerine odaklanması ve sadece kendi işleriyle meşgul olması, başkalarının işlerine karışmaması da doğrudur, doğruluk yolunda bir ilerlemedir.

Devletleri adaletli yapan ve doğruluktan uzaklaştırmayan da budur. Yurttaşları doğruluktan sapan ve adalet duygusu eksik olan bir devletin yıkılması her zaman olanaklıdır. Bunun için devletin en iyi devlet olmasında ve ayakta kalmasında ölçü, yiğitlik, bilgelik dışında en çok payı olan değer adalettir.²²⁴ Toplum adalet sayesinde güvende olacak, birlikte var olacak, inançlarına ve ortak hedeflerine herhangi bir durumda zarar gelmez. Bunun gerçekleşmesi için de toplumda yaşayan tüm bireyler veya vatandaşlar görevlerini ihmal etmeden, üstüne düşenleri gerektiği kadar yerine getirmelidir.

Adalet sayesinde toplumun ortak prensipleri ayakta kalır.²²⁵ Bunu her şekilde görebiliriz, söz gelimi; adaletin olduğu toplumlarda herkes kendine uygun olan işlerde çalışır ve başkalarının işine asla karışmaz, sınırlarını bilir ve bu yolda ona göre davranır. Fakat bireylerde de, toplumlarda da her zaman bir eşitlikten söz etmek adeta gerçekleri görememektir. Çünkü eşit olmayanlar arasında bir denklik veya doğru bir denge kurulamazsa, bu durum eşitsizlik anlamına gelecektir. Nitekim devletler bundan dolayı ayaklanmalardan bir türlü kurtulamazlar.²²⁶

Fakat bu konuda Nietzsche'nin Platon'a karşı olduğu görülür. Çünkü Nietzsche, adalete ilişkin doğru anlayışın eşitler arasında bir eşitlik olduğu varsayımının farkında olmanın, eşit olmayanlar arasında sadece eşitsizlik olduğunun bilinmesine vurgu yapar. Nietzsche, büyük adaletten bahsederken de eşitsizliği esas alır. Buna göre,

²²⁴Plato, **Republic**, 433c-d.

²²⁵Tanzola, **A Comparative study of The Cardinal Virtues in Cicero's De Officiis and in Ambrose's De Officiis Ministrorum**, p. 99-100.

²²⁶Platon, **Laws**, 757a.

büyük adalet ruhsal bir sıralama düzenine karşılık gelir. Bu sıralama güç isteminin büyüklüğüne göredir.

Nietzsche'nin önermiş olduğu aristokratik toplumdur. Bunu adaletin politik anlamda ifadesini bulduğu toplum olarak görmek mümkündür. Nietzsche, doğal hukuk düşüncesinin -politik idealizm- tüm vatandaşların eşit olanaklara sahip oldukları yönündeki kabulüne karşıt biçimde hakkı da sahip olunan güçle ilişkilendirir. Nietzsche için *“doğa, ahlak için bir hammaddedir. Ahlak bu hammaddenin dönüştürülmesi ile ortaya çıkar. Yani doğal olan mekanik bir şekilde ahlaka dönüşmez.”*²²⁷

Nietzsche'nin fikirleri yabana atılacak gibi değildir, fakat daha da derinleştirmek ve net kılma adına filozofa geri dönersek: Platon için dostluk da eşit olmaktan meydana gelir, bu açıklamanın ne kadar yerinde bir açıklama olduğu görülür. Fakat zor bir durumda kalmamak için, bunun gerçekleşmesinin şeffaf olması gerekir. Burada iki farklı eşitlik biçimi olduğunu söyleyebiliriz. Bunlar eş anlamlar içerirler, fakat aslında bunların birbirinin karşıtı olduğu da söylenebilir. Birini her devlet görev dağıtımında, yani ağırlıkta, ölçümde, sayıca eşitlikte kullanabilir ki, bu kurayla yapılan dağıtımlarda yeterlidir.

Fakat burada belirleyici olan orantısal eşitliktir. Çünkü ölçü her birinin doğal yapısına uygun olmalıdır: Bunlar küçük olana daha küçük orada, büyüğe ise daha büyük oranda pay verilmesidir.²²⁸ Özellikle ahlak söz konusu olduğunda büyük olanlara daha fazla onur kazandırır, fakat eğitim ve ahlak açısından karşı durumlarda olanların ikisine de doğru oranlar verilir. Sonuç olarak bu siyasettir, işte bu adalettir.²²⁹

Cicero'ya göre *“toplumları eşit ve sağlam bir biçimde birbirine bağlayan ve onları kaynaştıran şeye adalet denir, der. Adalet, fayda, incelik, mertlik vb. kavramların tümünün aynı kökendendir,”*²³⁰ şeklinde adaleti tanımlar. Özgür insanlar olsun, köleler olsun, bunlar birbirlerine adaletsiz davrandıklarında veya haksızlık ettiklerinde, her kim olursa olsun haksızlığa uğrarsa bu kişi için adaleti düzenleyecek

²²⁷Küçükalp, A.e., ss. 175/197.

²²⁸Plato, A.e., 757b.

²²⁹Plato, A.e., 757c.

²³⁰Abrim, A.e., s. 215.

ve yerine getirecek düzenlemeler yapılmıştır, çünkü mutlu yaşamının en önemli koşulu bizzat haksızlık yapmamak ve başkalarında haksızlık görmemektir.²³¹

Cicero, koşullar ne olursa olsun insanların adaletten sapmaması gerekliliğini ortaya koyar, burada toplumun en alt sınıflarında yaşayanlara karşı da aynı hassasiyeti göstermek gerekmektedir.²³² Bireysel açıdan adalet ve doğruluğa böylesine önem verilmesi ve verili toplum düzeni içinde bu ilkenin gözetilmesinin en önemli nedenlerinden biri aslında, devletin ve toplumun doğru zeminlerde korunması ve geliştirilmesi kaygısıdır. Platon bilmektedir ki, hakça davranmayan birey iyi bir vatandaş olamaz.²³³ Ve adalete de,yalıtılmamış ve ayrılmış olarak değil, ama kolektif insanda ya da devlette ulaşmak olanaklıdır.²³⁴

Popper, *The Open Society and Its Enemies*, yani *Açık Toplum ve Düşmanları* adlı eserinde, Platon'un adalet kavramını eleştirir. Filozofa göre her katmanın sadece kendiişlerine odaklanması, başkalarının işlerine karışmaması şeklindeki adalet kavramlaştırması, barındırdığı doğal ayrıcalık ilkesinden, genelde bütünselcilik ya da kolektivizm ilkesinden ve birey amacının devlet düzenini himaye etmek ve daha sağlam kılmaya yönelik olmasından ötürü, totaliter bir özellik taşır. Platon'a göre, demektedir Popper, devlet eğer sağlıklı, güçlü, birleşik, istikrarlı ise hakçadır. Çünkü her tabakanın sadece kendi işine yoğunlaşması gerektiği ilkesi öz olarak ve açıkçası, herkesin sadece kendiişlerine odaklanıp başkalarının işine karışmaması devletin hakça olması demektir.²³⁵ Burada Popper'in bu yorumu konuyu bağlamından kopardığı görülebilir.

Adalet, tüm erdemleri bünyesinde barındırmasına rağmen hiçbir erdemın yerine geçemeyeceği de bilinmelidir. Diğer erdemlerle kıyaslandığında şüphesiz kendi başına ele alındığında iyi olan tek erdem olduğunu ifade ederiz. Yiğitlik, bilgelik, ölçülülük vb. erdemler sadece iyilik yolunda ilerlediklerinde gerçek anlamda erdem sayılmalıdır, fakat erdemler arasında adalet söz konusu olduğunda diğer erdemleri var

²³¹Plato, **Laws**, 761e, 829a.

²³²Cicero, **A.e.**, 1, 41.

²³³Alfred William, Benn. **The Greek Philosophers**, vol. I, Diamond Publishers, 2017, p. 140.

²³⁴Max, Weber, **History of Philosophy**, Palala Press 2015, p.199.

²³⁵Karl Raimund, Popper. **Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato**, Vol. I. Princeton University Press, 1966, s. 78/82.

kılan, onları güdüleyen ve kendini başına var olan bir erdemden söz edilebilir. Yiğitlik, bilgelik ve ölçülülük erdemleri kötülük yolunda gittiklerinde artık onlardan erdem diye söz etmemiz mümkün değildir, fakat adaletin kötüye hizmet edebileceğini hiçbir zaman tahayyül edemeyiz, çünkü böyle bir olasılık söz konusu olamaz.²³⁶

Sonuç olarak Platon'un ulaştığı nokta şudur: Doğruluk bir değer ise bu değer hem bireyde hem de toplumda kendini açığa çıkarmalıdır. Yani sıra, bireyde bunu görebilmek biraz düşünce sınırlarını aşmak olarak görülse de, toplumda doğruluğun neliği daha iyi şekilde anlaşılır. Doğruluk, bireysel özellikler gösterse de toplumdaki temel erdemlerden biri olması sebebiyle devlette de görülebilir. Devlet, toplumdaki düzeni sağlayabilmek için, herkesin üzerinde uzlaşabileceği bir doğruluk ilkesi üzerinde çalışmalıdır.

Platon, doğruluk kavramını ki toplumsal düzenin temelidir, insanın telos'u olan mutluluğa ulaşmak için doğru yolda temel kabul eder. Doğruluk kavramı politik düzeyde adalet kavramına evrilir ve bu kavram etrafında kent devletinin esası haline gelir. Platon'un adaleti ideal devletin yapısına uygun olan erdemdir anlamında tanımladığı bilinir. Devletin görevlerinin başında toplumun mutlu olması amaç edinilir. Toplumda yaşayan bireyler, her ne yetki ve konumda olurlarsa olsunlar, mutluluktan pay aldıkları sürece devlet adaleti sağlar. Toplumsallaşma aşaması devletleşme ile birlikte tamamlanır.

1.3. Yasa, Akıl ve Ahlak İlişkisi

Antik Greklerde yasa²³⁷ kavramı Platon'un tezi ile ortaya çıkmış bir buluş değildir. Ondan önce de çok değişik biçimlerde kullanma biçimleri vardır. Öncelikle mitoloji olarak, yani dönemin tanrılarının yazılı olmayan yasalarıydı ve bu yazılı

²³⁶ Andre Comte, Sponville. A. Comte. **Büyük Erdemler Risalesi**, Çev. Işık Ergüden. 1. Baskı, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004, s. 75-77.

²³⁷ Voûç/Yasa anlamına gelmektedir. Bizim burada kullanacağımız anlamda bu şekilde olacaktır. Fakat bu kavramın farklı kullanım biçimleri de vardır. Bunlar: düşünce, adet, alışkanlık, vb. Liddell and Scott, **Greek-English Lexicon**, Oxford At The Clarendon Press 2003, p. 467. Yasa veya nomos Akarsuya göre farklı şekillerde anlamları da vardır. Bunlardan birincisi: Olaylar arasında aksamayan bağlantıları saptayan, bir şeyin zorunlu olup olmadığını belirten bir genel önerme. İkincisi: bir yükümlülüğü içeren fakat zorunluluk ve değişmezlik niteliği taşımayan doğal yasalar. Söz gelimi: Ahlakta geleneklerle ilgili eylemleri ve davranışları düzenleyen, onlara yön veren emirler, talimatlar. Hukukta toplumda yaşayan tüm bireylerin ilişkilerine düzenleyen, birbirlerine karşı olan davranışlarını denetleyen devletçe belirlenmiş kurallar olarak da ifade edilebilir. Akarsu, **A.e.**, s. 93).

olmayan yasaların şekillendirdiği ahlak ve gelenekler vardı. Bu yasalar öncesiz-sonrasız ve hiç değiştirilmeyen, dönemin toplum anlayışıyla uygun gerçeklerdi. Günümüze gelinceye kadar da şenlikler ile gelenek ve göreneklerde ozanların yapıtlarında ve anonim öykülerde karşımıza çıkar: “*Tüm ilkel kültürlerde örfler, en yüksek değer ve çiğnenmeyen yasadır. Mitolojik tasavvur, ondan daha yüksek bir otoriteyi kabul etmez.*”²³⁸

Mitolojik düşünceden ve nesnel değişim algısına geçiş kaçınılmazlıkla yasa kavramını da beraberinde getirir. Thales’in *Arkhe*’si, Anaksimandros’un –*Apeiron* ilkesi, Anaksimenes’te *açımlanan niteliksel değişim*, Parmenides’in –*ex nihilo nihil fit* önermesine temel hazırlayan nedensellik kavramlaştırımı, Pythagoras’ın –*soyut-somut ikiliği*- Platon’un yasa kavramının gelişmesinde ve epistemesinde önemli yer açtıkları söylenebilir.²³⁹ Ayrıca Platon’un yaşadığı dönemi önceleyen çağlarda Antik Greklerde aile yasası ve aileler arası yasa olan adalet –*δίκαιος*- ve doğruluk –*ἀληθές*- egemendir. Yazılı yasalar daha sonra ortaya çıkarlar.

Mitolojik gelenekten beslenen yasalardan uzaklaşmak isteği, yeni yasalara zemin hazırlamış gibi görünüyor ki, o dönemin koşulları da gözden kaçırılmadan değerlendirme yapılmalı bu konu hakkında. Görüldüğü üzere mitolojik gelenekten kopuk yeni yasaların inşası için değişik yöntemlere başvurulur. Fakat bununla birlikte ahlakın ve mitolojinin, Platon’un dizgesinde bütünüyle ortadan kalktığı da söylenemez. Ayrıca filozofun, yazılı olmayan yasaları, ahlakı, gelenekleri de görmezden geldiği doğru değildir. Kendi ideal devlet tasarımı da tüm bu kavramlar tüm detaylarına kadar incelenmiş ve büyük bir ustalıkla sergilenir.

Filozofa göre insanlar kendi kötü yazgılarını kendileri belirler ve kötülüklerden tanrıları sorumlu tutmak kabul edilemez. Bize bu şeyleri de tanrılar dağıtır diye bakmamalı, Tanrı ancak iyi olanların sebebidir.²⁴⁰ Herkes tercih ettiği yaşamdan bizzat kendi sorumludur, Tanrı karışmaz buna.²⁴¹ Bundan dolayı da denebilir ki, insan kendi pratik eylemlerinin sorumlusudur ve bunların da sonuçlarına katlanmak

²³⁸Cassirer, A.e., 1:82.

²³⁹Denkel, A. *Demokritos/Aristoteles-İlkçağda Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayınevi, İstanbul 1986, s. 14/19.

²⁴⁰Plato, *Republic*, 379d, 380c.

²⁴¹Plato, A.e., 617a.

durumundadır. Tanrıların iyilere kötü bir yaşam, kötülere ise iyi yaşam sunduğunu iddia ederler. Bunların söylediklerine bakılacak olursa, “*doğru olamayan, doğruluğa yönelmeyen, fakat sadece doğru görünmesini bilen eğri adam mükemmel bir yaşam sürülebilir ve ölçsüzlük, erdemsizlik rahattır, zor değildir. Onları bu şekilde kötü gösteren yalnız kanunlar ve eğitimidir.*”²⁴²

Diğer bir açıdan yalan söylemeyen, insanları değişik yollarla aldatmayan tanrıların olması zorunludur, çünkü devamlı şekilde birbiriyle savaşan tanrılar iyi birer örnek sayılmazlar. Bundan dolayı insanların tanrılarda gördüğü mutlak yaşamın bir yansımasıdır. Devletin doğasında da insan ruhunun doğasını görürüz. Bunlardan biri ötekini içerir ve koşullandırır.²⁴³ Tüm bu sebeplerden ötürü Platon, iyi idesini temel alan tümel akıllı -voûç- mitoloji geleneğinden arındırmaya başlamanın gerekliliğinden söz eder. Fakat filozof bunu gerçekleştirirken olumlu gelenekleri bir yana atmaz, fakat bu geleneklerin de akıl ile uyumlu olması gerekliliğinden söz açar. Onun içindir ki geleneklerin olumlu yanlarının korunması ve bu geleneklere saygının öneminden bahseder.²⁴⁴ Böylece Platon, bir yandan geleneklerin olumsuz yönlerinin düzeltilmesi için uğraşırken, diğer taraftan geleneksel kuralları yadsıyan eğilimlerle uzlaşma yoluna girmez.²⁴⁵

Platon sözlü ve yazılı yasalar arasındaki ayrımı yasama temelinde vurgular. M.Ö 500 yılına kadar Antik Grek yaşamında “*themis*” geçerliydi ki themis, aile hukuku manasında kullanılırdı ve bunu gücü de elinde tutan ailenin lideriydi. Themis’in yanı sıra aile hukuku için geçerli olan bir başka kavram ise “*dike*”dir. Kent devletinde ise dike yerini yasaya bırakır. Yasa “*nomos*” herkesin üzerinde uzlaştığı ve herkes için geçerlilik arz eden, ortak yasa anlamına gelmektedir, fakat yasa tanrısal kökenli olmanın ötesinde, yazılı yasalar olarak düşünülmelidir ve her vatandaş bu yasaları okuyup, öğrenmeli ve içselleştirmelidir.

Yasa -*Nomos*- kavramı toplumun temellerine yerleştikten sonra, daha önce kullanılan dike kavramı yerine devletin yasası veya adalet anlamında kullanılır.

²⁴²Plato, **A.e.**, 365c, 364a.

²⁴³Cassirer, **A.e.**, 1:76.

²⁴⁴Plato, **Republic**, 425b.

²⁴⁵Cassirer, **A.e.**, s. 83.

Themis çok eski dönemlere ait bir kavram ve tanrısal bir kökene sahiptir, fakat daha sonraları bu kavram tanrısal kökeninden koptuğu anlaşılır, çünkü daha VI. yüzyılda din tarafından çok büyük eleştirilerle karşı karşıya kaldığını görürüz. Platon'a göre sözlü yasalara, yasa demek pek doğru bir yaklaşım olmaz, ama yine de filozof için bu yasalar çok önemlidir. Sözlü yasalar çok eski örf ve adetlere göre işleyen düzen ve kurallar manzumeleridir.

Yazılı yasa koyduğu kurallardan daha iyisi bulunsa bile bunun araştırılmasına karşı çıkar. Oysa insan yaşamı düşünüldüğü kadar basit değildir, buna rağmen basit olan yasa, karmaşık yasayı denetimi altına almak durumundadır. İşte yazılı olmayan yasalar bu noktada yazılı yasanın yardımına koştuktan asla geri durmazlar. Sözlü yasalar, daha önce düzenlenmiş yasalarla bundan sonra çıkarılacak yasalar arasında bir bağ olabilir ve doğru düzenlenip doğru uygulandıkları takdirde, çıkarılmış yasalara destekleyecek gelenekler bütünüdür.²⁴⁶ Böylece yasa ancak tüm toplumun çıkarlarını gözetmesi adına, aklın üretimi sonucu ortaya çıkarılabilir.

Platon'a göre akıl mutlak bilgiye ulaşır, hatalar ise aklın zayıflığından değil, duyumlardan ileri gelmektedir. Akıl, yasaları ortaya çıkarmak söz konusu olduğunda her şeyin başıdır ve her şey akıl tarafından ortaya konulur.²⁴⁷ Filozofa göre akıl ile yasa sözcükleri köken bilimsel olarak birbirlerinden bağımsız olmazlar.²⁴⁸ Bundan dolayı insan her zaman akla göre hareket etmeli ve hazzardan kaçınmalıdır. Yasa da insanın tutkularına yenilmesine karşı çıkıştır ve insana kılavuzluk eder. Bu şekilde yasa, devletin zihni ve bilincidir ve doğrudan doğruya inşaları eğiten bir etkisi vardır; arkasında da aklın gücü vardır. Bu manada Platon, yasa ile akıl arasındaki bağlantıyı derinleştirir. Aynı zamanda filozofa göre ruhta var olan kaideler ve düzene, yasa veya yasaya-uygunluk denir.²⁴⁹

Platon için, akıl²⁵⁰ öz olması bakımından değerlere değer verilmesi, iyi olanın kavranmasıdır. Fakat değerlerin kavranması bilgeliği oluşturur. Aklı başındalık ya da

²⁴⁶Plato, **Laws**, 835b, 841b, 680a, 793a-c, 890e; **Politeia** 563d; **Politikos**, 294c, 299a, 300a, 301a, 302a.

²⁴⁷Plato, **A.e.**, 875d, 890d.

²⁴⁸Plato, **A.e.**, 714a, 957c.

²⁴⁹Plato, **Gorgias**, Loeb Classical Library, Plato III, Çev. W. R. M. Lamb, 12. Baskı, Harvard University Press, London 201, p. 47.

²⁵⁰Burada Nous'un Felsefe Tarihindeki gelişiminden bahsetmekte fayda görüyorum, ilk defa Nous kavramıyla karşılaşacak olanlar için bu kavramın serüvenini bilmenin daha açıklayıcı olacağını

sağgörü öyle bir yaşam biçimidir ki, burada akıl; tutkuları yönlendirmek amacıyla uyumlu şekilde ayarlanır. Akıl başındalık kendi anlatımını yasada bulur ve yasalar bu yetiye sahip, bunu en uygun kullanan ve iyi idesinin tam bilgisiyle donanmış olan bilgeler tarafından, ya da hiç olmazsa onların yönlendirimi altında hazırlanmalıdır.²⁵¹

Yasa akıl ile kavranmış olan tümel iyidir. Akıl ideallerini, devlet ve toplum katında dile getirir. Mutlak olanın mutlak olmayana uyması olanaksız olduğundan, akıl yasaya değil yasa akla uygun olmalıdır. Yasa, devletin tam manasıyla yansımasıdır, bu bağlamda doğru olduğu ölçüde, asıl olan ruhun anlatımıdır. Bu anlamda düşünüldüğünde, nous'un yönetimi ile yasanın yönetimi arasında gözle görülen bir kopukluk bulunmaz. Gerçekte bu ikisi bir ve aynı temele dayanır, çünkü akıl her şeyi meydana getiren ve her şeye yol göstericidir.

Eğer doğuştan yetenekli bir insan dünyaya gelir ve bunları kavrayabilirse yasalara gerek kalmaz. Çünkü bilgi tüm yasaların üstünde yer alır ve akıl özür olduğu müddetçe her şeyi yönetebilir.²⁵²

Platon'a göre yasa yaşamın tamamını düzenlemelidir, fakat önemli olmayan konularda dahi durmadan yasalar ortaya koymak veya yeni yasalar düzenlemek, temel yasaların da anlamsız hale gelmesine sebep olur, bu da çok büyük zararlara gebedir.²⁵³ Bu durumda, *“bütünüyle erdeme bakarak sadece bir parçasına göre değil, yasaların konulduğu söyleyebiliyorsak, yasa koyucunun filozoftan başkası olamayacağı açıktır. Fakat bu filozofların da üç farklı amacı olması gerekir: vatandaşları ölçülü olmaya*

düşünüyorum. Felsefeyi İyonya'dan getirip Atinalılara tanıtan Anaksagoras'ın felsefeye kazandırdığı en önemli kavram, akıl/nous olmuştur. Anaksagoras, nous'un, madde dışı ve maddeyi harekete geçiren bir özelliğe sahip olduğunu ileri sürerek felsefede yeni bir çıkış açmıştır. Tüm maddi olanlar karşısında Nous'un bağımsızlığı vurgulanmış, akıl ve madde ilkesel olarak birbirlerinden ayrılmışlardır. Evrendeki hiçbir şeyden etkilenmeyen, olmamış, her şeyden yalıtılmış, her şey hakkında bilgisi olan, gökyüzü ile yeryüzünde yaptığı işleri için gerekli gücü kendinden alan, ruhun tamamını yöneten, evrende her şeyi güzel ve bilgece düzenleyen, Nous'tur. (W. Kranz, **Antik Felsefe**, çev. Suad Y. Baydur. İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976, s. 126). Evrenin düzenleyici ilkesi olan Nous, evrenin planlanmış düzenliliğini bir bütün olarak kavramanın içsel unsurudur. Böylelikle Nous, hem insanda (mikro-kozmos) hem de evrende (makro-kozmos) hüküm sürmektedir. Nous'un iki temel işlevi, düşünmek ve şeyleri hareket ettirmektir. Wilhelm Capelle, **Sokrates'ten Önce Felsefe -Fragmanlar-Doksograflar-** Çev. Oğuz Özügül. Pencere Yayınları, İstanbul 2006, s. 187). Başlangıçta, ayrılaşmamış ve hareket etmeyen kütle olan evren Nous tarafından harekete geçirilerek düzenli bir hale getirilmiştir. (W.K.C. Guthrie, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, çev. Ahmet Cevizci. Gündoğan Yayınları, Ankara 1988, s. 296).

²⁵¹Plato, **Laws**, 713e, 714a.

²⁵²Plato, **A.e.**, 875d.

²⁵³Plato, **A.e.**, 788b; **Republic**, 425b.

yöneltmek, devletin birliğini korumak ve özgürlükler için çaba harcamaktır.”²⁵⁴ Bu amaçların aynı zamanda erdemlerle bağdaşması gerekir. Bu durumda yasaların adaletli olması olmazsa olmaz niteliklerdendir.

Toplumda yer alan tüm ögeler eğer erdemli yaşamak kararında iseler, bu amacı engelleyecek her şeye (bu kendi kentleri olsa bile) karşı çıkmakla ve bu amacı destekleyecek her yasayı da benimsemekle yükümlüdürler.²⁵⁵ Zaten adalete uymayan, dolayısıyla erdemlin gerçekleşmesine hizmet etmeyen, *İyi İde*’sine ters düşen yasalar sözün gerçek anlamıyla yasa sayılmazlar; bunlar yalnızca kötü taklitlerdir.²⁵⁶ Bu yüzden de kendiliğinden toplumun yaşama düzeninden çıkarılıp bir yana atılmalıdırlar.²⁵⁷

Platon’a göre toplumları aşırı baskılamak veya aşırı özgürleştirmek kötü sonuçlara sebep olabilir, bundan ötürü orta yolu bulma kötü sonuçları ortadan kaldıracaktır. Yasa koyucular, yasaları hazırlarken yasalara uygun giriş bölümlerinin olmasına dikkat etmelidirler. Bunun yanında önemli olmayan yasalara da giriş bölümünü eklemek ve bu konuda ısrar etmek doğru bir yöntem olmaz. Özel bir yasa çıkarıldığında veya düzenlendiğinde giriş bölümü ekleyip eklememek tamamen yasa koyucuların inisiyatifine bırakılmalıdır.²⁵⁸ Platon, yasa çıkarmak ile yetinmemekte aynı zamanda yasaları vatandaşlara öğretmek için büyük bir çaba harcar.

Filozof için yasa adeta bir edebiyat eseri niteliği taşır ve bu anlamda yasa koyucuların yükümlülüğü ozaninkinden daha önemli görünür. Yasa koyucu en güzel, en iyi tragedyaları meydana getiren tragedya yazarlarına benzetilebilir, zira filozofun tasarlayacağı kent devleti teorisi en iyi yaşamı ortaya çıkaran gerçek bir tragedya eseri olarak da görülebilir.²⁵⁹ Yasanın, aklın bir malzemesi olduğu önermesi, yasaların bir anlaşmalar silsilesi veya normatif kurallar bütünü olmasının ötesinde, doğal çıkarımlar oldukları önermesiyle daha tutarlı olduğu görülür. Platon bu iddiaları öne sürerken

²⁵⁴Plato, **Laws**, 630e; **Republic**, 519c, 520a, 701b.

²⁵⁵Plato, **A.e.**, 770d-e, 771a.

²⁵⁶Plato, **Statesman**, Loeb Classical Library, Plato VIII, Çev. Harold. N. Fowler, 9. Baskı, Harvard University Press, London 2001, 293e.

²⁵⁷Plato, **Republic**, 427a.

²⁵⁸Plato, **Laws**, 722e-723a.

²⁵⁹Plato, **A.e.**, 817b.

sofistleri karşısına aldığı ve onlara karşı çıktığı ortadadır. Filozofa göre yasalar doğaldır, çünkü akıl bütünüyle doğal bir yetidir.

Bu tarz durumlarda küçük bir olasılık dahi olsa, herhangi bir yasa koyucu bile bununla baş edebilir. Aynı zamanda eski yasalara sahip çıkararak tanrıların var olduğunu haykırabilir. Eğer yasalar akıl ile ortaya koyulmuşlarsa doğal oldukları her durumda savunulmalıdır.²⁶⁰

Yasa, yönetimleri de denetleme mekanizmasına sahip bir işleve sahipken, yönetilenler için de İyi'nin öğretilmesi ve kötü olanın düzeltilmesi görevini görür. Yasalar doğru oldukları ölçüde, vatandaşların iyiye dönük potansiyellerini -bil-kuvve- geliştirebilirlerse de doğası gereği kötü olan ve bu yolda şekillenen öznelere için yasaların caydırıcılığı sınırlıdır ve bunlar ancak zorlayıcı bir etken olarak görülebilirler. Yasa insanın doğasını tümünden değiştiremez. “*Halkın karakteri sağlamsa, yasalar yararsızdır.*”²⁶¹ Palton için kötü yasalar kadar yasalara uymayan yozlaşmış yönetimler de yerilmesi gerekenlerdendir. Bu yönetimler çoğu zaman yasalara ters düşer ya da kötü ve gereksiz yasaların arkasına sığınır. Hiçbir şey bilmeyen yöneticinin yazılı kanuna hiç aldırmadığını, para severlikle veya haz düşkünlüğü ile kanunun buyruğuna karşı harekete kalktığını düşünecek olursak, bu öncekinden daha büyük kötülük olur.

Diğer taraftan işlerini ilim üzerinden değil de, yazılmış yazı ile gelenek üzerine temellendiren bu tarz devletlerde var olabilecek tehlikelere de şaşırılmamalıdır. Ancak hepsinden kötüsü yasadışı davranan kötü yönetimlerdir. “*Tek başına kanunları da adetleri de hesaba katmayıp, yetkin yöneticileri taklit ederse, en büyük iyilik gerektirdiği zaman yazılı kanuna aykırı hareket etmek lazımdır derse, böyle bir yönetici tiran adını her yerde her zaman hak eder.*”²⁶² Bundan dolayı da kötü yasalar çıkaran veya yasaları kendince uygulamaya kalkışanlar da, iyi yasaları çiğneyenler de cezalandırılmalıdır. “*Yasaları insanların otoritesi altında köleleştiren, polisi partilerden bağımsız düşünemeyen ve tüm bu olanları baskı ve zorbalıkla gerçekleştiren, isyanlar çıkarıp yasaları ayakları altına alanların, devlete karşı en*

²⁶⁰Plato, A.e., 890d.

²⁶¹William Archibald, Dunning. **A History of Political Theories**, Uan Publisher Press 2012, p. 32.

²⁶²Plato, **Statesman**, 300a, 301e, 301c.

büyük tehlikeler olarak görmek, olağan karşılanmalıdır.”²⁶³ Bu hususta Filozof-kral ile tiranın farkı; tiranın yönetimini belirleyen kişisel arzular, hırs ve bilgisizce niteliğidir.

Yasa, taklitten ibarettir ve taklit olmaktan öteye geçemez ne olursa olsun ve ne kadar iyi olursa olsun. Bundan dolayı da yasaların her şeye cevap vermesi olanaksız görünür. “*Yasaların, toplumu ve toplumu oluşturanlar için en doğru ve en iyiyi aynı zamanda barındırdığı düşünülemez. Ve yasa koyucu, yapılması gerekenleri daha anlaşılır kılabilmek adına, yaşamın her karesinde tek tek vatandaşlarla vakit geçirmesi beklenemez.*”²⁶⁴ Yasaların, vatandaşlarına özenle yaklaşan metinler olarak görünmesi ancak bunların doğru yasa koyucular; bilgeler tarafından hazırlanması ve vatandaşların bunlara uygun bir şekilde eğitilmesiyle olanaklı olur. Bilgeler, yasa koyucularına bu konuda yol göstermelidirler.²⁶⁵

Platon’a göre vatandaşlar, oligarşi idaresinin aksine yasanın gücüne boyun eğgerlerse, devletin daha güçlü bir birlik içerisinde yaşamasının önündeki engelleri de tek tek ortadan kaldırmış olurlar, bu da çoğunluğun ancak yasaya boyun eğmesi veya yasalara itaat etmesiyle mümkün olabilir. Yasalara itaat etmemek de sadece tiranlarda görülen bir özellik olabilir.

1.4. Devletin İnşasında Eğitim

Platon’un ideal devlet düzeninde eğitim; çok büyük ve dönüştürücü bir role sahiptir, adeta eğitimin olmaması demek bu sistemin kendisinin de olmayacağı anlamına gelebilir. Bir yandan bireyin fitratını ortaya çıkaran, bireylerin toplumda kendi yerini bulmasını sağlarken ve bu şekilde bireyin adalet duygusunun geliştirirken, diğer taraftan bireyin zorunlu olarak gelişimine ve bireyin yetilerinin gelişmesine yardımcı olur. Bu anlamda Platon, “*eğitimi; ruhun gücünü iyiye yönlendirme ve bu uğurda daha basit ve asıl gerçekliği bulacağımız yolu bulma sanatı olarak tanımlar.*”²⁶⁶

Eğitim, bilgiye sahip olmayan ruhları bilgiyle kuşatmaktır.
Çünkü her ruhta öğrenmeye dair bir açlık vardır. Beden nasıl

²⁶³Plato, **Laws**, 856b.

²⁶⁴Plato, **Republic**, 294b, 295b.

²⁶⁵Plato, **Laws**, 859a, 857e, 858a.

²⁶⁶Plato, **Republic**, 518d.

ki bir yana bakabilmek için vücudun tamamını döndürüyorsa, ruh da kalıcı olana dönüp en iyi olana yönelmelidir.²⁶⁷

Şüphesiz insanlarda apriori verili olan karakter tarzları temelde değiştirilemez niteliklerdir. Hiçbir eğitim sisteminin de bu bizde doğuştan verili olan karakterleri tam olarak değiştirebildiği düşünülemez. Fakat karakterlerine uygun bir eğitim sistemiyle bireyler var olan karakterlerini ve ruhlarını daha da olgunlaştırabilirler. Bu manada eğitim ruhumuzda olmayan bir şeyi bize kazandırmaz, bunun yanında ruhumuzun ve karakterimizin gelişiminde belirleyici bir konumdadır. Eğitimin sınırı, bizim kişisel doğamıza uygunluk gösterir ve bu yolda bir dönüştürücü etkiye sahiptir, aynı zamanda ruhumuzda var olan potansiyelleri açığa çıkararak, olanları iyi yönde değiştirmeye muktedir olabilir.

Platon'un Haydutlar örneği konuyu açıklamada iyi bir örnek olabilir. Beladan korkmayan hatta belaları üstüne çeken haydutları bilirsiniz. Peşine düştükleri şeylerden asla vazgeçmeyen, zihinleri kötülük konusunda iyi işleyen tiplerdir ve kötülük söz konusu olduğunda akıllarını son derece iyi kullanabilirler ayrıca. Fakat düşünün ki böyle bir karaktere sahip bir hayduttu daha çok küçük yaşta yetiştirmeye başlıyoruz. Çocukluğundan itibaren ruhunda yer etmiş tüm kötülüklerden kendisini arındırıyoruz, ruhunu iyi olanlara yönlendiriyoruz ve daha iyi bir ruha sahip olması için sadece iyiliklerle eğitiyoruz.

Bu şekilde tüm kötülüklerden kurtarıp onu doğrulara yönlendirdiğimizde, aynı zamanda kötülüğün farkına vardığında ve ondan uzak durduğunda, doğrudan doğruya yönelmiş olur.²⁶⁸ Fakat burada belirgin olan ne eğitimi olmayan cahil insanlar ne de tüm hayatlarını bilgi yolunda harcayanlardır, çünkü bunlar devleti yönetmeye muktedir olamazlar. Aynı zamanda eğitimsiz bireyler yaptıkları işlere yön verecek bir idealleri yoktur, eğitimliler de devlet işlerine karışmak istemezler. Her iki kesim de mutluluğu yakaladıkları yanılgısına kapılmışlardır.

Eğitimin bu ilkeleri, bazı filozoflar tarafından çelişkili bulunmuş ve birbirlerini çürüttüklerini düşünmüşlerdir. Bu görüşe göre, insanın doğasını ortaya çıkarmaya ve onu bu doğaya göre bir işe yerleştirmeye dönük olan bir eğitim anlayışı ile bu doğayı

²⁶⁷Plato, A.e., 518c.

²⁶⁸Plato, A.e., 519a-b.

şekillendirmeye ve geliştirmeye dönük olan bir eğitim anlayışı birbiriyle çelişir. Burada Platon, toplumsal düzeni kurarken ve onun sürdürülmesi için gerekli önlemleri tartışırken, gereksinim duyulacak insan gücünü doğanın sağlayacağına pek güvenmiyor gibidir.

Bu insan gücünün yetiştirilmesini doğaya ya da şansa bırakmayı düşünmez. İyiye planlanmış ve titizlikle kontrol edilecek bir eğitim sistemini gerekli görür. Bu nedenle Platon, insan kişiliğinin oluşumunda eğitimin, toplumsal ve siyasal düzenin etkisini vurgularken doğanın verdikleri hemen hemen unutulur gibidir. İnsan doğasını kendi içsel yönelimleri olan ve dışarıdan verilmiş bir şey olarak değil, son derece kırılgan, dıştan gelen etkiler tarafından yönlendirilebilir bir şey olarak alır.²⁶⁹

Bu eleştiride filozof, doğa ile eğitim arasındaki diyalektik ilişkiyi gözden kaçırmış gibidir. Fakat Platon, doğaya ve yaradılıştan gelen yetilere gerekli önemi verirken, eleştirmenin gözden kaçırdığı farklı bir nokta daha görülmektedir. Bireyin doğasıyla ilgili olan, dışarıdan görülmesi mümkün olmayan yetileri de vardır. Dolayısıyla bazı gizli kalmış karakter özellikleri eğitim sayesinde ortaya çıkabilir. Burada önemli olan değişik doğalara sahip olan, söz gelimi; yönetici ve koruyucular için uygulanacak eğitimlerin farklılık göstermesidir. Farklı doğaya sahip bu farklı sınıfların eğitimlerinin de farklı olması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Öte yandan eğitim yalnızca kişilerin fitratını ortaya çıkarma işleviyle de sınırlandırılır.

İyi yaradılışlı olmak kendi başına iyi olmaya yetmez, hata gerekli eğitimler verilmez ise aksi dahi söz konusu olabilir. Eğitimsiz kalan ya da kötü eğitilen -apriori verili- iyi yaradılışa sahip bireyler, ortalama düzeyde bir insandan daha kötü olabilir. *“En mükemmel ahlaka sahip olan insanlar dahi iyi yetiştirilmedikleri takdirde veya kötü bir eğitimle yetiştirildiklerinde tüm insanlar arasında onlardan daha kötüsü olmayacaktır ve bu insanlar korkunç kötülükler yapabilirler.”*²⁷⁰ Ters durumda ise bu insanlar iyi eğitilirse, zorunlu olarak iyi bireyler olurlar ve bu da daha iyi şeylere yol açar. Filozof yaradılışlı kişilere –kendilerine- uygun bir eğitim verildiğinde veya

²⁶⁹Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt. **Felsefeye Çağrı: Sorunlar ve Seçenekler**, Çev. H. Ünder, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2003, s. 7.

²⁷⁰Plato, **Republic**, 491e.

hedefleri boyunca kendilerine uygun bir yolda ilerlediklerinde kendilerini en üst noktaya taşıyarak bütün değerlere ulaşırlar.²⁷¹

Bu anlamda eğitim, hem yaradılıştan iyi olanın daha iyi olmasına, hem de insan ruhunda bulunan iyinin açığa çıkmasına yardımcı olur. Eğitim iyinin öğrenilmesine ve iyiye uygun davranılmasına yol açtığından, ideal devlete giden yolu aralar ve devleti daha güçlü kılar. “*Bu anlamda eğitim, devletin sürekli kalıcılığına giden biricik doğru yol olarak görülebilir.*”²⁷² Platon *Devlet* adlı eserinde, -bilge-kral tasarımı- ki bilge olmak ancak eğitimle sağlanabilir, der ve eğitim olmadan adeta devletin kendini var kılmasının mümkün olamayacağını ifade eder.

Erdemlerle donatılmış, iyi ve uzun bir eğitimin sürecinin sonunda ancak topluma faydalı yöneticiler yetiştirilebilir. Bu şekilde vatandaşlar, bu eğitimden geçmiş yöneticilerin yönetebileceği bir devlet yapısında yaşayabileceklerini düşünebilirler. Erdemlerle donatılmamış bir yönetici, arzuları tarafından esir alınmış bir akla benzetilebilir. Erdemli bireylerin aynı zamanda iyi ideasının bilgisine sahip olduğu düşünülebilir.

Platon’a göre insanlar doğdukları anda olması gereken durumda değildirler, bu yüzen hakikati kavrama ve yeterli olgunluğa erişmeleri hususunda iyi bir eğitimden geçmeleri gerekir. Çünkü eğitimsiz insanlar veya cahil insanlar, arzularına ve tutkularına yenik düşer. Kendi sınırlarında kalan, zincirlerini kıramamış kişilerdir. Bilgi için şu söylenebilir; tıpkı güneşin doğayı aydınlatması gibi insanları aydınlığa ulaştırır. Bu tespitler kaynağında Platon eğitimi şu şekilde tanımlar: “*Eğitim idare etme ve yönetme sanatıdır.*”²⁷³ Nasıl ki bir organı en iyi şekilde kullanarak ondan en iyi verimi alırsak aynı şekilde aklımızı da o şekilde kullanarak hakiki bilgiye ulaşırız. Bu görmeyi mümkün kılan bir sanat değildir; aksine insanın nereye bakması gerektiğini öğreten yardımcı bir unsurdur.

Açıktır ki Platon’a göre, eğitim süreci herhangi bir bilimsel yöntemle ya da politik bir araçla gerçekleştirebilecek bir şey değildir. Gerçek eğitim ancak ve ancak

²⁷¹Plato, *A.e.*, 492a.

²⁷²William Archibald, Dunning. *A History of Political Theories*, vol. I, Ozymandias Press 2018, p. 32.

²⁷³Plato, *Republic*, p. 305.

ruhun yetkinleştirilmesi, bedenın hazlardan kurtulması ve bilgelik arayışı ile özdeşleştirilebilir. Platon'a göre insanı ahlaki ve iyi kılan bilginin ancak eğitimle gerçekleşebileceğidir. Bu hususta devlet yönetimine gelecek olan kişilerin çok uzun bir eğitimden geçmesi gerekir. Bu süreç çocukluktan başlar, gençlik döneminde ve olgunluk döneminde devam eder. Filozofun devlet tasarımından eğitim sistemini çıkardığınız da ortada bir devlet kalamayacağı olgusudur. Çünkü eğitim ve ideal devlet bu anlamda aynı paralelde yer alır.

Filozof iyi eğitilmiş vatandaşlarla devletin mutluluğu arasında derin bir ilişki kurar. Kurulmuş olan bu doğal ilişki sayesinde bireylerin amacının derinliklerinde devletin mutluluğu yatar. Bu gerçek eğitim gerçekleştiğinde ise sadece görevde bulunan yöneticiler, koruyucular değil, tüm toplum unsurları yaptıkları işlerin gerekliliğini kavrayacak ve en iyi ortaya çıkar. Adaleti var kılacak olan da yine eğitimdir. Tekrarlayacak olursak, Platon'un devlet sisteminde eğitim, çok erken yaşlardan başlar ve bizzat devlet tarafından sistemli bir şekilde şekillendirilir: *“Çocukluktan başlayarak ahlak yolunda en üstün vatandaş olma arzusu ve isteği uyandıran, doğruluk yolunda ilerlemeyi bilen kişi olmayı sağlayan eğitimdir ve çocukluktan başlayarak verilen ruh ve beden eğitimidir.”*²⁷⁴

Biraz daha açık kılınırsa Platon, çocukların eğitim sürecini yaşına ve sahip olunan özelliklere göre üç farklı döneme ayırır. İlk süreç; çocuklara verilecek olan jimnastik ve müzik eğitimidir. İkinci süreç; matematik, aritmetik, geometri ve başka bilimlerin de –derslerin- öğretilmesidir. Daha çocukluktan başlayan bu eğitim zorla yaptırılan bir işe benzememeli; bu eğitim adeta bir oyun gibi olmalı ki çocuklar sıkılmasınlar. Yirmi yaşına gelen delikanlılara bir sınav yapılacak ve sınavdan başarılı olanlar diğerlerine üstün tutulurlar. Bu dönem bir insanın yirmili yaşlardan başlar ve bu otuzlu yaşların başına kadar devam eder. Son dönem de; otuz ve otuz beş yaşlarına kadar devam eden diyalektik eğitimi ve savaş eğitimi öğrenimi dönemidir.

Geniş bir görüşe sahip olanlar ancak diyalektikçi olur, bu kişiler otuzlarına vardıklarında böylece seçkinlerden ayrılacaklar. Fakat bu gençlerin diyalektik sanatı kötüye kullanmamaları için her türlü önlem de alınmalıdır. Ölçülü ve sağlam kafaya

²⁷⁴Plato, *Laws*, 643e-d.

sahip olanlar sadece diyalektik ile uğraşmalıdır. Bundan sonra beş yıl boyunca mağaraya inip orada gençlere ait tüm işleri, savaş görevlerini yerine getirirler. Elli yaşından sonra başarılı olanlar hayatlarını felsefeye adar ve sıraları gelince de politika atılır. Eğitimde kadın ve erkek eşittir, bu kişiler arasında şartlar ne olursa olsun bir ayırım olmaz. Başarılı olan herkes hak ettiği görevlerin başına getirilir.²⁷⁵ Her eğitim aşaması büyük bir ustalıkla örülmüştür adeta. Bu dönemler arasında, birinci dönemin amacı akıllı eğitmek ve akıllı ruhun aşağı isteklerinden kurtarmaktır. Yani insan ruhunun²⁷⁶ terbiyesidir.

Burada bunlar arasındaki -beden, ruh, akıl- uyum oldukça önemlidir. Çünkü bunlar birbirleriyle etkileşim sonucunda gelişirler. Bu dönemlere çok dikkat edilmesi gerekir. Jimnastikle beden fiziksel engellerden arındırılmalı, ruh aşırı uçlara savrulmamalı, akıl ise özsel formlarla uğraşmayı alışkanlık haline getirmelidir. Bu anlamda jimnastik, müzik ve dans bedeni terbiye eden temel eğitimlerdir. “*Platon’un ideal devleti daha çok bir görgü, incelik ve eğitim devletidir.*”²⁷⁷ Eğitim, zorla veya dayatmayla değil oyun aracılığıyla gerçekleşmelidir. Çünkü hem zorlamayla öğrenilen şey akılda kalmayacak, hem de özgür bir ruha uygun düşmez.²⁷⁸

Burada kişilere düşen görev, duygularını akılla kontrol etmek, ahlaki doğrulara ulaşmak ve aklın hâkimiyetini bütün bir ruha erdemlerle olması kaydıyla yaymaktır. Aynı zamanda da çocuklara erdemli olma yolunda sanat yol gösterici olmalıdır. Çocukları kötü etkileyecek şiir ve sözlerden de kaçınmak gerekir. Bu şekilde Platon’a göre, çocukların çok ciddi bir temel eğitimden geçmesi ve sürekli izlenmeleri gerekir. Bu eğitim sürecinde mutluluk -eudaimonia- öncelikli amaç olmalıdır.²⁷⁹ Çocuklar iyi bir müzik eğitimi alırlarken, onlara kötü örnek olacak müzik türlerinden de kaçınmaları gerekir. Özellikle koruyucuların eğitiminde kötü müziğin yasaklanmasını dahi ister. *Devlet* adlı diyalogda bunu kanıtlayacak sözler bulabiliriz. Söz gelimi; gençlerimiz çevrelerindeki her şeyden faydalansınlar, sanat eserleri onların

²⁷⁵Plato, **Republic**, 536d, 540b.

²⁷⁶Burada insan ruhu derken, acaba o dönem Grek’ler için kullanılan Psykhe mi olduğu biraz kuşku, fakat biz yine de bu manada kullanacağız.

²⁷⁷Plato, **Paedagogus**. F. P. Hagger. Aufsatz zur Geschichte und Aktualität der Pädagogischen Platonismus, Bern 1981, p. 38.

²⁷⁸Plato, **A.e.**, 536d-e.

²⁷⁹Plato, **A.e.**, 387b.

duygularına ve ruhlarına etki eden ve onlara mutluluk aşıl原因 birer kaynak olsun. Gençlerimiz, çocukluklarından itibaren güzele benzemeye, güzelliğı sevmeye, hatta onunla bir bütün parçaları gibi olmaya, birlik olmaya özen gösterebilirler.

Bundan ötürü eğitimlerin en üstünde müzik eğitimi görülebilir ve eğitimlerin en iyisi olarak ifade edilebilir. Hiçbir şey insanın ruhunda ritim ve melodide olduğu gibi bir düzen oluşturamaz. Müzik eğitimi iyi bir şekilde icra edildiğinde insanı yukarılara taşır, onu her daim yüceltir ve insanın özünü iyileştirir, güzelleştirir. Kötü bir şekilde icra edildiğinde de bunların tam tersi durumlar ortaya çıkar.²⁸⁰ Ayrıca iyi birer birey olmaları için onları yalan hikâyelerden veya mitoslardan uzak tutmak gerekir.

Çünkü Platon'a göre yalan masallar her zaman onu dinleyenlere ve onu okuyanlara büyük zararlar verir. Bazı yazarların, şairlerin masallarında eğri insanları mutlu, doğruları mutsuz olarak gösterme eğilimleri vardır. Bu eğilimlerinden dolayı çocukların eğitimini sekteye uğratabilirler ve çocukları yanlış yöne sevk edebilirler. Bundan dolayı Platon'a göre yalan veya insanları yanlışla sürükleyebilecek tüm masallar yasaklanmalıdır gençlerin eğitiminde:

Yapılacak ilk iş iyi masalları muhafaza etmek, kötü olanları ise yasaklamaktır. Çünkü çocukların iyi eğitilmiş birer birey olmaları için beden eğitiminden önce ruhlarını güzelleştirecek olan masalları onlara dinletmek olmalıdır.²⁸¹

Çocuklar yirmi yaşlarına geldiklerinde ilk sınavlarına girerler ve bu sınavı geçenler artık devleti yönetme idaresine bir adım daha yaklaşırlar. Bu sınavlar elli yaşlarına kadar neredeyse devam eder. Artık bu son sınavda başarılı olamayan çocuklar artık devlet yönetiminde söz sahibi olamazlar. Ayrıca Platon en iyi soyları en iyi eğitim biçimiyle eğitmenin zorunluluğundan söz eder. Yani en iyi genetik yapıya sahip olanların iyi bir eğitime tabi tutulmasını ister. Bu anlamda evlenecek gençlerin dahi devlet kontrolünde evlenmesi gerektiğı ve çiftlerin birbirleriyle uyumlu olmasını, kadınların ve erkeklerin ortak bir yaşam sürmesi, çocukların ailelerini tanımamasının elzem olduğunu belirtir.

²⁸⁰Plato, A.e., 401d-e.

²⁸¹Plato, A.e., 377b-c.

Ne sıklıkta ve ne kadar çok çocuk sahibi olunması da yine bizzat devlet tarafından planlanır, bu şekilde nüfus kontrol altına alınmaya çalışılır. Çocukların bakımları da nihayetinde devlet tarafından üstlenir, yanı sıra bu çocuklara bakacak kişilerin de devlet tarafından belirlenmesi gerekliliğinden söz eder. Çünkü annelerin artık bir görevi kalmamıştır. Filozof bu şekilde birçok farklı tedbir almaya çalışmıştır. İdeal devlete ulaşmada ve bilge yöneticilerin olması bu şekilde gerçekleşecek bir eğitimin sonunda olacaktır.²⁸²

Popper'a göre de, eğitimin amacını devleti stabilize etmektir ve yönetenler ile yönetilenler arasına bu yolla bir engel konulmuş olduğunu öne sürer.²⁸³ Ünder de eğitimin pragmatist bir işlev taşıdığını, eğitim sonucu elenen insanlara, doğanız gereği bu işlerde çalışmak zorundasınız, diyebilmek için eğitimin kullanılacağını ve dahası bunun tasarlanan ideal devlette insanlara yapılan muameleleri, verilen cezaları da haklı göstermeye de hizmet edeceğini ileri sürer.²⁸⁴

Burada bazı haklı eleştiriler olmakla birlikte, Platon'un amacının tam olarak anlaşılmadığı görülür. Burada bir kayırmacılıktan çok, filozofun tüm toplumun mutluluğunu düşündüğü ortadadır. Konuyu bir açıklamaya çalıştıktan sonra ve bu kavramlar hakkında söylenenleri bitirdiğimize göre, devletin ne olduğunu, devlet derken hangi kavramsallaştırmalardan söz ettiğimizi veyahut neyi kastettiğimize geçerek konuya küçük bir girişle başlamak isterim. Çünkü bu bölümle beraber, filozofun erdem ve politika bağlantısı kurulmaya gayret edilecektir.

²⁸²Plato, **Laws**, 729c.

²⁸³Popper, **Open Society and Its Enemies**, p. 130.

²⁸⁴Honer, **A.e.**, p. 10.

1.5. Devlet ve Devletin Varlığının Sorgulanması

Bir Antik Çağ geleneğinin ürünü olan devlet²⁸⁵, yalnızca bir siyasal topluluğun ötesinde²⁸⁶ bir anlamı ifade eder. Devlet bu anlamda siyasal, dinsel, kültürel, ahlaki, yasal, ekonomi, güvenlik gibi alışkanlıklara sahip bir bütündür. Farklı bir açıdan bakıldığında ise devlet yalnızca bir üst yapıdan oluşmamıştır, aynı zamanda da vatandaşların sorunlarına etkin bir politika güden, ortak çözümler üretebilen bireylerden meydana gelir. Tüm bunların yanı sıra devlet bu anlamda bütün yönleriyle tüm vatandaşları bir bütünlük içinde ele alır ve tüm vatandaşları kapsar, çünkü devlet sadece anayasaya indirgenebilecek bir kavramın ötesinde bir anlam içerir.²⁸⁷

Platon'a benzer bir ifadeyi Guthrie' de görürüz. Düşünüre göre devletin ne olduğuyla ilgili ve devletin kökenlerinin nereye kadar uzandığına ilişkin detaylı görüşler vardır. Bu açıklamalardan biri devletin tanrısal bir kökene dayandırılarak açıklanmasına işaret edilir yani bu biçimi politeia/anayasa olarak tasavvur edebiliriz.

Filozof ilk kanunların Apollon tarafından konulduğunu bildirir.²⁸⁸ Burada din üzerine inşa edilen bir devlet tasarımı görülmektedir. Guthrie'ye göre, Atinalılar – Antik Grekler- için din ve devlet adeta iç içe geçmiştir, yani ne din devletten bağımsız ne de devlet dinden bağımsız olarak görülebilir. Antik Grek toplumunda tapınağı devlet karşısında konumlandırmak veya devletten bağımsız olduğunu ifade etmek doğru bir yaklaşımdan uzaktır, çünkü tanrılar için her daim törenler düzenlenir.

²⁸⁵Polis/Πόλις; Devletin siyasal yapısı kabilecilik ve sınıf üzerine kurulmuştur. Grek dünyasında Devletler IX. Ve VIII. yüzyıllarda tarımla uğraşan toplulukların devleti olarak ortaya çıkmışlardır. Polis, ilk zamanlarda çitlerle çevrilmemiş köylere, sonra da çitlerle ya da surlarla çevrilmiş şehirlere denmiştir. Sparta gibi bazı şehirler surlarla çevrilmemiştir. Devlet, birkaç klandan oluşan köylerin birleşmesinden meydana gelmiştir. Başlangıçta kabilenin geçici kampları gibi kullanılan köyler birkaç yıldan sonra terk edilmişlerdir. George Thomson, **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler Tarih Öncesi Ege**. Cilt II, çev. Celal Üster. Payel Yayınevi, İstanbul, 1985, s. 82-84. Tarımın gelişmesi, beslenme sorunlarının çözülmesi ve güvenliğin sağlanması, yerleşik hayatı kalıcı kılmıştır. Coğrafi özellik ve kabileci yapı, şehir devlet tarzının oluşması yanında devletlerin ilişkilerinin zayıflamasına neden olmuştur. Korsanlık yüzünden devletler kıyılara değil içlere kurulmuşlardır. 7. yüzyılda ticaretin gelişmesiyle birlikte devletler birbirlerini tanımışlardır. Robert Littman, **The Greek Experiment**. Thames and Hudson, London, 1974, p. 9.

²⁸⁶ζῶν πολιτικόν şeklindeki ifadede geçen, Antik Greklerde, yaratık, canlı; hayvan; figür anlamlarına gelmektedir. Bkz. Liddell and Scott, **Greek-English Lexicon**, Oxford At The Clarendon Press 2003. Biz burada bu kavramı kullanırken genel olarak ifade edeceğimiz anlam siyasal bir canlı veya siyasal bir topluluk olacaktır.

²⁸⁷Norbert, Blössner. **The City-Soul Analogy, The Cambridge Companion to Plato's Republic**, Edited by, G. R. F. Ferrari, Cambridge University Press, November 2007, p. 369.

²⁸⁸Plato, **Republic**, 427a-c.

Athena için ibadet etmek bir ritüel halini alır. Bu anlamda vatanseverlik ve dindarlık aynı şeyler olarak tahayyül edilebilir.²⁸⁹ Bundan dolayı da devletin dini temeller üzerine kurulduğu söylenebilir, fakat Platon devletin kökenini farklı şekillerde de açıklar.

Bu anlamda Platon için devlet, zayıf bir toplumsal antlaşmadan öte bir şeydir. Devletin kaynağı insan ihtiyaçlarıdır.²⁹⁰ Farklı bir bakış açısıyla devleti ve devlet sorunlarını çözümlemeye çalışan Platon'a göre toplum, birbirlerine ihtiyaç duyan ve kendi başlarına yetersiz kalan bireylerin bir araya gelmesinden oluşur.²⁹¹ Burada öncelikle temel ihtiyaçların giderilmesi gerekir, fakat toplum büyüdükçe ürettikleri kendilerine yetmediğinden, toplumlar birbirlerine saldırma durumuna gelmişlerdir. Karşılıklı yağma hırsı, savaşı ortaya çıkarır.²⁹² Savaşların başlamasıyla birlikte askerlik bir kurum haline gelmeye başlar. Tüm bunlardan ötürü toplumlarda her daim yöneticilere ihtiyaç duyulur. Platon yöneticileri neredeyse kutsar ve onların doğruluktan sapmayacaklarını düşünür.²⁹³

Yasalar adlı eserinde de Platon devletin kökenine²⁹⁴ dair açıklamalar getirir. Bu eserde filozof şu tür açıklamalar yapar. İnsan sınırlı bir vakte sahip ve her an ölümle burun buruna olan bir varlık olduğundan, oluşturmuş ve inşa ettikleri devletlerde tehlikelerden ve felaketlerden kurtulmaları mümkün değildir. Bununla birlikte,

²⁸⁹W.K.C. Guthrie. **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Felsefe Dizisi, 2. Baskı, Ankara 1999, s. 104.

²⁹⁰Plato, **Republic**, 369a-c.

²⁹¹Plato, **A.e.**, 369c.

²⁹²Plato, **A.e.**, 373e.

²⁹³Popper, **A.e.**, p. 97.

²⁹⁴Erken Devlet adlı çalışmayı hazırlayan Claessen ve Skalnik erken devletin yapısıyla ilgili ileri sürülen düşüncelerden hareketle çeşitli tespitler yapmışlardır. Onlara göre, devletin kökenini kavramayı engelleyen çeşitli nedenler vardır. Bunlardan biri düşünürlerce benimsenmiş ortak bir devlet tanımının olmamasıdır. Devletin çeşitli dönemlerde kazandığı niteliklerle ilgili çeşitli teoriler, eksik bilgilere ve yetersiz yorumlara dayanır. Bu tür kuramlar, özel örneklerde başarılı olmakta ancak bütün devletleri açıklamaya kalkışıldığında yetersiz kalmaktadırlar. Özellikle devletin kuruluşu ve erken gelişmesiyle ilgili açıklamalarda büyük bir kargaşa görülmektedir. **The Early State**, Henri J. M. Claessen & Peter Skalnik, Mouton Publishers, The Hague, Paris-New York 1978, s. 3/4. Felsefe temelinde devleti açıklayanların bilgi eksiklikleri büyük sorun yaratmışken 20. yüzyılda konuyla ilgili görüş birliği oluşmamıştır. Cohen'e göre, devlet anlayışlarında, devletin neliği, nasıl gelişmiş olduğu, nasıl yönetildiği ve toplumda yaşayan bireylere sağladığı faydaların neler oldukları hususunda bir ortak anlayıştan söz etmek pek mümkün değildir. Bu da farklı yorumların ortaya çıkmasına, farklı gelenekleri takip eden teorilerin var olmasına, aşırı bir bağlılıkla karşısında olanları suçlamaya ve izledikleri yöntem biçiminde bir karmaşaya yol açmaktadır. Ronald Cohen; 1993, **Devletin Kökenleri-Yeniden Değerlendirme, Erken Devlet**, Derleyenler, Henri J. M. Claessen ve Peter Skalnik, Çev. Alaeddin Şenel, İmge Yayınları, Ankara, s. 7.

Kronos²⁹⁵ zamanındaki yönetim örnek alınarak iyi bir yönetim sistemi oluşturabilir. Örnek sistem, insanın ölümsüz olduğu göz önüne alınarak elde edebilir.

Akıl sayesinde, akıl yolundan ilerleyerek ve aklın denetiminde yasalar –nomoi- kurulur. Aile ve devlet bu yasalarla yönetildiğinde mutlu olunur.²⁹⁶ Platon, aynı eserin üçüncü bölümünde, devletlerin nasıl değişip dönüştüklerini tüm detaylarıyla açıklar. Filozof bu değişim ve dönüşü açıklayabilmek için *Timaios* adlı eserinde Demiourgos için tasarlanmış olan sosyal bir evreni *Yasalar*'da yeniden kurma girişiminde bulunur.²⁹⁷ Platon bu değişikliklerin nedenini, siyasi düzenlerin ilk oluşumunu ve gelişimi görmek amacıyla açıklamaya çalışır.

Bu metafor'u çobanlar üzerinden anlamlandırmaya girişir. Burada anlatılan efsane bütün insanları, şehirleri, yerleşim yerlerinin yıkılmasıyla ilgilidir. Filozofa göre bu sel felaketinden kurtulanlar sadece çobanlardır. Bu da farklı şekillerde açıklanabilir: Öncelikli sebep, çobanların sel felaketi yaşandığında dağların tepesinde koyunlarını otlatmaları olur. Diğer bir sebebi de, çobanların diğer insanlar gibi hırsları ve şehirde yaşayanlar gibi olumsuz davranışlara sahip olmamasıdır. Çobanların yeni bir şehir veya yapı inşasının avantajlarından faydalanabilmesi için köy ve şehirlerden uzak olmaları gerekir.

Bu sel felaketiyle birlikte toplumsal yapı yok olmuş, siyasete veya diğer bütün alanlara ilişkin bilgiler ortadan kaybolur. Sel felaketinden kurtulan çobanlar temiz bir ahlaka sahip olduklarından, yeniden inşa edecekleri sistem de temiz bir sistem olur haliyle.²⁹⁸ Platon; erdemleri, kötülükleri, şehirleri, yönetim biçimlerini sanatları, zanaatları, yasaları tufandan sağ kalan çobanlar tarafından yeniden yapılandırıldığını belirtir.²⁹⁹ Yeniden inşa edilen düzende ihtiyaçlar esas alınır. İlk gelişen zanaatlar,

²⁹⁵Antik Grek metinlerinde Uranos –Gök- ve Gaia'nın –yer- oğludur. Babasına karşı bir devrimler yönetime geçer. Fakat kendisinden sonra gelen ve aynı zamanda oğlu Zeus tarafından -babasına karşı geliştirdiği devrime benzer olarak- tahtından indirilmiştir ve yaşamının geri kalan kısmını da Tartaros'ta hapis yatarak geçirmiştir. Hesiodos, *Theogonia*, **Tanrıların Doğuşu**, çev: Furkan Akdemir, Say Yayınları, İstanbul 2015, s. 17.

²⁹⁶Plato, *Laws*, 713e-714a.

²⁹⁷John G. Gunnell. *Political Philosophy and Time*. Wesleyan Univ Press. Connecticut 1968, p. 188.

²⁹⁸Plato, *A.e.*, 677b, 677c.

²⁹⁹Plato, *A.e.*, 678a.

gerekli olan demirin kullanılmasıyla şekillenir. İnsan hayatının vazgeçilmez unsurları olan araç ve gereçler zanaatların gelişimi için kullanılır.³⁰⁰

Çobanların hayatları hakkında ortaya dökülen fikirler, bozulma hakkında bize bazı önemli kanıtlar sunmaktadır. Altın ve gümüş olmadığından zenginlik yoktur. Fakirlik olmadığından kimse birbirine düşman değildir. Adaletsizlik, birbirini çekememezlik, çekişme olmadığından en soylu ruhlar da zengin veya fakir ayrımının olmadığı bir düzende yetişmişlerdir. Çobanlar temiz ahlaklı olduklarından iyi insanlardır, yalanı ve başkalarını kandırma namına bir duyguya sahip değildirler. Savaşlardan, mahkemelerden, karmaşadan uzak bir yaşamları vardır, aynı zamanda da ölçülü, adil, erdemli insanlardır.³⁰¹

Platon'a göre tufandan sonra yeryüzünde daha önce var olan hiçbir kötülük kalmamıştır. İnsan varlığı az olduğundan dolayı da savaşlar sona ermiştir. Tüm bu sebeplerden ötürü toplumda yasa koyuculara da ihtiyaç kalmamıştır. Yazıyı daha icat etmediklerinden dolayı yasalar da yoktu, toplum bir nevi geleneklerle idare ediliyordu. O çağdaki yönetim biçimine şeflik denirdi, bugün dahi hem Antik Grekler hem de diğer toplumlar arasında birçok yerde görülür.³⁰² Şeflik aile çevresinde oluşur ve en yaşlı kişi yönetici kabul edilir.

Platon, aile temelli grupların gelişimlerini de şu şekilde ifade eder: Bundan sonraki dönemlerde insanlar daha büyük topluluklar haline gelip kent devletleri inşa etmeye çabalar ve kurmuş oldukları bu devletlerdeki ovalarda tarım yapmaya başlamışlardır. Tarıma geçtikten sonra, büyük evler yapmış, onun içinde yaşamışlardır.³⁰³ Vahşi hayvanlardan korunmak için evin çevresine dikenden ve taştan duvarlar örmüşlerdir, fakat zaman içinde bu evlerin sayıları çoğalmıştır. Her ailenin

³⁰⁰Plato, A.e., 679ab.

³⁰¹Plato, A.e., 679b-e.

³⁰²Plato, A.e., 680b.

³⁰³Dünya tarihini büyük ölçüde belirleyen medeniyetlerin olduğu bölgeler, aynı zamanda devletlerin de ortaya çıktığı su havzaları ve tarım alanlarıdır. XIX. ve XX. yüzyıllarda yapılan kabile gözlemleri, antropoloji, arkeoloji, tarih, hukuk gibi araştırma alanlarından gelen veriler devletin kökenine ilişkin verileri çeşitlendirmiş ve genişletmiştir. Antropolog Harris'e göre, devlete ilişkin bütün gelişmeler öteki topluluklarla etkileşimle meydana gelmektedir. Marvin Harris, **Yamyamlar ve Krallar: Kültürlerin Kökenleri**, Çev. M. Fatih Gümüş, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1994, s. 108/110.

bir babası ve bu evlerin birbirinden bağımsız yaşamları ve gelenekleri olmuş, ancak bağımsız olmalarına karşın birlik içinde yaşamışlardır.³⁰⁴

Platon, siyasi birliğin nasıl oluştuğunu da açıklar. Bu öbekler kendi içlerinden temsil adına bazı kişiler seçmiş ve onları bu iş için görevlendirmişlerdir. Bu kişiler tüm yasaları inceleyip kendilerini temsil eden krallara, halk önderlerine ve halka sunarak onlar tarafından onaylanmasını isterler. İşte her ailenin kendi arasından seçip töreleri inceleyen kurulu oluşturanlar, sonradan -yasa koyucu- adını alırlar. Bu yasa koyucular, yönetici atayarak reislik düzeninin bir türü olan aristokrasiyi veya krallığı oluştururlar. Devletin gelişmesinin ilk aşamalarında yönetimden bu kurullar sorumludur.³⁰⁵

Üçüncü yönetim şeklini Truva savaşından dönen Akha'ların, Dor adını alarak kurduklarını belirtir. Platon dördüncü bir yönetim şeklinden bahsetmesine rağmen bunun ne olduğunu belirtmez. Dor'ların kurduğu Sparta, Argos ve Messene³⁰⁶ üzerinde durur: Messene ile Argos'un kötü yönetim sonucu bozulmaları ve Sparta'nın ayakta kalmasının nedenlerini ayrıntılarıyla açıklar.³⁰⁷ Platon'un, devletin kökenine ve devlete dair yaptığı bu analiz veya araştırmadan sonra, daha detaylı bir şekilde filozofu ele almak ve filozofu adeta bir mercek altında incelemek üzere devlet hakkında detaylı bilgiye ulaşmak için Platon'un *Devlet* adlı eserinden bahsetmek faydalı olacaktır.

Siyaset bilimi olarak adlandırılması gereken ilk eser; Platon'un *Devlet* adlı eseridir. Aradan binlerce yıl geçmesine rağmen vatandaş olarak insanların karşısına çıkan temel ahlaki ve politik meselelere yeni çözümler üretmiştir. Ayrıca var olan sorunların çözümünde bir ilk niteliği taşıması bakımından da eşi ve benzeri olmayan bir metin olarak bize kadar ulaşmıştır. Siyaset ve politika üzerine yazan başka hiçbir filozof, bu denli şiirsel ve diyalektik akıl yürütmeyi, birbiriyle bir harmoni içerisinde aktarmamıştır.

³⁰⁴Plato, A.e., 681a, 681b.

³⁰⁵Plato, A.e., 681d.

³⁰⁶Antik Grek Şehir Devletleridir.

³⁰⁷Plato, A.e., 682e, 683a-e.

Bu yapının temel savlarından bir tanesi doğru politikanın ve doğru yönetimin; insanları korku, inanç, ihmal ve sömürmenin ötesinde, kesin ve sistematik düşünce biçiminin yasalarla desteklenmesi gerektiğidir. Aklın bu denli toplumsal ilişkilere uygulanabilirliği düşüncesi, filozofun sadece kendi zamanında değil aynı zamanda da günümüze kadar ulaşabilmesine büyük katkı sağladığı görülür.

Geçmişten günümüze kadar devam eden Platon üzerine tartışmalar ve filozofa karşı düşünceler olmasına rağmen, neredeyse herkesin bir şekilde Platon'dan faydalandığı görülebilir. Platon'un görüşlerini bir şekilde çürütmek isteyenler dahi, siyasi ve sosyal olaylara güç kullanarak değil, bu olaylarda fikirlerin tartışılması veya karşı fikirlerin herhangi bir despot tavırdan öte sadece olayı tartışarak bazı çözümlere ulaşılabilceğı hususunda uzlaşırlar.

Fakat günümüz koşullarıyla geçmiş i okumaya çalışanlar filozofun özellikle kadınlar ve eğitim konusundaki fikirlerinden yola çıkarak -günümüz şartlarıyla bakıldığında filozofun demokratik olmayan, yani antidemokratik fikirlerinin olduğu açıktır- ona saldırmayı adeta kendilerine görev edinmişlerdir. Fakat asıl gözden kaçırdıkları noktanın, objektif bir bakış açısıyla ve dönemin şartları düşünöldüğünde Platon'un şiddetle asla aynı kefeye sokulamayacak olması, insan aklının iyi bir yaşama ulaşabilme yollarını felsefe araştırmasıyla keşfedilebileceğı varsayımına dayanmasıdır.

Platon, insanlara mutluluk getiren ahlakın, ancak devlette ortaya çıkabileceğini savunur. Fakat her devlet sistemi, mutluluk arayışında yeterli ve gerekli koşullara sahip olamaz. Bu nedenle filozof, devlet bünyesinde yaşayan tüm vatandaşların sükûnet içinde yaşayıp, mutlu olabilmelerinin koşullarını araştırır. *Devlet* adlı eserinde ortaya çıkarılmaya çalışılan devlet modeli doğruluk ve adalet sorunundan hareketle açıklanmaya çalışılır. Bahsi geçen devlet sistemi bilgiye ve ahlaka vakıf ve bunlar arasında bağ kurabilen filozofların yönetime geçmesi gerekliliğinden doğar. Bundan dolayı ideal bir yönetim biçiminin nasıl olacağı ve gerçeğe uyarlanacağı ancak ve ancak filozoflar tarafından gerçeğe uyarlanabilir. Tanrılar tarafından yönetilen devletlerde insanlar altın çağlarını yaşarken, tanrıların yönetimi bırakması sonucunda

ise insanlar bir çöküş evresine girmiştir. Fakat bu çöküşten kurtulmak ancak filozofların başa geçmesiyle mümkün olabilir.³⁰⁸

Bu anlamda Platon'un devlet felsefesinin ilk adımı, kendi has özellikleriyle devlet kavramının kendisi olacaktır. Filozof açısından devlet ancak ve ancak devlet idesinde var olur ve bu yüzden devlet yöneticilerinin bu *ide*'nin -εἶδεν- ya da bu kavramın bilgisine sahip olması gerekir. Platon bundan dolayı da devleti, farklı şekillerde tasvir eder: İde devleti, ideal devlet veya yasa devleti olarak. Şüphesiz bunların dışında olan, kötü yönetimler de söz konusudur. *İde Devlet*'i, Devlet İdesinin kendisi veyahut saf teorik düzlemde gerçekleşmiş devletin varlığıdır.

Platon'da, bu devlet türünün siyasal varlığından çok kuramsal yönünün vurguladığı görülmektedir. “*Platon'un ideal toplumu aslında... İlk dönemlerde toplumun veya insanların bir devlete, yasalara ve yöneticilere ihtiyaç duymadıkları toplumdur.*”³⁰⁹ Platon için bu devlet biçimi daha öncekilere kıyasla çok daha yetkin bir durumdadır ve tüm dış etkilerden bağımsız düşünülmüş, kurgulanmıştır. Bu devlet biçimi aynı zamanda en mükemmel devlettir. İdeal devlet Teoretik -θεωρητική-, Pratik -πρακτική- ve Poietik -ποιητική- alanları içerisinde pratik bilimlerin içinde yer alır ve ideal devlet görünen dünyadaki pratik eylemlerimizle ilgilidir.

Yasa ve kurallarını tümevarım yöntemle elde eden, bu yapıyı yönlendiren yöneten ve serimleyen bilime “*Devlet Bilimi/Politeia*” denir. Filozof için devlet bilimi saf kuramsal teorilerden meydana gelmemiştir, aynı zamanda bir sanattır, yani *tekhne*'dir. Bu bilim tüm pratik yasaların üstünde yer almalı ve yasalara yol göstermelidir. Gerçek yöneticilerin ise felsefeyi bir yol gösterici olarak alıp, devleti bu şekilde yönetmeleri gerekir. Sahte filozofların ise devletten uzak durmaları her daim devletin çıkarına olur. Aynı zamanda devletin başına, devletin çıkarlarını savunan ve toplumda hiçbir ayrıma gitmeyen, adil ve gerçek filozofların gelmesi şarttır. Bu filozofların da akıl yolundan hiçbir zaman şaşmamaları gerekir.³¹⁰ Devletin

³⁰⁸Plato, *Statesman/Devlet Adamı*, 109c.

³⁰⁹Arslan, A.e., s. 408.

³¹⁰Plato, *Republic*, 593d.

yasaları, herkesin adil bir şekilde yararlandığı ve aklın buyruğunda ortaya çıkarılmalıdır.

Buna bağlantılı olarak pratik devlet ideal olana yaklaşabilir ve kendisini bu şekilde gerçekleştirebilir. Bunların gerçekleşmesi için yasalara –nomos’a- başvurulmalıdır. Vatandaşlar baskı hissetmeden bu yasalara riayet etmelidir, toplumun refahı da bununla ilintilidir. Çünkü yasalarla toplum bir sosyal bir yapı altında birleşmiş olacak ve bu şekilde ideal devlete ulaşılacaktır filozofa göre.

Bir devlet veya toplum ancak iyi olan bir daimon tercih ederek gerçek mutluluğu güvence altına alır. Bu en yüksek amaca ulaşma işini yalnızca şansa bırakamaz. Onu bize talih tarafından getirilmesini bekleyemeyiz. Akıl, -Phronesis/Nous- düşünsel yaşamda olduğu gibi sosyal yaşamda da yol gösterici³¹¹ olmalıdır. Platon’un devlet sisteminde, vatandaşların mutluluğu, iyi idesinin gereklerine uygun veya vatandaşların erdemli bir yaşam sürmeleri amaçlandığına göre, devlet iyi yaşamı gerçekleştirmek için araç olmalıdır, kendinde bir amaç olarak değil.

Devletin nihai amacı ahlakidir, iyi idesinin olabildiğince yeryüzünde gerçekleşmesi sağlanmalıdır. Platon’un devleti otoriter ve mutlak değildir, temellerini akıldan alır. Yasalar doğru oldukları için geçerli olmak durumundadır, sadece yasa olarak tek başına bir anlam içermezler. İdeal devlet bilgisizliği değil bilgeliği, korkaklığı değil yürekliliği, ölçsüzlüğü değil ölçlülüğü ve hepsinden öte, haksızlığı değil doğruyu temel aldığından herkesin mutluluğunu nihai hedef olarak görür. Bu ideal devlette her daim toplumun mutluluğu her şeyden üstün tutulur.

Pratik bir gerçeklik olarak, Platon bu idealini verili toplumda ortaya koymanın devletin siyasal ve toplumsal yapısı veya gerçekliklerini dikkate almanın ve buradan yola çıkarak onları dönüştürmek zorunda olduğunun bilincindedir. Fakat bu devletin başına erdemlere sahip yöneticiler sınıfı veya bir filozof kral gelmesi gerektiği belirtir. Fakat burada filozof bütünlüğü kavrayacak, sorunları adaletle çözebilecek, dürüst olacak, geleceği ön görebilecek özelliklere sahip olmalıdır aynı zamanda. Bu yönetim biçimini filozof en yüksek iyyinin yönetimi olarak nitelendirir.

³¹¹Cassirer, A.e., 1:84.

En yüksek iyi, iyi idesinin tam gerçekleşimi olmamakla birlikte, ondan en fazla pay alandır. Ayrıca filozof için yönetimin üstünde yer alan değerler de vardır ve filozof bunun farkında olarak yaşar. Devletin bozulmasına yol açacak olan kibir ve bencilce çıkarların peşinde koşmaz. Akıl ve erdem zengini olduklarından, maddi şeylere –altın- önem vermediklerinden, sadece toplumun mutluluğu ve refahı için her daim çalışmaktan geri durmazlar.³¹²

Platon'un kurmaya çalıştığı devlet sisteminde filozof olmak için çok büyük bir zaman ve eğitim gerekli görülür. *Devlet*'te anlatılan eğitim sistemine göre çocukluktan ileriki yaşlara kadar bu eğitimden geçmesi gerekir. Devleti yönetecek kişiler, koruyucuların içinden seçileceğinden bu kişilerin eğitimlerine özel bir önem verilir. Çocukların alacağı müzik eğitimi okuyacakları masallar, alacakları beden eğitimi, kısacası verilecek tüm eğitimlerin nasıl yapılacağı bizzat devlet eliyle şekillendirilir.

Korucular kırk yaşına gelene kadar her türlü eğitimden geçer. Korucular, kırk yaşından sonra özel bir sınav sonucunda filozof olmaya hak kazanır. Filozofların ilgilendiği konular, günlük çıkarların ötesinde, ruhu erdemlerle donatmak olur, filozofu köreltecek veya bozacak olan her türlü kaygıdan uzak tutmak gerekir.³¹³ Çocukken alınan eğitimlerden sonra düzen ve uyumu gösteren aritmetik dersi alınır. Geometri; önderlerin savaş yeteneklerini geliştirmesinin yanında, hakikate ulaşmada ve bilim sevgisinin geliştirilmesinde önemli rol oynar. Platon'a göre diyalektik, akıl yoluyla ilkelere, iyiye veya görünen, kavranabilen dünyanın bilgisine ulaşır. Bundan dolayı bu disiplini kavramak zorunludur.

Kırk yaşına kadar farklı eğitimlerden geçen koruyucular, kırk yaşından sonra felsefe eğitimine geçerler. Bundan sonra eğitimini tamamlayanlar filozof olmaya ve devleti yönetme hakkına kavuşur.³¹⁴ Eğitim tamamlandıktan sonra başarılı olanlar, devletin başına geçerler. Fakat unutulmamalıdır ki, filozoflar da devletin başına geçtiklerinde yoldan sapabilirler. Bundan dolayı filozofların sahip oldukları erdemler; doğruluk yolundan gitme, bilgeliğe ulaşma çabası, ölçülü olabilmek, aileye ve devlete

³¹²Plato, **Republic**, 520a-e, 521a.

³¹³Platon, **A.e.**, 377a, 377c, 379a, 403c, 404e, 525b.

³¹⁴Platon, **A.e.**, 523a, 525a, 526c, 527b, 532a, 540a.

olan bağıllık gibidir. Fakat devlet ve toplum tarafından yeterince sahiplenilmediklerinden, bu erdemlere sahip olanların da yoldan çıkması mümkündür.

Ayrıca iyi yaratılışa sahip kişiler kendilerine uygun ortamlarda büyümediklerinde ve iyi bir eğitime sahip olamadıklarında, ortalama bir yaratılışa sahip bireylerden daha tehlikeli ve toplum için daha zararlı olmaları olasılık dâhilindedir. Platon'a göre halk filozofları beğenmez, ayrıca halka yaranmaya çalışanların da filozofları sevdiği söylenemez. Filozof yaratılışlar, tüm becerilerini sergilediklerinde, etraflarında olan veya olmayan herkes filozoflardan faydalanmak isterler.³¹⁵ Bu nedenle toplumsal yapı içerisinde filozof yaratılışlı kişilerin dahi bozulması, durumun çıkmazlarında biridir.

Dolayısıyla bu örneği, ide devlet'in kendisinden çok onun bir benzeri olarak düşünmek gerekir. Platon'un “*aramakta olduğu devlet tasarımı aposteriori ve evrimsel dünyanın çok uzağındadır. İdeal bir devlet için hiçbir tarihsel olay uygun olmayabilir. Çünkü onu Phaedo'da dile getirdiği gibi, olaylar varlığa ulaşmamasına karşın, ona yönelmekten kendini alamazlar ve ilk örnekleri gibi olmaya güçleri yetmez.*”³¹⁶ Filozofun öykündüğü bilge yöneticilerin yokluğu ve toplumun bu idealden oldukça uzak duran gerçekliği Platon'u ideal devlet'ten yasa devletine yönelmeye zorlar. Bu yasa devletinde vurguların da değiştiği görülür. Ama tüm bunlar Platon'da değişik ve birden çok devlet felsefesi bulunduğu anlamına gelmekten uzaktır. Onun sadece tek bir devlet felsefesi vardır ve tüm yönleriyle de eserlerinde bunu şekillendirme çabası içine girer.

Buradan da anlaşılabacağı üzere Platon, *Devlet*³¹⁷ ve *Yasalar*³¹⁸ adlı eserlerinde siyaset ve yasaları birbirinden ayırmamış, bunların aynı bölümün farklı yanları olduğunu belirtir. Bu iki temel eserde da anlatılan devletler aynı devletlerdir, yani Platon'un eserleridir. Tüm bu anlatılanların yanı sıra Platon devlet ve devlet yönetimini iki temel üzerinde kurar. Bunlar; bilgi ve ahlaktır. Bunu yaparken de sofistlere karşı bir tavır geliştirdiği açıktır. Sofistlerin halk ile olan ilişkilerini eleştirir.

³¹⁵Platon, A.e., 491a, 492a, 494a, 495b.

³¹⁶Cassirer, A.e., 1:80.

³¹⁷Πολιτεία; bu kavramla çok sık karşılaşacağız, filozof genelde bu kavramı politik veya siyasi olarak ifade etmektedir.

³¹⁸Νομοί: filozofun Yasalar adlı yapıtında sıklıkla kullandığı kavram.

Sofistlerin halkı iyi tanımlarından dolayı, halkı kendi amaçları doğrultusunda yönlendirmeleri, filozof tarafından doğru görülmez. Çünkü sofistler nedenler üzerine durmadan, iyi ve güzel ayırımına varmadan sadece halka kendi fikirlerini dayatma üzerine yoğunlaşır.³¹⁹

Platon'un devleti kurmak için önerdiği; toplumu yukarılara taşıyarak övmesi, bireyi dışlayarak adeta onu yok sayması, özel mülkiyetin olmaması gerektiğini savunması ve aile kavramı ortadan kaldırma isteği, çocukların bakımı veya ihtiyaçlarının devlet tarafından üstlenilmesi³²⁰ toplumda bir infiale sebep olur. Fakat tüm toplumun mutluluğu ve refahı hedeflendiğinde bunun kaçınılmaz olduğu görülebilir. Platon'un vardığı sonuçlar mantık açısından gayet makul karşılanabilir.³²¹

Platon'un amacı, reel olandan hareket ederek devleti yıkıma götürebilecek siyasi düşünceyi ortadan kaldırmak, daha sistemli ve istikrarlı bir devlet inşasıdır.³²² İdeal devleti kurmak isteyen Platon'un devlet ideasından söz ettiği görülmez, siyaset felsefesi de düşünüldüğünde böyle bir kavramın varlığından bahsetmek doğru değildir.³²³ Bu şekilde felsefe aracılığıyla hem devleti hem de dini temellendirmeye çalışır. Bu bölümden sonra filozofun temellendirmeye çalıştığı yasa ve ahlak ilişkisine bir bakmak gerekir, fakat yasalara itaat etmemek sadece tiranlarda görülen bir özelliktir. Buradan yola çıkarak aslında tiranın kim olduğundan söz etmek yerinde olabilir.

³¹⁹Platon, **A.e.**, 493a-c.

³²⁰Burada da bir kafa karışıklığı olduğu açıktır veyahut Platon'u eleştirenlerin gözden kaçırdığı asıl nokta burasıdır. Filozof, aileyi ortadan kaldırmayı asla amaçlamamıştır, sadece vatani savunacak olan askerlerin veya koruyucuların aileleri olması durumunda yurdun tehlikeye gireceğini ifade etmiştir, bunu tüm topluma genellemek çok sakıncalı ve insanları yanlış yönlendirmektir. Bu anlamda Platon'un sadece koruyucuların ailesi olmaması gerektiğinden söz ettiğini görmek daha doğru bir çıkarsama olacaktır.

³²¹Guthrie, **A.e.**, s. 107/108.

³²²Mircea, Eliade. **Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi**. Cilt II, Çev. Ali Berkay, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2003, s. 230.

³²³Von Kurt Fritz and Ernst Kapp, **The Development of Aristotle's Political Philosophy and the Concept of Nature. Artical on Aristotle: 2 Ethics and Politics**. Ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji. Gerald Duckworth and Company LMT. London 1977, p. 115.

1.6.Tiranın Devletteki Konumu

Platon için her iyi yönetimin yanında onu olumsuzlayan başka kötü yönetimler de mevcuttur. Bunlardan ilki zorbalığı temsil eden tirandır. Tiran, güç tutkusuna kapılmış ve sadece güç peşinde koşan insandır. Güç isteği sonsuz bir duygu olduğundan sadece zorunlu istekler değil zorunlu olmayan istekler karşısında da doyumsuz bir tavır takınır. Hiçbir kural veya yasa tanımaz hatta tüm yasaları da kendi çıkarları doğrultusunda kullanmaya meyillidir. Dilediği zaman dilediği şekilde hareket etmek ister ve her yasayı veya kuralı canın istediği şekilde şekillendirmeye çalışır. Güç ve diğer bireyler üzerinde otorite kurma arzusu insanlarda doğal olarak -içgüdüsel olarak- görülür.

Hepimizin içinde korkunç, hayvanca istekler bulunur.³²⁴ Bu biçimde doğal güdüler ortaya çıktığında ve insanları yanlış yönlerle ittiğinde, nous devreye girer ve bu istekleri dizginler. Fakat nous'a kulak verilmediği zaman, “*bir insanın huyu ve doğası veya ikisi birden, kişiyi deli, sersem, tutkularının kölesi haline getirdi mi, o kişinin despot olmasının önündeki tüm engeller ortadan kalkar.*”³²⁵ Bu şekilde güç isteği tiranı ele geçirir. Tiran artık canının her istediğini yapmakta, herkesi kendi yasalarına ve kurallarına göre yaşamaya zorlar ve yaptığı tüm eylemleri sadece kendi çıkarı için kullanmaya başlar, fakat yaptığı bu davranışların özgürlükle bir alakası yoktur, sadece kendi dürtülerinin kölesi haline gelmiştir.

“*Gerçek özgürlük ise tiranın asla tadamayacağı bir mutluluktur.*”³²⁶ Tiranın ruhu da aslında dilediğini yapamaz, kendisini her zaman dürtten tutkularının esiri olur artık.”³²⁷ Tiran adaletsizlik söz konusu olduğunda da eli sıkı değildir. Şiddet ve hile yoluyla başkalarının mallarına el koyar. Kamuya ya da kişiye özel olsun dünyevi ya da yüce olsun aralarında fark gözetmeksizin ne varsa elde etmeye çalışır.³²⁸

Bu sorun ile yakından ilgilenen Platon, Antik Grek dünyasının bir geleneği olmuş görünen güç ve zorbalığı hak gibi gören ve bunları birbirleriyle özdeşleştiren, her türlü kavram ve akımlarla çatışır. Söz gelimi; sofist olan Kallikles açıkça, “*gücün*

³²⁴Plato, **Republic**, 572b.

³²⁵Plato, **A.e.**, 573c.

³²⁶Plato, **A.e.**, 576a.

³²⁷Plato, **A.e.**, 577d-e.

³²⁸Bodiou, **Platonun Devleti**, s. 47.

hak olduğunu öne sürmekteydi. Ona göre güçlü olmak doğal olarak doğru olmaktadır. Kallikles ve diğer sofistler için en kudretli ve en iyi bir ve aynıdır.”³²⁹ Tabiat da en iyi olanın en kötü olanından, en güçlünün en güçsüzden her zaman daha varsıl ve üstün olmasının doğru olduğunu farklı biçimlerde ortaya koyuyor.

Çocukları daha küçük yaşlarda alıp, iyi bir eğitimden geçirerek eşitliğin her durumda iyi olduğunu; doğru olanın da eşitliği gözetmek olduğunu öğretebiliriz. Fakat tüm bu eğitimleri görmezden gelerek veya bu eğitimleri bir kenara bırakan biri çıkarsa, yasaları çiğnemeye başlarsa köle iken efendi olmaya çabalar. Tüm kötülükler o zaman başlar.³³⁰

Platon, Kallikles’in dile getirdiği güç haktır, önermesini kabul etmezken, onu gerçek anlamda yanlışladığı da görülmez,³³¹ fakat şunu da rahatlıkla söyleyebiliriz; Platon için adalet ve güç kavramı asla bir görülemez, onlar iki farklı kutupta yer alır. Platon’un ahlak ve siyaset felsefesinde güç ve adalet arzusu farklı uçlardır. Adalet, ruhun tüm erdemlerini içerisinde barındırabilen baş erdemdir. Egemenliği elinde bulundurma arzusu ise temelde büyük sorunlar barındırır. İktidar gücünü elinde bulundurma isteği kendinde bir amaç olarak görülemez.³³²

Adaletsiz kişinin arzusu herkese ve her şeye hükmetmektir.³³³ Bireyin tutkularına yenik düşmemek için aklın boyunduruğunda hareket etmesi şarttır. Aynı zamanda birey ölçülü ve doğru davranmak zorundadır. Birey ve devlet bu şekilde hareket ettiğinde gerçek adalete ulaşılır. Bunun tersi bir durumda hem birey hem de devlet için terazinin dengesinde bozulmalar olur. Bu anlamda “*tiranlık siyasi gövdenin en kötü hastalığıdır.*”³³⁴ Her durumda kendisinin dışında olan herkese zarar verebilen, hatta başkalarının ölümüne sebep olan bir tiran; bu durumun kendisine fayda sağladığı izlenimine kapılabilir, fakat bu tamamen bir yanılgıdır.³³⁵

Buradan yola çıkarak devletteki veya yönetim biçimlerinde ilk ve kesin değişim krallıkta olur: Kral adaletten sapmaya başladığında, adeta bir tiran haline gelir. Bu

³²⁹Plato, A.e., 488d.

³³⁰Platon, **Gorgias**, 483d.

³³¹William Henry Samuel, Jones. **Malaria and Greek History**, Scholar Selects, Wentworth Press, USA 2016, p. 56

³³²Cassirer, A.e., 1:84.

³³³Badiou, A.e., s. 57.

³³⁴Badiou, A.e., s. 291.

³³⁵MacIntyre, **A Short History of Ethics**, p. 35.

biçimde şekillenen bir devletin iyi olma ihtimali söz konusu değildir. Belli bir zümreyi ifade eden aristokratlar iktidara sahip olduklarında devlet birinci aşamayı geçip ikinci aşamaya ulaşır. Nitekim senatolardan oluşan meclistir. Eğer vatandaşlar adil bir kralı baskılar veya onun yönetimini elinden alırlarsa, daha öncede görüldüğü üzere, tüm devleti kendi çıkarları doğrultusunda mahveder ve uçuruma sürüklemekten geri durmaz.³³⁶ Bunun için adil bir kralın başta olması elzemdir. Bu bölüme burada son verip filozof için devlette ve devletin sürekliliğinde mülkiyet ve evliliğin niçin bu denli önemli olduğunu biraz detaylarıyla açıklamak çalışmamızın bütünlüğü için daha yararlı olacaktır.

1.7.Devlette Mülkiyet ve Evliliğin Esası

Platon'un *Devlet* adlı eserinde mülkiyet ve evlilik konusunda daha doğru yargılara ulaşmak için önce Antik Grek toplumunda bu kavramların ne anlama geldiklerini bakmakta yarar vardır. Aynı zamanda bu tarihinin başlangıcında ortak mülkiyet önemli bir yerde dururken, yerleşik düzenin gelişmesi sonucunda ve halkın toprağa olan bağlılığı arttıkça bu fikrin önemi azalmış, halk özel mülkiyete daha fazla önem vermeye başlar. Bu gelişmeyle birlikte, yani halkın özel mülkiyete yönelmesi ve mülkiyetin halkın büyük çoğunluğundan ziyade birkaç ailenin elinde toplanması sonucunda, yeni bir sınıf olan aristokratlar sınıfını ortaya çıkar.³³⁷

Özel mülkiyetin ortaya çıkmasında Dor'ların etkisi de göz ardı edilemez. Dor'ların işgali sonucunda yörede yaşayan halk toprağa bağımlı kılınarak adeta köleleştirilmişlerdir.³³⁸ Toprak aile dışına çıkarılmaz, kendi aralarında bir paylaşımaya gidilir veya başkalarına satılmazdı. Günümüz de dahi bu geleneğin devam ettiği yerleri görüyoruz ve biliyoruz. Kölelerini gereği gibi çalıştırmayanlar, toprağı işlemekten uzak duranlar ve devlete paylarına düşen vergilerini ödemeyenler vatandaşlıktan çıkarılırdı.³³⁹

³³⁶Cicero, *Devlet Üzerine*, Çev. Cengiz Çevik, İthaki Yayınları, İstanbul 2014, s. 151.

³³⁷Arif Müfid, Mansel. *Ege ve Yunan Tarihi*, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984, s. 98.

³³⁸Alaeddin, Şenel. *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi, Ankara 1970, s. 173.

³³⁹Mansel, A.e., s. 117.

Bu uygulamaya göre kimse özel mülkiyete sahip olamaz, vatandaşa ait gibi görünen her şey devlete ait ve devletin çıkarları doğrultusunda işlenebilirdi.³⁴⁰ Sparta sınıflar konusunda çok katı bir tutum sergiler. Bundan dolayı toplumda iki farklı sınıftan söz etmek mümkündür. Birincisi; özgür ve eşit yurttaşlar, ikincisi; kölelerdir. Bu öngörülemeyen ve sert tutum Dor istilasından Sparta'nın yıkılmasına kadar devam edegelir. Sparta'da siyasi, sosyal, iktisadi, kültürel yapıların neredeyse tümü askeri bir anlayış ile inşa edilir. Kapalı bir toplum olarak yaşar ve geleneklerine bağlıdır. Bundan dolayı askerlik kurumunun dışında hiçbir kurum gelişmez.

Ayrıca Antik Grekler toplumda var olan değişik sınıfları veya katmanları günümüz anlayışının ötesinde doğal olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla sınıf kavramı çok eski dönemlerden kent devletlerinin yıkılmasına kadar görülebilir. Theseus döneminde vatandaşlar üçe ayrılmıştı. Eupatridler -soylu babaların oğulları- şehir meclislerinde görev yapma hakkına sahip liderlerin ailelerinden oluşmuş ve soylular kastı olarak kabul görmüşlerdir. Geomorlar toprak sahipleridir, demiurgoslar da zanaat sahibi olan yurttaşlardan oluşur.³⁴¹

Tarihsel olarak soylular ve soylu olmayanlar olmak üzere iki temel sınıf vardır. Soyluların hiyerarşik yapısı, sırasıyla, kralın dâhil olduğu klan, din adamları, zengin toprak sahipleridir. Soylu olmayanlar da kendi içerisinde farklı gruplara ayrılır. Küçük ölçekli olan ve orta büyüklükte toprağa sahip olanlar. Özgür fakat toprak sahibi olmayanlar. Bunlar; zanaatkârlar, yani küçük ölçekli ve genellikle el işlerinden hayatlarını kazananlar, tüccarlar, ticaret erbapları ve tarım işçilerinden ve kölelerden meydana gelir.³⁴² Bir diğer sınıflama şekli ise şu şekilde ifade edilir; vatandaşlar, metoikoslar, -özgür yabancılar- köleler. Bu sınıflar Atina, Sparta, Argos ve Elis için geçerlidir.³⁴³

³⁴⁰Şenel, A.e., s. 173.

³⁴¹George, Thomson. **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler**: Tarih Öncesi Ege, Yordam Kitap Yayınevi, İstanbul 2021, s. 96.

³⁴²Robert J. Littman. **The Greek Experiment; Imperialism and Social Conflict**, Library of European Civilization, Gen. Editor; Geoffrey Barraclough, Thames and Huston, Transatlantic Art Press 1974, p. 99/100.

³⁴³N. T. Marcus. **The Economic Background of the Fifth Century**, The Cambridge Ancient History, vol. V, Ed. M.A. Burry, S.A. Cook, F.E. Adcock. Cambridge University Press, London 1958, p. 3.

Bu farklı sınıfların hak ve hukukları yasalar tarafından adeta korunmuştur ve sınıflar arasında geçişgenlik veya bir sınıftan diğerine geçme de maalesef mümkün değildir. Sparta’da, Metoikos’ların toplumda bir sınıf olarak görülmedikleri de bilinir. Atina’da ise belli bir sınıf olarak görülmelerine rağmen, mülk edinmeleri veya mülkiyet hakkına sahip olmaları engellenir.³⁴⁴ VIII. ve VII. yüzyıllarda kolonileşme ve ticaretin artmasıyla, orta sınıfın ekonomik ve refah açısından daha iyi hale gelmesi ve toprağı işleyen köylülerle birleşerek aristokratlara karşı durmaları yeni haklar elde etmelerini sağlar.³⁴⁵

Aynı yüzyılda piyadeler ve varisler arasından çıkan tiranlar aristokratlara karşı büyük bir karşıtlık sergilemiş ve adeta onlarla savaşmışlardır. İç savaşlar sonucunda vatandaş olmayanlara da vatandaşlık hakkı verilir.³⁴⁶ VI. ve V. yüzyıllarda sınıfsal yapıyı belirleyen soyluluk artık sınıfların zenginliği üzerine temellenir.³⁴⁷ Zenginliğe dayalı sınıf ayrımı Solon ile başlar. Solon yasalarına ne yoksullar ne de aristokratlar onay verir. Aristoteles bu durumu Solon’un ortaya çıkarmış olduğu ve toplumları adeta yeniden şekillendiren reformların doğru yönetim ilkelere göre şekillenmiş olmasına bağlar.

Solon’un yasaları karışık olduğundan ve açık ifadeler içermediğinden farklı görüşlerin ortaya çıkması ve alınan kararların oy verme sistemiyle karara bağlanması kaçınılmaz olur.³⁴⁸

Herodotos³⁴⁹ da Solon’u bilgin, şair ve anayasa yapıcısı olarak görür, fakat demokrasinin babası olduğu düşüncesini kabul etmez.³⁵⁰ Aristoteles, demokrasinin kurucusunu Solon olarak görür, fakat Solon zenginliğe dayalı sınıf ayrımını oluşturmaya rağmen, vatandaşlık haklarında pek bir değişikliğe gitmez. Vatandaş olmayanlar siyasi haklardan faydalanamaz.³⁵¹ O dönem için iyi ve doğru olarak

³⁴⁴Marcus, A.e., s. 3/6.

³⁴⁵Şenel, A.e., s. 101.

³⁴⁶Littman, A.e., p. 98.

³⁴⁷Littman, A.e., p. 103.

³⁴⁸Aristoteles, **Atinalıların Devleti**, Çev. Furkan Akdemir, Alfa Yayınları, İstanbul 2005, s. 11/12.

³⁴⁹Ülkemizde genel olarak Herodot adıyla anılan tarih bilimci.

³⁵⁰Weil, Raymond. **Aristotle’s View of History**, Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics. Ed. Jonathan Barnes, M. Schofield and Richard Sorabji. Gerald Duckworth and Company LMT, London 1977, p. 204.

³⁵¹Şenel, A.e., s. 116/117.

görülen yasalar, günümüzde eksik ve doğru olmayan olarak görülebilir. Atina nüfusunun yüzde yirmilik kısmını oluşturan kölelerin bir kısmı toplumda ortak mal³⁵² olarak görülür, bu şekilde kabul edilir ve askerlik kurumu çatısı altında çalıştırılır.

Kölelerin büyük bir çoğunluğu ev işlerinde görevlendirilmek üzere pazarlardan satın alınır,³⁵³ fakat V. yüzyıl Atina'sında kölelik yaygınlaşır ve bu yaygınlaşma sonucunda köle pazarları ve kölelerin sayısında da artış yaşanır.³⁵⁴ Zengin olmayan veya orta zenginlikte aileler bile ev işlerinde çalıştırmak üzere köle satın alır, fakat kölelerin çoğunluğu zenginliğe sahip olan vatandaşlar için çalışırdı. Köle ticareti artık bir pazar haline gelir, birçok insan bundan ciddi servetler elde eder.

VIII. Yüzyılda patlak veren siyasi çıkar kavgaları ve sınıflar arasındaki çatışmalar Antik Grek tarihinin önemli özellikleri arasındadır. Bu tarihler, sınıflar arası çatışmaların mücadelesi olarak görülür.³⁵⁵ Nüfus artışı, kolonileşme, pazar ekonomisi, ticaret ve yeni orduların kurulması aristokratların güçlerini kaybetmelerine sebep olur.³⁵⁶ Platon'un devleti, yöneticiler, koruyucular ve üreticilerden oluşur ve mülkiyet her sınıf için farklı anlamlara gelir. Devlette ekonomik işleyişi sağlayan sınıf üreticilerdir, bunlar da çiftçilerden oluşur.

Platon'a göre insan, başkalarına muhtaç olan, farklı gereksinimlerinden dolayı kendi başına yaşayamayan ve kendine yetemeyen bir varlıktır.³⁵⁷ İnsanın kendisine yetememesi toplumda farklı iş bölümlerinin ortaya çıkmasına sebep olur. Böylelikle toplumda herkesin bir alanda uzmanlaşmasının önü açılır. Bu da devletin kalıcı olmasını sağlar ve toplumda var olan ekonominin işleyişini devam ettirir.

³⁵²Ortak Mal kavramı ticarete alınan satılan bir şey olarak bilinir, Antik Dönemlerde toplumun bazı sınıflarını ötekileştirmek için kullanılan yaygın bir kavramdı, Antik Grek metinlerinde *Doulos* olarak karşımıza çıkan kavram, yani köle sınıfında olan bireyler hiçbir hakka sahip değillerdi hem toplumda hem de vatandaşlık yasaları karşısında. Bundan dolayı okumalar yaparken filozofun da, o dönemin ruhunu taşıyan bir insanı olarak *-Zeit Geist-*, köleler hakkındaki fikirlerini zamanının ruhuna göre değerlendiği göz önüne alınmalıdır. Veyahut o dönemin felsefi okumalarını yaparken o dönemin kültür, tarih ve yaşanan olaylardan bağımsız bir düşünceden kaçınılmalıdır, okuyucuya bu anlamda bambaşka bir bakış açısı sunacaktır. Antik dönem tarihlerini okumak ve o dönemler hakkında daha fazla bağımsız bilgi almak adına Homeros'un ve Hesiodos'un metinlerine göz atılabilir.

³⁵³Marcus, A.e., p. 7.

³⁵⁴Şenel, A.e., s. 265.

³⁵⁵Şenel, A.e., s. 277.

³⁵⁶Littman, A.e., p. 99.

³⁵⁷Cevizci, A.e., s. 82.

Koruyucuların görevi, devleti hem içten hem de dışarıdan gelecek tehlikelerden korumak ve devletin huzurunu muhafaza etmektir. Filozofa göre koruyucular sınıfı üretici sınıfından daha üstündür. Çünkü çiftçilerin erdemi çalışkanlık ve itaatken, koruyucular sınıfının erdemi cesarettir. Bundan dolayı koruyucular devletin yapısını iyi bilmek zorundadır. Yönetici sınıfı akli ve bilgeliği temsil eder, bu yüzden yöneticiler bu koruyucu sınıf içinden seçilir. Fakat yöneticiler ve koruyucular paraya düşkün olmaz, yanı sıra genel olarak mülk edinmez, kamuya açık yerlerde yaşamaz, yemek yedikleri ve barındıkları alanlar ortaktır. Bu sınıfın ruhuna altından maya vardır, fakat bu altın ruhu, dünyadaki maddi şeylerden uzak tutmak gerekir, çünkü bu dünyadaki maddi değerler –altın- insanları daima kötülüklere sürükler ve ruhlarını kirletir. Bu sınıfın başarılı olmasını sağlamak için tüm maddi değerlerden onları uzak tutmak gerekir. Böylece onlar hem devleti hem de kendilerini koruma altına almış olur.³⁵⁸

Kendilerinin eşleri ve çocukları olamaz, var olan kadın ve çocuklar da herkesin karısı ve çocuğu olur. Bu fikir günümüz düşünürleri tarafından çok sert bir şekilde eleştirilir. Burada doğru bir eleştiriden uzaklaşmadığı görülür, fakat bu kadar müthiş bir sistem ortaya koyan filozof kendi öğrencileri tarafından da -bu ortak mal hususunda- eleştirilmiştir. Çünkü böyle bir filozoftan beklenen zamanın ötesinde bir anlayış geliştirmektir, ancak filozofun sonraki yapıtlarında bu konu tekrar gündeme getirilmiştir. Evlilik ve çocuk yapmak da, çocukların kamu tarafından yetiştirilmesi de yasalarla düzenlenir. Bu şekilde, vatandaşlar daha fazla kenetlenir, uğraşları ortak olur ve aynı amaç doğrultusunda duygusal olarak birliktelik sağlanmış olur. Böyle olunca da kent devletinin parçalanması mümkün olmaz.³⁵⁹

Bu şekilde devlet, toplum ve kendileri korunmuş olur. Fakat tersi düşünüldüğünde mal mülk sahibi olduklarında devleti korumak yerine kendi çıkarlarını koruma derdine düşerler. Koruyucusu oldukları vatandaşların efendisi olmaya çalışırlar. Bundan dolayı da koruyucuların sahip olması gereken her şeyin önceden belirlenmesi elzemdir.³⁶⁰

Buradaki temel kaygı toplumun parçalanmasının ve çıkar kavgalarının önüne geçme isteğidir, yani devletin birliğidir. “*İdeal devlet bir olmak durumundaysa devleti*

³⁵⁸Plato, **Republic**, 416e, 417a.

³⁵⁹Plato, **A.e.**, 457d, 460, 461, 464d.

³⁶⁰Plato, **A.e.**, 417a, 417b.

*yönetenler ve koruyucular arasında özel mülkiyet var olamaz.”*³⁶¹ İdeal devlet veya toplum burada geniş bir aile birlikteliği içinde düşünülür.³⁶² Fakat bu bakış açısı daha sonra Aristoteles tarafından ciddi bir şekilde eleştirilir ve toplum üyeleri arasında niteliksel ayrımlara yol açar; bu şekilde gerçekleşmediğinde de, devletin toplumdan çok bireye dönüşeceği ileri sürülür.

Yöneticiler ve koruyucular verdikleri hizmetler karşılığında, toplumdan yalnızca zorunlu gereksinimlerine yetecek ölçüde belli bir pay veya ücret alır.³⁶³ Yöneticiler için toplumun mutluluğu esastır ve toplumun refah ve mutluluğu sayesinde yöneticiler de mutlu olur. Bundan daima mutluluk duyar ve başka zevkler peşinde olmazlar, çünkü toplumun mutluluğu onların mutluluğudur. Platon’u eleştirenler tarafından, yöneticilerin kısıtlı haklara sahip olması kötü olarak görülse de kurulması düşünülen ideal devlet en yüksek iyiyi amaçlar. Bunun ötesinde bu devlet kuramı sadece belli kişilerin, zümrelerin veya sınıfların mutluluğundan çok devlet ve toplum eudaimonia’sını imlediğinden filozofun burada ne kadar tutarlı olduğu görülür.

Fakat Hegel’e göre, özel mülkiyetin söz konusu kısıtlandırmanın altında, kişi olma özelliğinin de bunun içinde varoluş kazanması olgusu yatar. Bu durum aile için de aynı şekilde düşünülebilir; O genişletilmiş bir kişi olarak düşünülebilir ve dolayısıyla bu da aynı kaygıyla bağlantılı hale getirilebilir. “*Kişisel mülkiyet pekin bir kişi olarak bana ilişkin olan bir eylemdir ve bunda bizatihi benim kişiliğim varoluşa, gerçekliğe gelir.*”³⁶⁴ Platon da bunu bu zeminde dışlar.

Hegel bu önlemin tüm çatışma ve ayrılıklara, nefret ve para hırsına bir son vereceğini düşünür. Ancak bunun daha yüksek ve akla uygun mülkiyet hakkı ilkesine göre yalnızca ikincil bir sonuç olduğunu ve özgürlüğün ancak kişinin payına mülkiyetin düşmesi ölçüsünde edimsel bir varoluşa sahip olabileceğini bilir ve dolayısıyla Platon’un öznel özgürlüğü kendi devletinden bilinçli olarak uzaklaştırdığını ileri sürer.

³⁶¹Dunning. W.A. **A History of Political Theories**, vol. I, Ozymandias Press 2018, p. 30.

³⁶²Thilly, A.e., p. 75.

³⁶³Plato, A.e., 420a.

³⁶⁴Georg Wilhelm Friedrich, Hegel. **Lectures on the History of Philosophy**, Volume III, Trans. by. E. S. Haldane & Frances H. Simson, Lector House Press, U.S.A 2020, 3: 231.

Hegel ve daha birçok filozofun gözden kaçırdığı nokta mülkiyet ve evlilik konusunu tüm topluma -Platon'un devleti kastedilmektedir- yayma veya tüm toplumunun bu şekilde yaşadığını düşünme isteğidir. Bu ayrıntıya dikkat çeken Benn'e göre, toplumun büyük çoğunluğunu oluşturan üretici sınıf için böyle bir anlam daraltılmasının söz konusu olmadığıdır.³⁶⁵ Gerçekten de aşırı zenginlik ve fakirliğin ayrışmayı kaçınılmaz kıldığı, bundan dolayı ölçülülüğün bu sınıflar için gerekli olduğunu bildiren Platon, diğer taraftan bu sınıfın *Yasalar*'da mülkiyet sahibi olabileceğini kabul etmektedir.

Aslında mal mülk sahibi veya zengin insanlar kendilerinden daha yoksul olanlara yardım ederlerse toplumsal dengeler yerine oturabilir ve belli bir ölçü tutturulabilir. Burada temel ilke ölçülü olabilmektir, devleti de ayakta tutacak ilke budur. Fakat burada kazanılan ilke kaybedilirse devleti düzene sokmak hiç de kolay olmayacaktır.³⁶⁶

Hiç kimse bir başkasından izin almadığı sürece sınırlarını aşıp başka birinin malına mülküne el uzatamaz, karşıdakinin rızası olmadan ona ait olanın en küçük parçasına bile dokunamaz. Bu söz konusu kurallar kimse için değiştirilmez ve yine hiç kimse ister yerli ister yabancı, komşusunun toprak sınırını ihlal etmemelidir. Eğer bir kural belirlenmişse bu sınırları aşmaya kimse cüret etmemelidir.³⁶⁷ Bu konuya bir son verirken evlilik nedir'e bir parantez açmak yerinde olacaktır. Evlilik kurumu da yine devlet tarafından önemli kurallarla düzenlenmiştir. Bu düzenlemenin amacı evliliğin devlete veya kente faydalı olma kaygısıdır ve bunun için çeşitli bakımlardan dengeyi gözetken kurallar getirilir.³⁶⁸

Evlilik için genel kurallar olmalı. Söz gelimi; insanlar kendi sevdiği insanlarla değil, devlet için faydalı olan evliliği benimsemeli. İnsanlar doğaları gereği kendilerine benzeyen kişilere yönelir, fakat bu durum devlette farklılıklara yol açar. Bu farklılıklar birçok devlette görülebilir, ancak bizim kurmak istediğimizi devlette buna yer olamaz.³⁶⁹

³⁶⁵ Alfred William, Benn. **The Greek Philosophers**, vol I, Diamond Publisher, 2017, p. 249; ayrıca bkz. Arslan A. a.g.e, 2: 413.

³⁶⁶ Plato, **Laws**, 736e, 737a.

³⁶⁷ Plato, **A.e.**, 913a, 842e, 843a.

³⁶⁸ Plato, **Republic**, 460a - 461e.

³⁶⁹ Plato, **A.g.e.**, 773b-e.

Platon'un devlet tasarımı herkes -özgür vatandaşlar- arasında bir denge ve eşitlik söz konusudur. Erkekler gibi kadınlar da kurallara uymak şartıyla yönetici olabilirler ve onlar da savaş ve barış ortamında devletin tüm yöneticilik işlerini erkeklerle paylaşabilirler.³⁷⁰ Böyle bir durumda da bu sınıftaki kadınların çocuk yetiştirmekle vakit kaybetmemesi, sadece kendi işlerine yönelmeleri amaçlanır. İdeal devlette erkekler için olan tüm işlerin veya uğraşların kadınlar için de geçerli olduğu görülür.³⁷¹ Fakat buna karşıt olarak Hegel, kadının sorununun Platon'un devletindeki çözümünün bireysellik ilkesinin bastırılmasına yaradığını anımsatır. Platoncu devlette, böylelikle şu ortaya çıkar ki, aile parçalanmış olduğundan ve kadınlar artık evi çekip çevirmediğinden, onlar artık özel kişi değildir.³⁷²

1.8.Politikada Birey ve Toplum

Bireyin ve toplumun Platon için ne anlama geldiğini tam olarak kavramak ve bu kavramların ne olduğunu anlamak için biraz gerilere, yani Antik Grek toplumuna, kültürüne, geleneklerine ve yaşam biçimlerine kadar eskilere gitmek gerekir. Böyle bir yerde bireyi toplumdan ayırtmak neredeyse mümkün görünmez. Birey ancak ve ancak yurttaş kimliğiyle veyahut toplumun bir parçası olarak algılanır, fakat Platon'un bu düşüncesinin karşısında bireyi ön plana çıkaran sofistleri de gözden kaçırmamakta fayda vardır.

Bu iki karşıt görüşün olması Copleston'a göre toplumda bir karşıtlığın olmasında değil, fakat toplum içinde, bir tür bireyselleşmenin öne çıkarmasıyla uzlaştırılabilirdi.³⁷³ Burada üzerine düşünülmesi gereken şey, bireyin çıkarlarının toplum içerisinde görme olur. Çünkü toplum ve onun düzenini koruyan devlet olmaksızın, söz konusu çıkarların gerçekleşmesi de düşünülemez. Antik Grek felsefesinde insan ile doğa, birey ile toplum -aralarında bir uzlaşmazlık düşünülemeyecek- bir biçimde tekçiydi ve edimsel bakımdan olmasa bile, ideal ölçülerle, bireysel çıkarlar ile bütünün çıkarları hem Sokrates hem de Platon tarafından aynı olarak tasavvur edilmekteydi.³⁷⁴

³⁷⁰Plato, **Republic**, 457b.

³⁷¹Plato, **A.g.e.**, 804e.

³⁷²Hegel, **A.e.**, p. 232.

³⁷³Copleston, **Felsefe Tarihi; Platon**, Çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İdea Yayınları, İstanbul 1998, ss. 136-7

³⁷⁴James H. Hyslop. **Evolution of Ethics**, vol I: **The Ethics of the Greek Philosophers**; Socrates, Plato, Aristotle, Wentworth Press, U.S.A 2019, p. 46.

Tüm insanların ruhunda yaradılıştan büyük kötülükler vardır. Fakat kimse bu kötülüklerle yüz yüze gelip onlardan kurtulmak istemez. İnsanlar doğaları gereği ruhlarında kötülükler barındırsalar da kendilerini sevme eğilimindedir. İşte asıl ve en büyük yanlış burada başlar, çünkü insanın kendini olduğundan fazla sevmesi değil, adaleti sevmesi asıl olandır.³⁷⁵

Fakat insanların birbirleri üzerinde güç denemelerinde bulunmaları bunun gerçekleşmesinde engel teşkil ettiği görülmektedir. Ayrıca bireylerden öte, çıkarların daha ağır bastığını bize gösterir. Bu da Platon'un ideal devlet tasarımı büyük zorluklarından biridir. Filozof için tüm yanlışların sebebi; sadece çıkarları peşinde koşan insanların var olması ve bu tip insanların başkaları üzerinde hüküm sürmeye çalışmasıdır. Buradan çıkış yol ise insanın sadece kendi benliği sevmekten kaçınması ve bazı meziyetlere sahip olanlarla iş birliğine girmesidir, onları da gerektiği gibi takip etmekten kaçınmanın utanç verici bir şey olmadığına farkına varmasıdır.

Bu durum sağlanarak hem toplum ve hem de toplumun siyasal yapısı korunabilir ve birey kişisel çıkarlardan sıyrılarak ideal devletin yolu biraz daha aralanmış olur. Fakat dikkat edildiğinde birçok filozof Platon'un kurmak istediği devleti bundan dolayı eleştirir, çünkü filozofun bu şekilde bireyin çıkarlarını kısıtladığını düşünür. Örneğin; burada Hegel, Platon'un bireylerin istek ve kararlarını tanımadığını, onların özgürlüğüne karşıt düşünce geliştirdiğini belirtir. Bu kendiliğe ve kültüre karşıt olarak düşüncede; yönetici ya da ahlaki olarak değil, ama yasa olarak ve aynı şekilde benim varlığım ve benim düşüncem olarak, eşd. öznal olarak var olan, örtük ve belirtik şekilde tümel olan olmalıdır. İnsanlar kendilerinden, akıl -nous- olanı, kendi çıkar ve tutkularının yanı sıra ortaya koymuş olmalıdır. Tıpkı, onun gerçekliğe zorunluluklar, fırsatlar ve bunları ileri süren güdüler aracılığıyla girmesi gerektiği gibi.³⁷⁶

Fakat Benn, burada Hegel'in bireysellik türlerini birbirine karıştırıp, onları aynı kefiye koyduğu eleştirisini getirir. Ona göre Platon'un karşı çıktığı bireysellik yasa yapımına karışmamak, fakat bunları bir araç olarak kendi çıkarı için kullanma becerisidir. Eskiden silahla elde edilenler şimdi belagat ile sağlanmaya çalışılıyor ve Platon'da buna karşıdır.³⁷⁷ Popper ise Batı uygarlığının temeli saydığı başkalarının

³⁷⁵Plato, **Laws**, 731e, 732b

³⁷⁶Hegel, **A.e.**, p. 233.

³⁷⁷Benn, **A.e.**, p. 248.

iyiliği için elinden geleni esirgemeyen³⁷⁸ bireyselciliğin Platon için asla söz konusu olmadığını ve Onun, bireyselcilik ile bencilliği, kolektivizm ile özgeciliği birbirine karıştırdığını ileri sürer. Çünkü filozofun yandaş gözüktüğü kolektivizm, bir tür grup bencilliği anlamına gelir.³⁷⁹

Popper, Platon ve Platoncuların özgeci bir bireyciliğin var olmayacağını düşüncelerini ilginç bulmuştur. Platon'a göre, bir kişi ya sosyal toplum içerisinde yoğrulur ya da bencil olmayı tercih eder. Bu düşünceye göre başkalarının iyiliği için çalışmak ve bu uğurda çabalamak insanın sosyal bir canlı olmasıyla ilişkiliyken, bireylerin kendi çıkarlarını düşünüp, başkalarının çıkarlarını göz ardı etme ise bencilik ile aynı görülür. Bu durum, ahlak üzerine kurgulanmış teorilerde geçmişten günümüze gelinceye değin, birçok paradoksa ve kargaşaya yol açtığı bilinir.

Platon'un bireyselliği bencilik olarak görmesi, toplumsallaşmayı önemsemesi ve onu kuvvetli bir biçimde savunması adeta filozofa büyük bir güç sağladığı ifade edilir. Filozof toplumsallığı savunurken, bencillığe karşı insani duygularımızı ayyuka çıkartır. Savunma mekanizması geliştirip, bireyselliği savunan herkesi bencil olarak görür ve onları sadece kendi duygularının kölesi ve başkalarına bağlanmaktan korkan yeteneksizler olarak damgalar görünür. Bu saldırı, Platon tarafından sadece bireyselliğe değil aynı zamanda bencillığe karşıdır, fakat bu karşı çıkış filozof taraftarları tarafından her daim görmezden gelir, der Popper.³⁸⁰

Popper'a göre Baker da Platon'u eleştirir ve şöyle der: Platon'un asıl hedefi bireyi bencilikten sıyırmak ve bireyin sosyal yaşama adapte olamamasının önüne geçerek ve toplumun çıkarlarını gözeterek, bireylerin toplumla kaynaşmasının daha

³⁷⁸Bireycilik –Individualism- ve toplulukçuluk –collectivism- sorunu, eşitlik problemiyle ilişkilendirilebilir Popper'a göre. Bireycilik kavramı, Oxford Sözlüğüne göre farklı anlamlarda kullanılabilir. A- toplulukçuluğun karşıtı olarak. B- alturizm=diğergamlık veya özgeciliğin karşıtı anlamında kullanılabilir. Bu kavramlardan ilki olan bireyciliği anlatan veya karşılayan başka bir sözcükten söz edilemez, fakat ikinci kavramın 'bencilik' ya da 'hodgamlık' gibi eş anlamları olduğu söylenebilir. Onun için Popper bireycilik terimi yalnızca (a) anlamında kullanmıştır, (b) anlamını söylemek istediğinde bencilik kavramını kullanmıştır. Bireycilik karşıtı toplulukçuluk, bencilik karşıtı olarak da özgeciliği kullanmıştır. Popper'a göre toplulukçuluk, bencilliğin karşıtı olmadığı gibi, özgecilikle eş anlamlı değildir. Toplulukçuluk ya da grup bencilliği, örneğin, sınıf bencilliği pek yaygın bir şeydir. Bu da toplulukçuluğun kendi başına bencillığe karşıt olmadığını göstermektedir. Karl Raimund, Popper. **Open Society and It's Enemies**, Cilt I Plato, Bölüm VI. p. 104.

³⁷⁹Popper, A.e., p. 104/105.

³⁸⁰Popper, A.e., p. 105.

uyumlu hale getirilmesine çalışılır. Böylelikle Platon'un öğretisinde... Devlet ile birey arasında geçmişten gelen uyum, yeniden inşa edilmiştir ki; bu uyum eskiyle karşılaştırıldığında daha bilinçli ve farkındalığın arttığı yeni bir uyumdur artık. Platon'un bireyselliği bencillikle aynı görmesine tekrar dönecek olursak, bu durum sınırsız örneklerle de daha ayrıntılandırılabilir, çünkü bütün açıklamalar Platon'u savunuların gözünde, bireyselliğe karşı olma, bencillikten vazgeçmekle aynı şeydir. Tüm bunların yanı sıra Popper' a göre Platon farklı yaşam biçimlerinden, duyumsanan şeylerin durmadan değişen dünyasından hoşlanmadığı gibi, bireysellikten ve bireyin sonsuz veya aşırı özgür oluşundan nefret eder. Politik alanda bireyin ön plana çıkarılması kötülüğün ta kendisidir.³⁸¹

Nitekim burada Popper' in Platon'a yaklaşımı, kendi çağının koşullarından ileri gelir ve Antik Grek toplumunu da bu bakış açısıyla değerlendiği görülür. Ayrıca Platon'un ne yapmak istediğini saptırır ve filozofun yaşadığı dönemin sorunlarının neler olduğunu görmezden gelir. Filozof, Platon'u eleştirirken kendi bakış açısıyla veya teorisini güçlendirmeye çalışırken, mantık kurallarından yola çıkarak bir değerlendirmeye girmiş olduğu görülür. Fakat burada görülmesi gereken önemli nokta sadece mantık kurallarıyla bir toplumunu değerlendirmenin veyahut o toplumun koşulları arasında bir bağ kurmanın yeterli olamayacağı sorunudur. Popper'in ifade ettiği üzere Platon bireyciliği ve bencilliği karıştırmamış aksine bencilliğin -burada kişisel bencillik kastedilmektedir- hem birey hem de toplumda sorunlara yol açacağını öngörür.

Hegel'in de ifade ettiği üzere, Popper'in de Platon'un kolektivizm kavramını eleştirirken zamanın ruhuna sıkışıp kaldığı görülür. *“Hiç kimse kendi zamanının üzerinden aşamaz; kendi zamanının tin/ruhu onun da ruhudur.”*³⁸² Ayrıca Platon, var olan toplumdan çok kendi idealindeki toplumdan söz eder. İdeal toplum Platona göre, öznel ile nesnelin tümel içerisinde kaynaştığı bir toplumdur; burada akıl biricik egemendir ve bu toplumun insanı adeta bir üst insandır³⁸³, tüm formlarıyla erdemin

³⁸¹Popper, A.e., p. 107.

³⁸²Hegel, A.e., p. 226.

³⁸³ Burada Nietzsche'nin üstinsanı kastedilmiştir; bkz. Nietzsche, **Böyle Buyurdu Zerdüşt**, Çev. Sadi Irmak, İkbal Yayınevi, İstanbul 2005.

taşıyıcısıdır.³⁸⁴Bundan başka Platon çoğu kez, devletin insanların mutluluğu ve gereksinimlerini karşılamak için var olduğunu belirtir. Yasaların da biricik amacı insanların iyi ve eşit şekilde yaşamalarına zemin hazırlamaktır.

Buradaki teorinin varsayımı yasaların doğruluğudur ki; yasalar doğrulandığında doğal çıkarımlar sayılır. Doğruluk kendi ideal olanına ulaştığında eylemde de kendi gerçekliğini kazanacağından, buradan çıkarılacak sonuç davranışsal bir gelişimi beraberinde getirir. Fakat bunun için toplumun temelleri iyi bir eğitimle donatmak ve bunun için yasaları uygun hale getirmek gerekir. Platon'un devlet tasarımı politik ve bireyin ne kadar önemli olduğu sorgulandıktan sonra, filozofun gerçekte nasıl bir devlet idealinin olduğunu farkında olabilmek ve aynı zamanda devlet teorisini daha iyi kavrayabilmek için buradan itibaren yönetim biçimlerinin neler oldukları konusunda birkaç kelam etmek yerinde olacaktır.

1.9.Devlette Yönetim Biçimlerinin Neliği

Platon, siyaseti yönetilmeye istekli vatandaşların yönetimi olarak tanımlar, fakat bu tanımlamayı yaparken kral ve tiran yönetimini birbirinden ayırmak gerekliliğinden söz eder. Platon'un devlet sistemi eleştirisinde ortaya koyduğu eleştirel ve objektif tavrı, devletten ve devleti yönetenlerden ve yetke kavramının ne olduğundan, bu kavramdan ne anlaşılması gerektiğinden ortaya çıkmıştır. Antik Grek dünyasında var olan sistemlerin belirgin özelliklerini ve bunun sonucunda ortaya çıkan yönetim şekillerini ve ideal devletin ne türden özellikleri olması gerektiğini de ortaya çıkarır.

İnsanları yetiştirmek ve beslemek gibi bir sanatın varlığından emin olsaydık bile, sanki bu konuda söyleyecek fazla bir şey yokmuş gibi ismini krallık ya da siyaset sanatı adını koymamızda bir sakınca görmüyorum... Önce çobanı, insanları yönetenlerden ayırmalıyız. Daha sonra insanları isteyerek eyleyenler ve zorla yapanlar diye ayırmalıyız. Zorbalık ile yönetenlere tiran, yönetilmeye izin verenlerin yönetimine de siyaset. Zorbalıktan farklı olarak siyaset yapanlara kral diyebiliriz.³⁸⁵

Bu anlamda siyasetin veya politikanın, insan yönetimi olduğu ifade edilebilir. Fakat insanları yönetmek için yönetme bilimiyle yani en güç ve elde edilmesi en zor bilimle bireyin tüm yönleriyle donanımlı olması gerekir. Burada karşımıza çıkan

³⁸⁴Muttalip, Özcan. *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Bilim/Sanat Yayınları, Ankara 2006 s. 91.

³⁸⁵Plato, *Statesman*, 276c-e.

problem bu bilimin hangi tür yönetimlerde ortaya çıkacağıdır.³⁸⁶ Fakat bu sorunla baş edebilmek için devlet idesinden yeterince pay almış olanların olması yeterli değildir, aynı zamanda diyalektik sanatının özelliklerine vakıf olması gerekir. Sıradan insanların veya yönetme sanatından pay almamış kişilerin bununla baş edebilmesi mümkün görünmez. Çünkü onlar iyi ve kötüyü yeterince anlamamış, kendi kişisel çıkarları peşinden koşmaktan başka bir şey düşünememişlerdir. Tüm bunlardan ötürü bu bilimden en fazla anlayan filozoflar ve bilgelerdir ve yönetimin adil ve iyi olabilmesi için filozofların başa geçmesi zaruridir.

Platon'un devlet tasarımında, yönetim tarzları hakkında ileri sürdüğü görüşler: *Devlet*, *Yasalar*, *Devlet Adamı* adlı eserlerinde görülebilir. *Devlet*'de Platon, dört farklı devlet veya yönetim tarzlarından söz eder: Bunlar, timokrazi, oligarşi, demokrasi ve tiranliktir. Bu yönetim biçimlerinin tamamı, filozofun ortaya çıkarmış olduğu ütopyalardan çok yeryüzü devletinin yönetim tarzı olduğu bilinmelidir. Platon'a göre, bu yönetim biçimlerinde yönetenlerden biri diğerlerinden üstün ise bu monarşi; baştakiler birbirine eşit ise bu aristokrasidir. Bu anlamda ele alındığında Platon'a göre bu son yönetim, en iyilerin yönettiği yönetim tarzıdır.³⁸⁷

Bu söylevden dolayı filozofu eleştiren veya filozof hakkında fikir öne sürenlerin, Platon'un soylular sınıfı yönetimini ön plana çıkardığı izlenimine sebep olmuşlardır.³⁸⁸ Üstelik Erdmann, Platon'un soylular yönetimi tarafında bir tutum almasının, onun metafiziği ile doğrudan alakası olduğunu iddia eder. Platon halk egemenliği karşıtı bir siyaset görüşüne, yalnızca kendi kişisel koşulları ve deneyimiyle değil, fakat hiç de azımsanmayacak ölçüde kendi metafiziği ile -ki bunun tözü bireyselin değersiz olmasıdır- de itilmiş bulunuyordu.

Dolayısıyla, Platon akla yatkın devlet düşüncesi olarak soylu sınıfının egemenliği lehine karar verir, fakat bunun bir tek güçle olup olmasını, özel olmayan bir ayrıntı olarak görür.³⁸⁹ Yine de, buna karşıt bir argümanın varlığını, başka bir ifadeyle filozofun düşündüğü ve sözünü ettiği devletin; şimdi bile dünyanın hiçbir

³⁸⁶Plato, A.e., 290d.

³⁸⁷Plato, **Republic**, 445a-d.

³⁸⁸Dunning, A.e., p. 32.

³⁸⁹Erdmann, A.e., p. 123.

yerinde olmadığı ve bunun örneğinin ancak gökyüzünde bulunabileceği olgusudur. Çünkü günümüzde uygulanmakta olan yapılarda –devletlerde- adaletin olmadığı ortadadır.³⁹⁰

Başka bir yerde de önerilen devlet ve anayasanın sadece bir düşünceden ibaret olmadığı, bunu gerçekleştirmenin mümkün olabileceğini dile getirir.³⁹¹ Bu fikirlere karşı olarak, Platon'un soylu sınıf egemenliğinden çok, erdemin üstünlüğünü, *Meritokrasiyi*³⁹² veya *Philokrasiyi*³⁹³ ifade ettiği görülür. Bu şekilde yeryüzü devleti ile gökyüzü devleti arasındaki ayrımını ontolojik olarak değilse bile, aksiyoloji temelli gördüğü ifade edilir. Nitekim bu devlet, ne zenginlik ne güç üzerine kurulur, sadece erdemli bir tasarımıdır. Bundan dolayı herkesin konumu, içerisinde doğduğu aileye değil, kendi yeteneğine bağlıdır.³⁹⁴ Filozof, soylu sınıfın egemenliğinden olumlu bahsetmesinin -bu durum görecelidir- bir sebebi de asıl düşündüğü yönetime bir geçiş olarak görme isteğidir. Düşünüldüğünde bu tavrın politik anlamda gerçekçi olduğu görülür.

Buradan yola çıkarak erdem temelli bir toplum tasavvuru düşleyen filozofun, krallığı ve soy egemenliğine dayalı sınıflara karşı olumlu bir tavrı olduğu da dile getirilebilir. Fakat burada biraz duraksayıp filozofun nasıl bir yaşamı olduğunu hatırlarsanız aslında tartışılan konu daha netlik kazanır. Platon soylu sınıfın egemenliğinin zayıflamasını, Pythagorasçı bir ruhla doğum oranlarının eksilip zayıflamasıyla açıklar. Şöyle ki; hem toprağa kök salan bitkiler hem de toprağın üstünde yaşayanların tümü tüm varlıklarıyla bir kısır döngüye sürüklenirler. Bu kısır döngü verimlilik ve kısırlık arasında durmadan kendini tekrar eder ki, varlıkların oluş çemberi düşünüldüğünde bazılarının ömrü kısa, bazılarının ki uzun olur, yani yaşamlarının kısalığına ve uzunluğuna göre de ifade edilebilir. Toplum düzeyinde

³⁹⁰Plato, *A.e.*, 592b.

³⁹¹Plato, *A.e.*, 540d.

³⁹²Burada Meritokrasi, İngilizcede kullanılan Meritocracy ile eş değerde kullanılmaya çalışılmıştır. Kurumlara alınacak veya burada istihdam edilecek olanların, herhangi bir aile bağı, dostluk ilişkileri, aynı partide bulunma veya aynı partide çalışıyor olmak, siyasi görüşlerde ortaklık veya soyluluk düzeyinde bir kıyaslama veya benzerliğe göre değil sadece yeterlilik ve yeteneklerin temel alındığı ve yeteneklerin ölçüldüğü, kişilerin kurumlara girmelerinde sadece liyakat ve sınavlar yoluyla belirlenmesi anlamında kullanılmıştır.

³⁹³Philokrasi daha çok bilge bir azınlığın veyahut bir filozofun yönetimi anlamında düşünülebilir.

³⁹⁴Plato, *Republic*, 366a-c.

tasavvur edildiğinde ise devleti yönetmek üzere eğittiğimiz veya uzun eğitimlerden geçirdiğimiz kişiler ne kadar ahlaklı ve ne kadar aklını iyi kullananlar olsa dahi bu kısır döngünün nerede başlayıp nerde biteceğini hiçbir koşulda bilemezler.³⁹⁵

Bu yeni kuşaklar önceki kuşaklara nazaran ruh eğitiminden çok beden eğitimine yönelecekler. Bundan dolayı eğitilmiş olmayan ve bilgili olmayan bir kuşak meydana gelecek. Fakat anlaşmazlık ve çatışmalar ortaya çıktığında demir ve tunç soylular kendi çıkarlarının dışında başka şeylerle meşgul olmaz. Yeni kuşaklarda yönetici olanlar da esas üzerinde durulması gereken konulardan uzaklaşır.³⁹⁶

Diğer bir soruna açıklık getirmek gerekirse, bazı filozofların Sparta devleti üzerinden Platon'u eleştirdiği görülür ve Platon'un eğitim sistemini kurgularken Sparta'dan etkilendiğini ifade ederler. Bu kısmi olarak doğru olabilir, çünkü Platon'un devlet sistemini kurgularken Sparta'nın eğitim modelini doğruladığı görülebilir. Fakat bu duruma rağmen Sparta sistemini eleştirmekten hiçbir zaman geri durmaz. Aşağıda verilmiş olan örnekte bu çok kolay anlaşılabilir hale gelecektir: *“Tüm yaşamlarını müzik olmadan sadece jimnastikle geçirenlerin veyahut jimnastik olmadan sadece müzik ile harcayanların nasıl bir durumda olduklarını bilmez misin?”*³⁹⁷

Bunun yanı sıra Platon'un Sparta eğitim sistemine olan sınırlı yakınlığı, Onu Sparta'ya öykünme çabasını savunmaya yöneltmez. Onun Sparta'ya hayranlığı aşırı ve yanlış yönlendirilmiş gibi görünse de aslında seçici ve eleştireldir.³⁹⁸ Bunun bir sebebi de filozofun *“Sparta dizgesini, kendi idealinden sapmanın ilk biçimi olarak almasıdır.”*³⁹⁹ Sparta'da, insan yalnızca devlet için var olan bir varlık olarak görünür. Atinalılar kitlelerin yönetimini iyi düzenlenmiş bir devlete yeğlemekle suçlanmaya layık iseler, Sparta'lılar da insansal özgürlüğü siyasal örgütlenmeye feda etmekle suçlanabilirler.⁴⁰⁰ Sparta'nın devlet düzeni tamamıyla devletin menfaatleri üzerine

³⁹⁵Plato, **A.e.**, 546a-b.

³⁹⁶Plato, **A.e.**, 547b-c.

³⁹⁷Plato, **Republic**, 410d, 504d, 550a-b; Platon, **Laws**, 666e, 667a.

³⁹⁸T.H. Irwin, **Plato: The Intellectual Background**, The Cambridge Companion to Plato, 1: 62.

³⁹⁹Benn, **A.e.**, p. 253.

⁴⁰⁰Johann Kaspar Bluntschli, **The Theory of the State**, Authorised English Translation from the Sixth German Edition, Batoche Books Kitchener, Canada 2000, ss. 350/351.

yükselen özgür bir karakter yerine, yalnızca ruhsuz bir eşitliği hedefleyen kurumlar üzerine dayanır.⁴⁰¹

Burada önemli olan timokrasidir, yani Girit ve Sparta'nın yönetim şeklidir.⁴⁰² Bu sistemin insanı kendine aşırı güvenen, hitabeti bilmeyen ama yapılan konuşmaları dinlemeyi seven yapıya sahiptir. Bundan dolayı kölelere yeteri kadar sevgi beslememiş, onlara çok sert davranmış ve onları küçümsemişlerdir. Güçlü ve şerefli mevkiler için uğraşmış ve bu mevkilere gelirken liyakat dışarıda bırakılmıştır. Platon'a göre timokrasi düşüşün ilk evresidir, çünkü devlet hayatında düşünsel tavır – kritik düşünce- bir kenara bırakılır, sadece arzu ve isteklerin peşinden koşulur. Bu yönetim biçiminin eksikliklerinden faydalanmak isteyenler büyük paralar kazanmanın derdine düşerler.

Zenginlik adına yapamayacakları şey ve uğruna feda edemeyecekleri hiçbir şey kalmaz. Para kazanma hırsından dolayı yasaları dahi çiğnemeye yeltenirler. Dolandırıcılık ve ahlaksızlık görmezden gelir.⁴⁰³ Bu yönetimde ayrıca sadece zengin olanlar başa geçebildiklerinden, çeşitli konularda uzman oldukları halde yoksul olanlar devlet yönetimine katılamaz. Uzman olmayanlar işlerin başına geldiklerinden yönetimdeki bozukluklar da artar haliyle. Bu şekilde toplum zengin ve yoksul olarak ayrılır. Halkı silahlandıran bu grup, savaş sırasında silahların kendilerine yöneleceğini bildiğinden savaşmaktan kaçınırlar. Halk giderek fakirleşir, yağmacılık ve saldırganlık artar.⁴⁰⁴

Timokrasi insanı da çocukluğunda, birçok şey ile büyür. Babasının sıkıntılı bir duruma sokmamak için, onurdan, ünden, mahkemelerden, devlet görevlerinden kaçıp kenarda kalır. Bu kişi annesinin babasından dert yanmasından, babasını devamlı aşağılamasından ve kendi etrafındaki insanların bir şekilde güç gösterilerinde bulunmalarından dolayı da usanmıştır. Aslında yetiştirilme tarzından ruhunda kötülük barındırmayan, fakat zamanla kötü insanlarla vakit geçiren bu genç, aşırılıkların arasından orta yolu bulmaya çalışır. Yaşamında kendini yukarılarda görme ve

⁴⁰¹Hegel, **A.e.**, p. 196.

⁴⁰²Plato, **Laws**, 544c.

⁴⁰³Plato, **A.e.**, 549a. 550a.

⁴⁰⁴Plato, **Republic**, 551a-e.

makamlara yükselme içindeki coşkuyla, taşkınlıklarla hemhal olur. Böylece kendini beğenmiş ve şeref düşkünü bir insan olur. Kültürel bakımdan gerilemiş olan bu genç, şeref ve para düşkünü iken, yaşlandıkça daha fazla zenginliğe önem verir hale gelir.⁴⁰⁵

Bu gelişim durumu timokrasi yönetimindeki bir uyuşmazlığın, yani para ile erdem arasındaki çatışmanın kökenlerine kadar gidebilir ve bu durumda ciddi bir istikrarsızlık ögesi barındırır.⁴⁰⁶ Platon'a göre: Oligarşi gelir üstünlüğüne dayanan devlettir ve zengin olma arzusu tüm arzuların üstünde yer alır. Adeta ruh ve akıl bir kenara bırakılır ve bunlar tutkuların kölesi haline getirilir, fikirlerin hiçbir manasının kalmadığı bir düzen meydana gelir.⁴⁰⁷ Zenginliğin getirdiği olanaklarla yasaların çiğnendiği, paranın tek güç haline geldiği, adalet ve erdemin dışlandığı bir toplumda, her şey para ile ölçülmeye başlanır. Bu şekilde toplum ikiye bölünür ve bu ayrışmayla bir toplumda zenginler ve fakirler arasında çatışma hiçbir zaman son bulmaz.

İlk veya asıl önemli kusur gidilecek yolda rehberlik edemeyen insanlara güvenmektir. Sadece zengin diye insanları yönetim başına getirmek veya uçsuz bucaksız bir ormanda kaybolduğunuzda ormanı tanımayan bir insandan yardım istemek gibi daha kötü ve çıkmazlara sürükleyebilir.⁴⁰⁸

Zenginler aynı zamanda yoksullardan korktukları için, kolay kolay savaşa girmek istemezler. Bu ve benzeri daha birçok nedenden ötürü de yoksullar devletten tamamen kopacak biçime gelir. Toplum tamamen çıkar üzerine kurulmuş bir yapı olmaya başlar. Oligarşi insanları tutkularının kölesi olur. Onur ve şeref anlamını yitirir, sadece para sever biri haline gelir. Adil görüldüğü zamanlarda dahi sadece bunu servetini korumak için yaptığı da görülür. Bu yönetim biçimde baştakilerin dışında hemen herkes dilencidir.⁴⁰⁹

*“Toplumda var olan zengin fakir arasındaki büyük dengesizlik yüzünden bu yönetim biçiminde zorunlu olarak bir iç savaş çıkması muhtemeldir.”*⁴¹⁰ Buradan anlaşılacağı üzere, demokrat, despot ve oligark bir karakter yapısı dışında akıl yürütmeden tamamen yoksun olduğu da söylenemez, fakat karakterin akıl yürütme ve

⁴⁰⁵Plato, A.e., 548b-c, 549c-d, 550a-b.

⁴⁰⁶Popper, A.e., p. 34.

⁴⁰⁷Plato, A.e., 550d.

⁴⁰⁸Plato, A.e., 551d.

⁴⁰⁹Plato, A.e., 552b-c-d.

⁴¹⁰Popper, A.e., p. 34.

zihin faaliyetinin sınırlı bir biçimde maddi hayat kaygısı ile sınırlandırır. Başka bir ifadeyle, oligarşik devlet, amacına ulaşmak adına akli araçsallaştırır.⁴¹¹

Adeta ikiye bölünmüş vatandaşların bir kısmı demokrasilerden, bir kısmı da yabancı oligarşilerden medet umar hale gelir. Yabancılar karışmadan da savaşın sürüp gittiği görülür. Savaş azdıkça azar. İşte bu savaşta fakirler düşmanlarına karşı galip geldiklerinde demokrasi düzeninin inşası gerçekleşir. Kimi zenginler vatanlarından uzaklara sürülürken, kimileri ise acımasız şekilde öldürülür. Diğer vatandaşlar devlette olan görevleri eşit şekilde paylaşır. Demokrasi bir şekilde ya zenginlerin korkularına yenilerek vatani terk etmesiyle ya da silah gücüyle kendilerine karşı olanları zapturapt altına alınmasıyla hayat bulur. Fakat ilk dönemlerde “*Demokrasi de durum biraz farklıdır; bu yönetimle idare edilen herkes dilediği gibi yaşar, her yerde herkes için özgürlük havası eser.*”⁴¹²

Bu oluşturulan demokratik düzende görünüşte her şey mükemmel gibi görünür. İçerisinde değişik renkler olan, gökyüzünü renklendiren bir gökkuşağı gibi, farklı kimliklerden insanların birlikte kurdukları bu devlet ilk zamanlar hem göze hem kulağa çok güzelmiş gibi gelir. Fakat demokrasinin gerçek yüzü bir düzen panayırındır adeta. Kimse bir işe zorlanmaz, yasalara boyun eğmek adeta ayıp görünür, birey en üstte tutulur. Ahlak değerlerine kimse aldırış etmez, hiç kimse kendini geliştirmeye özen göstermez. Bir devlet yöneticisinin nasıl bilgilere sahip olması, nasıl yetişmesi gerektiği hususu üzerinde durulmaz, sadece halk dostu gibi görünmek yeterlidir bu toplumda. Herkes eşit görünür, fakat asıl eşitsizlik burada yer alır.⁴¹³ Bu düzen tüm arzuların eşit ölçüde iyi olması anlamında demokratiktir, dolayısıyla kaotik ve fazla düzensizdir.⁴¹⁴

Platon’a göre demokraside başlıca üç sınıf yer alır: Birincisi, demokraside hor görülen, fakat bu düzende devleti elinde tutanlar. İkincisi, kendilerini kalabalıktan ayırtan zenginler. Üçüncüsü de en kalabalık olan fakat birlik olmadığı için güçsüz kalan ve kendine pay verildikçe sesi çıkmayanlar, yani halkı oluşturan çoğunluktur

⁴¹¹Scott, Dominic. **Plato’s Critique of Democratic Character**, Phronesis 45, 2000, p. 30

⁴¹²Plato, **A.e.**, 557b.

⁴¹³Plato, **A.e.**, 558a.

⁴¹⁴Ross, **A.e.**, s. 393.

aslında.⁴¹⁵ Bu düzenin insanı kendi ihtiyaçlarının ve güdülerinin esiridir, aynı zamanda cahil ve para severdir, devamlı bir şekilde eski yeni istekleri karşısında kendi içinde çatışmalar yaşar. Kötü geleneklerin ve yanlış inançlarla yetişen bu genç adeta istek ve arzularının kölesi durumuna gelir. Akıl ve gerçekler bir tarafa bırakılır, gereksiz ihtiyaçların peşinden koşarak kendini unuttur hale gelir. Arzu ve isteklerinin kölesi olduğundan dolayı da yönetilmeye fazlasıyla açıktır. Nitekim en taşkın özgürlüklerin olduğu bu yönetim tarzında, kölelik olağan hale gelir.⁴¹⁶

Demokratik toplumun koruyucuları veya iktidar gücünü elinde tutma arzusu, düşünsel etkinlik uğraşları, akıllı bir biçimde yöneten ruhun durmadan değişen yapısı ve istekler yanının dışı vurumudur. Bundan dolayı demokratik ruhun zihin yapısı, aslında içsel bir çatışmayı yansıtır.⁴¹⁷ Çünkü Platon'a göre iştahsal yanın yönetime geçme ve idare yetkisi yoktur. Yönetime geçtiklerinde, tüm yaşamının düzenliliğini adeta altını üstüne getirir. Bunlardan ötürü ve doğallıkla kötü yetiştirmenin etkisiyle işlevselliğini kaybeden ruhun isteklere karşı eşit tutum ve yaklaşımı, bozulmuş demokrasilerin temel nitelikleridir.

Oligarşilerden demokrasilere geçiş süreci bu anlamda akıllı dışarıda bırakan bir süreçtir. Çünkü doğal ve yapay istekler, doğaları gereği bağımsız ve ortak bir kavram olan iyiyi merkeze almaz. Bundan dolayı Platon'a göre demokrasi bir düzenden çok bir kargaşa ortamını gösterir.⁴¹⁸ Demokrasi ile yönetilen yönetimlerin düşünsel temellerden ve bilimsellikten yoksun olma durumu, büyük yığınların aşırı heveslerinden doğan kaotik ve zamanla değişebilen yaşam biçimleri değil, aynı zamanda yığınların hayat tarzlarının belirlenmesi ve ihtiyaç duyulduğunda bazı değerler ışığında siyasal ve ruhsal otorite istekleri, gerçek yaşamda herhangi bir karşılığı olmayan gereksiz isteklerden kaynaklanır.⁴¹⁹

Eğitimsiz ve bilgiden yoksun vatandaşları iyiye, güzele ve adalete yönlendirmekten ziyade, onların durmadan değişen arzuları doğrultusunda ortaya

⁴¹⁵Plato, **Republic**, 565a.

⁴¹⁶Plato, **A.e.**, 564a.

⁴¹⁷Scott, **A.e.**, p. 30.

⁴¹⁸Platon, **Devlet**, 560c. Akt. Muharrem Hafız, **Platon ve Siyaset Felsefesi**, Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni, İnsan Yayınları, İstanbul 2017, s. 179.

⁴¹⁹R.W. Sharper. **Plato on Democracy and Expertise**; Greece-Rome, vol. 41, 1994, p. 50; R.C. Cross, & A.D. Woosley, **Plato's Republic: A Philosophical Commentary**, Macmillan, London 1964, p. 201.

çıkan eşitlik ve özgürlük nutukları üzerinden siyaset üreten demokrasi öncülerinin, bilimsellikten uzak uygulamaları göz önünde bulundurulduğunda devletin aslında demokratik bir yönetim olmadığı görülebilir. Bu yönüyle Crossman ve Popper gibi bazı düşünürler; Platon'u bir demokrasi karşıtı gibi gösterme eğiliminde oldukları kolayca görülebilir.⁴²⁰ Bu görüşün Jean Bethke Elshtain, Benjamin R. Barber ve Cynthia Farrar gibi modern dünyadaki temsilcileri oldukları da görülebilir.⁴²¹

Diğer yandan Leo Strauss gibi filozoflar da, devlette dolaylı bir biçimde demokrasinin korunması ve demokrasinin ideal bir kimliğe bürünmesi gerektiğini savunur. Örneğin; filozofa göre devlet bir ideden öte bir şey değildir ve gerçekleşmesi imkânsız olan bu devlet, özünde bozuk idarelerde iyi bir yaşam imkânının koruma altına alınması için bir tasarım olarak nitelendirilebilir. Bu yaşam felsefe üzerine kurulan bir yaşamdır.⁴²² Burada Platon'u eleştiren Leo Strauss, K. Popper ve Crossman'ın Platon'u demokrasi düşmanı olarak göstermeleri doğru değildir. Zira Platon burada herhangi bir yönetim tarzına karşı bir yakınlık duygusu göstermez, sadece bir tanım veya daha açık kılmak gerekirse durumu açıklamaya çalıştığı görülebilir. Aynı zamanda bu Platon karşıtlarının tarihten kopuk yorumlarının devam ettiği görülür.

Bu kendi çıkarları peşinde koşan ve doymak bilmeyen birey, demokrasinin sona ermesine ve tiranlığın ortaya çıkmasına sebep olur. Demokraside, yönetimde bulunanların kışkırtmasıyla, zenginler ve yoksullar arasında düşmanlık duyguları derinleşir. Bu anlamda zenginler kendi çıkarları için demokrasiden medet ummaya başlar. Bu çatışmadan faydalanan halkın koruyucusu olarak ortaya çıkan kişi, rakiplerini demokrasi ve halk düşmanı olarak göstererek onları ortadan kaldırmaya teşebbüs eder. Halkı borçlarından kurtarma vaatlerinde bulunur, bunların gerçekleştirmek için de halktan destek talep eder. Halktan destek alarak bu şekilde gücünü arttırmış olur.

⁴²⁰Thorson, Thomas Landon. **Plato: Totalitarian or Democrat**, Prentice Hall, Prentice-Hall Publisher, New Jersey 1963, pp. 9/10.

⁴²¹Patrick, Deneen. **A Pattern Laid Up in Heaven: Plato's Democratical Ideal**, Princeton University Press, New Jersey 2005, p. 277.

⁴²²Leo Strauss, **The City and Man**, University of Chicago Press, Chicago 1964, p. 131.

İlk zamanlarda halka umut vaat eden bu kişi, yavaş yavaş herkesi ortadan kaldırmaya başlar ve savaş çığırtkanlığı yaparak gücüne güç katar. Zaman geçtikçe bu kişinin etrafında değerli ve ahlaklı kimse kalmaz. Devletin tüm imkânlarını ele geçerin bu kişi, artık halkı ezmeye ve sömürmeye başlar. Halk bu şekilde tiranın eline düşer, kendi özgürlüğünden olur, aşırı ve düzensiz özgürlük onlara kötülüğün en büyüğünü musallat eder, bu şekilde tiranın en kötüsü yönetime geçer.⁴²³ Yönetimin başına bu şekilde geçen kişi, devleti tutku ve arzularıyla yönetir, akıl ile değil. Aynı zamanda yasalardan bağımsız hareket eder. Yönetimi istediğı gibi şekillendirir, bir dediğı bir diğeri dediğini tutmaz.

Böylesi bir kişi de ne gerçek özgürlük ne de gerçek sevgi vardır. Asla gerçek destekçileri olmaz, sadece etrafında kendini bilmezler toplanır. Bu kendini bilmezler arasında ozanlar, tragedya yazarları ve sofistler bulunur. Söz gelimi gücün doğallığını savunan Kallikles, *“her ırkta doğru olarak, en güçlü olanın en zayıf olana hükmetmesinin ve ondan daha zengin olmasının kabul edildiğinin ve birinin çıkıp yasaları çiğneyerek başa geçmesi durumunda, tabiata göre doğruluğunun parladığını ileri sürer.”*⁴²⁴

Platon ise buna tamamen karşı çıkar ve tiran egemenliğinin doğaya aykırı olduğunu savunur. Oligarşi birkaçının, demokrasi birçoğunun isteğıyle belirlendiğı halde, tiran yönetimi ise sadece tiranın akıl dışı, istek ve arzularının ve yasadışı davranışlarıyla belirlenir. Tiranın yasaları tanımaması onun kötü ruhlu olduğuy ve tutku ve arzularının kölesi olması olarak açıklanabilir. *“İnsanın zorba olma derecesi ile köle olma derecesi eşit görülebilir, yani insan zorba oldukça bir o kadar da köleşir.”*⁴²⁵ Onun yönetiminde adalet söz konusu değildir, çünkü bilgelik ve ölçülülükten yoksundur. Bu anlamda kral ve tiran yönetimi tek elde toplanmasına rağmen, tiranlık en kötü yönetim biçimi, krallığın en kötü benzetmesi olabilir ancak ve iki yönetim biçimi tamamen farklı kutuplar gibidir. Ancak Platon, *Yasalar* adlı eserinde yalnızca tiranın değil, filozofun dahi tek başına yönetemeyeceğı fikriyle yeniden ortaya çıkacaktır.

⁴²³Plato, **Republic**, 567a-569e.

⁴²⁴Plato, **Gorgias**, 483d-e, 484a.

⁴²⁵Plato, **Republic**, 579e.

Ölçüyü bir kenara bırakıp, kısa bir gömleği büyük bir bedene giydirmek, üstesinden gelemeyecek işleri zayıf insanlara bırakmak veya işi ehline vermemek toplumu uçuruma sürüklemekten, adaletsizliği yaymaktan farksızdır.⁴²⁶

Platon, bu dünyada hayata geçmiş tüm yönetim biçimlerinin adaletsiz olmasının biricik sebebinin ekonomik kaygılardan öte geldiğini öne sürer.⁴²⁷ Ve aynı zamanda sistemde var olan düzensizliklerin, bozulmaların kaynağının yönetimler olduğunu belirtir. Devletin var olmasında ve bozulmasında aklın rolü önemlidir. Akıl, toplumsal olayların gerçekleştiği ve insan dayanışmasının en üst düzeyi olan devlette en iyi şekilde kendini gösterir. Baker'ın belirttiği gibi, devletin yapısına en son eklenen ve yıkılış sürecinde de ilk terk eden akıldır. Akıldan sonra diğer iyi değerler birbirlerini takip ederek devletten uzaklaşırlar. En son tiranlığın ruhtaki karşılığı olan açgözlülük kalır.⁴²⁸ Aklın uzaklaşması, devleti taşıyan ilkelere uyulmaması anlamında yorumlanır.

İlkelerden uzaklaşmanın akıllıca bir davranış olmadığı, toplumda ortaya çıkan kargaşalardan bellidir. Burada tekrar ifade etmek gerekirse Platon *Devlet* adlı eserinde adalet ve ölçüye geniş yer verir. Bunların yanında, Antik Grek devletlerinde görülen ahlaki bozuklukları da tasvir eder.⁴²⁹ Önceleri ideal devlet örneğinin olduğu fikri, yani bozuk düzenlerin daha önceki ideal sistemlerin bozulması sonucu ortaya çıktığı düşüncesi devlette görülmez. Bu bölümlerde bize, mükemmel bir aklın ürünü olan ideal devletin bozulma yönündeki gidişin mantıki gerekçelerini sergiler. Buna göre devleti yozlaştıran etkenler devlette içkin olup bahsi geçen süreç, dışarıdan herhangi bir etki almadan devletin içinden çıkar.⁴³⁰

Zafer Yılmaz da, “*Platon’un Tiranlık Eleştirisi*” adlı çalışmada, filozofun tiran eleştirisinin halk açısından pek inandırıcı ve içten gözükmediğini ifade eder: Platon

⁴²⁶Plato, *Laws*, 691c-d.

⁴²⁷Şenel, A.e., s. 430

⁴²⁸Ernest, Barker. *Greek Political Theory; Plato and His Predecessors*, Methuen Publishers Press, 1925, p. 245.

⁴²⁹Hem ruhsal (psykhe) hem de siyasal anlamında ideal olandan aşamalı olarak sapma, aslında Platon'un hem siyaset hem de eğitim idealinden de aşamalı bir sapma olduğu dile getirilebilir. Bu noktada, Rousseau'nun Platon'un *Politeia*'sı hakkındaki şu sözleri akla getirilmelidir. Platon'un *Politeia*'sına tarihsel açıdan bakıldığında onun üzerine yazılmış daha iyi ve mükemmel bir yapıt görebilmek mümkün değildir. Bkz. Barker, A.e., p. 186.

⁴³⁰Barker, A.e., p. 244.

burada halkın köleleştirilmesinden rahatsız olmuş gibi görünse de, kendi tasarımı olan ideal devletinde, halk burada sadece toplumun maddi gereksinimleri karşılayan en alt tabaka olarak görülür. Yine Platon'un, demokrasiyi en alt tabakayı temsil eden kölelerin, her türlü özgürlüğe sahip olacakları şeklinde bir tasarım olarak görmesi ve kölelik mefhumunu kaldırmayı düşünen demokrasi yanlılarını hor görmesi, vatandaşların köle durumuna getirilmesinden çok da rahatsız olmayacağını gösterir.⁴³¹ Bu eleştiride haklılık söz konusu olsa dahi, halk köle sınıfından ayrımlıdır. Kaldı ki, Popper gibi Platon hakkında çok sert eleştiriler getiren bir filozof dahi, köleliğin ideal devlette var olduğuna ilişkin bir belirsizlikten söz eder.⁴³²

Köleliğin, bir olgu olduğu bir toplumsal düzende, bu olguyu görmezden geldiği için filozofu eleştirmek büyük bir haksızlık olarak görülür. Nitekim Hegel, vatandaşların el emeğinden özgür olmaları bakımından Antik Çağ üretim koşullarında köleliğin güzel bir demokrasinin zorunlu bir koşulu olduğunu bildirir.⁴³³ Demokrasi konusunda da filozof sadece köleleri değil, toplumda yaşayan tüm bireylerin istediği gibi davranamayacağını ayrıca ifade eder. Buna karşılık Popper, Platon'un tiranlıktan nefretini “*Platon zamanında tiranlığın genelde kitlelerin desteğine dayalı bir yönetim biçimi anlamına gelmesi*” savına dayandırır.⁴³⁴

Burada konunun genel bağlamından koptuğu görülür. Aslında buradaki eleştiri, tiranın ortaya çıkışı ve gelişim, güçlenme süreci için geçerli olabilse de, tiranın güç kazandıktan sonraki uygulamaları bakımından Platon'un teorisiyle çelişir gözükür. Çünkü filozofun tiranın son palazlanma döneminde de onu desteklemesi gerekirdi, fakat filozofun bakış açısının, tiranın güç zehirlenmesinden sonra değiştiği ortadadır. Platon'un genel anlamda tiranlığı en kötü yönetim tarzı olarak görmesinin yanında, *Yasalar* adlı eserinde yaradılıştan gerçek bir yasa-koyucu olduğu zaman, en iyi devletin tiranlıktan doğabileceğini belirtir.⁴³⁵

⁴³¹Zafer, Yılmaz. **Platon'un Tiranlık Eleştirisi**, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 25240, ISSN: 1304-4990, Erzurum, s. 144.

⁴³²Popper, A.e., p. 40.

⁴³³Hegel, A.e., s. 191.

⁴³⁴Popper, A.e., p. 150.

⁴³⁵Plato, *Laws*, 711a-c.

Bunun sebebi Platon'un, tiranın yasaları çabuk değiştirebileceği düşünmesi ve gelenekleri değiştirmek isteyen bu yöneticinin hiçbir çaba sarf etmesine gerek duymayacağını bilmesidir. Fakat bunun için yaratılışı itibariyle yasa koyucu olması, aynı zamanda ölçülü ve adil bir ruha sahip olmasından geçer. Bundan dolayı denebilir ki; filozofun, tiranlık yönetimiyle alakalı düşüncelerinin değişmesinden çok, tek gücü elinde bulunduran tiran aracılığıyla, ideal devlet tasarımına geçiş yapmanın daha kolay ve hızlı olabileceği düşüncesinden ileri gelir.

Platon'un Syrakusai'daki mutsuz deneyimi ona en azından istenen anayasal reformları Atina'daki gibi bir demokraside olmaktan çok tek bir insan tarafından yönetilen bir kentte gerçekleştirme umudunun daha yüksek olduğunu gösterir.⁴³⁶ Fakat filozofun bu yaşamış olduğu deneyimin gerçeklerden uzak olduğu görülür. Zira Dionysios'un bu görüşleri destekleyecek kanıtlar ortaya koymadığı açıktır. Tiran, Platon'un görüşlerinden memnun ve hoşnut değildir. Platon'un fikirlerinden rahatsız olan tiran bundan dolayı filozofu köle olarak başka insanlara satar ve yönetimden uzaklaştırmak için elinden geleni yapar.

Bir başka önemli husus Platon'un yönetim tarzları eleştirisinde kendini gösteren siyaset bilimi ve ahlak bilimi arasındaki paralellik ve bu bilimlerin birbirlerini etkilemesidir. Bu etkileşim filozofun öğretisini organik bir bütünlüğe kavuşturmakta, insanların karakterleri doğuştan veya eğitimle kazanılan özelliklerin yanında, siyasal kuruluşların ve sosyal örgütlenmelerin de belirleyici bir rol oynadığını dile getirmesi bakımından önem arz eder.⁴³⁷

İyi insanlar sayesinde iyi devletler oluşur, fakat insanı iyiye yönlendiren de aslında devlet veya toplumdur. Platon'un yönetim biçimleri hakkındaki fikirlerinin, önceleri *Devlet Adamı* adlı eserinde değiştiği de görülür. *Devlet*'te ortaya koyduğu fikirlerin bir süre sonra *Devlet Adamı* adlı eserinde başka bir formda karşımıza çıkar. Burada devlet adamının siyasal işlevi vatandaşların, erdeme göre davranması ve eylemesidir. Yöneticinin/yöneticilerin tek veya birden fazla kişiden oluşması, yasalara uygun davranması veya yasaların dışında hareket etmesi, zengin veya yoksul olması,

⁴³⁶Copleston, **Felsefe Tarihi**, I/ 1b: **Platon**, s. 161.

⁴³⁷Özcan, **A.e.**, ss. 85/86.

ikna veya zor yollarla yönetmesinin sorunun özü ile bir ilgisi yoktur. Böyle bir yönetim için yasaların pek bir belirleyici özelliği yoktur. “Çünkü yasalar herkes için en doğru ve en iyi olanı aynı zamanda kavrayamaz. Yasalar geneldir ve değişen durumlar karşısında değişken bir amaca sahiptir.”⁴³⁸

Oysa iyi idesi bağımsız ve değişmezdir. Bundan dolayı da en iyisi gücün, kanunlara değil, bilgili bir krala verilmesi olacaktır.⁴³⁹ Fakat bu teori gerçek bir yönetimin var olması koşullarında geçerli olacağından ve yöneticinin idealar bilgisine sahip olmadığı koşullarda, hiçbir şey bilmeyen yöneticinin yazılı kanunları yok sayması, para karşılığında kanunları görmezden gelmesi durumunda, en büyük kötülük olur.⁴⁴⁰ Bu yasalar, gerçek bilgelerin -her alanda o işi en iyi bilen uzmanlar- yönetimi altında yazılmalı ve hakikatin kötü olmayan öykünmeleri olmalıdır.

Fakat Platon, filozofların her zaman yönetimde olamayacağını bildiğinden, asıl önemin yasalara verilmesi gerektiğinden söz eder. “Hiçbir insan eylemi ya da insanlar grubu hakiki siyaset biliminin tinine, bir halkın yazılı yasalarında ve ulusal törenlerinde tecessüm etmiş olduğu ölçüde, iye değildir, der.”⁴⁴¹ Bu şekilde, Devlet’te ele alınmış olan yönetim tarzları burada yasalara bağlılıkla ve yönetici sayısı⁴⁴² ilişkili bir yolda yeniden ele alınır.

Platon, Devlet adlı eserinde olduğu gibi, burada da ideal bakımdan en iyi yönetim biçiminin bilgiler yönetimi olduğunu savunur.⁴⁴³ En kötüsü ise kendi istek ve arzularından başka bir yasa tanımayan tiranların yönetimidir. Bunun ardından aristokrasi ve oligarşi olarak bölümlendirilmesi gelir. Birçoğunun yönetimi olan demokrasi ise her iki ölçüte göre de aynı adla nitelendirilir. Aslına bakılırsa demokrasiye gelince, durum değişir.⁴⁴⁴ Demek ki demokrasi çerçevesinde de, yasalara

⁴³⁸Plato, *Statesman*, 294b.

⁴³⁹Plato, *A.e.*, 294a.

⁴⁴⁰Plato, *A.e.*, 300a.

⁴⁴¹Dunning, *A.e.*, p. 35.

⁴⁴²Aslında bu ölçütlerin Platon’a özgü olduğunu söylemek zordur. Bunlar daha çok Antik Grek siyaset geleneğinden devralınmış gibidir. Grekler siyaset üstüne kuram geliştirdiklerinde, bir rejimi, birincil olarak yönetici sınıfı içinde yer alanların sayısı⁴⁴³yla, birkaç ya da bütün vatandaşlar, ayırt ederlerdi. Buna eklenen bir diğer ölçüt ise, bazı zamanlarda, yönetici sınıfın yasanın üstünde ya da bunun kısıtlarıyla bağlı olup olmadığı şeklindeydi. Siyasal dizgeleri ayırt etmede yasa ve kurumlar da rol oynardı. Blössner, N. *The City- Soul Analogy*, The Cambridge Companion to Plato’s Republic, p. 367.

⁴⁴³Taylor, *A.e.*, p. 135.

⁴⁴⁴Plato, *Statesman*, 292a.

uygun ya da aykırı bir yönetim eşit ölçüde olanaklıdır. Krallık yasaya bağlı iken, tiranlık yasaya uygun hareket etmez. Aristokrasi yasaya uygun davranırken, oligarşi ise yasalardan bağımsız hareket eder. Demokrasiler de hem yasaya bağlılık söz konusu hem de tersi olabilir. Platon'un devlet dizgesinde yasaya tanınan rol *Yasalar*'da daha belirleyicidir. *Devlet Adamı* adlı eserinde yasalar yönetim biçimlerini desteklemeyen, fakat onların önemini belirleyen öğeler olarak ifade edilir. Hâlbuki *Yasalar*'da yasalar doğrudan doğruya yetkiyi oluşturan öğeler durumuna evrilir.⁴⁴⁵

Bu evirilişte filozofun Sparta ile ilgili gözlemlerinin önemli bir yer tuttuğu söylenir. Geçi o, bir filozoftur ve tikel bir Atina ya da Sparta ile ilgilenmekten çok, deneyim sahibi devletlerin ancak belli bir yaklaşımını simgeledikleri biçim ile ilgileniyordu.⁴⁴⁶ Fakat yine de var olan tüm ana yapılardan Sparta, Platon'un idealine en yakın olanıdır ya da daha çok O bunu en az yozlaşmış biçim olarak alırdı.⁴⁴⁷ Her şeyden önce Sparta devlet düzeni hiç kimseye ne varsıl ne fakire, ne kral ne de başka herhangi bir kimseye, bir imtiyaz tanımaz.⁴⁴⁸ Üstelik filozof Eretria'ya yönelik Pers saldırılarına karşı, Antik Grek kent devletleri içinde yalnızca Sparta'nın yardıma geldiğini düşünerek Sparta'ya bir sempati beslemiş olabilir.⁴⁴⁹ Oysa Hegel, Sparta'nın sonuçta Antik Grek davasına ihanet etmiş olduğu görüşündedir.⁴⁵⁰

Buradan *Yasalar* adlı eserinde Platon bu yapıtında devlet kuramını geliştirmeye çalışır ve işe öncelikle yönetim ilkelerini belirlemek ile başlar. Soyluların halkı yönetmesi, ebeveynlerin evlatlarını yönetmesi, yaşlıların gençleri yönetmesi ve en önemlisi bilgenin bilgisizi yönetmesidir.⁴⁵¹ Bundan ötürü devlet düzeyinde bu ilkelerin yürütülebilmesi, bir şekilde geçerli yasaların üstüne çıkma cüretine kapılmamakla olanaklı olur, çünkü insanları düşündüğümüzde bu yetkiyi

⁴⁴⁵Plato, *Laws*, p. 32.

⁴⁴⁶Copleston, *Felsefe Tarihi*, I/ 1b: *Platon*, s. 161.

⁴⁴⁷Benn, *A.e.*, p. 196.

⁴⁴⁸Plato, *A.e.*, 696b.

⁴⁴⁹Plato, *Statesman*, 698e.

⁴⁵⁰Georg William Friedrich, Hegel. G.W. F. *Lectures on the History of Philosophy*, 1: 199. Ayrıca bkz. Herodotos, *Tarih*, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 2006, ss.457/453.

⁴⁵¹Plato, *Laws*, 690a-c.

özümseyebilecek güçte birini bulmak imkânsız görünür.⁴⁵² Ancak çoğu zaman yöneticiler bu ruha uygun davranmaktan uzaktır.

Bundan dolayı ayaklanmalar devlet düzenini zayıflatır. Yöneticiler, ayaklanmaları önlemek için, sıkı bir denetim uygulamaya başlar ve belli bir kesimin çıkarlarını kollamaya giderler. Platon bu tarz yönetimlerin doğru yönetimler olmadıklarını söyler. Ancak adalet yolunda ilerleyen yönetimler doğru yönetimler olabilir. Çünkü bir devlette yasa geçerli değilse ve devamlı bir şekilde yasaların dışına çıkılırsa, bu tarz devletlerin yıkılması da kaçınılmaz olur, fakat yasalar yönetenlerin üstündeyse ve yöneticiler yasalara boyun eğlerse, devlet daha sağlam bir yapıya ve tanrıların devletlere verdiği tüm imkânlarla kavuşurlar.⁴⁵³

Özgürlük ve uyum sağgörü ile birleşirse, her iki yönetim (monarşi-demokrasi) tarzından da bazı şeyler alabilirler. Hülâsa bunlara sahip olamayan bir devletin düzgün bir şekilde yönetilmesi mümkün görünmez. Fakat biri demokrasiye, öteki de monarşiye daha fazla öncelik tanıdığından, ikisinin de orta yolu tutturması pek olası değildir. Bu bakımdan Girit ve Sparta deneyimleri daha olumlu bir sonuç vermiş görünür, fakat yine de filozof bu örnekleri kendi devlet idealine uygun görmez. Çünkü bunlar bir grubun üstün, bir grubun da bu üstünlerin altında ezilenlerin yönetim tarzıdır ve güçlerini egemen sınıftan alırlar.

Bunlara sadece parti gücü denebilir, bu anlamda ne halk yönetilmeye gönüllüdür ne de yöneticiler yönetmeye isteklidir.⁴⁵⁴ Bu yönetim tarzları bir kesimin egemenliğine dayandığı için, yöneticiler yurttaşlardan korkar ve onun gelişmesine engel olur. Vatandaşlar da para sever olarak görülürler. Aklın ilkelerine uygun yasalar çıkarıldığında ise, bu durum ortadan kalkar. Çünkü yasa, kişisel ve sosyal yaşamımızda aklın boyunduruğunda gerçekleştiği, aklın kendini tanımladığı kurallardır.⁴⁵⁵

Platon'a göre yasalar, güçlünün dayattığı kurallar olamaz, aklını kullanan biri tanrıyı izleyenlerden biri olmalı. Tanrı'nın hoşuna bir tek eylem gider: bu da eylemler

⁴⁵²Plato, A.e., 691a-c.

⁴⁵³Plato, A.e., 715d.

⁴⁵⁴Plato, A.e., 693e-832c.

⁴⁵⁵Plato, A.e., 714a.

doğru ve ölçülü olduğunda, ölçüsüz olanlar ise ne birbirlerine ne de ne de diğerlerine hoş görünür. Bizim için her şeyin ölçüsü -I.O. V. yüzyıl filozoflarından Protagoras, her şeyin ölçüsü insandır, derdi- insan değil, daha çok Tanrıdır. Monarşi ve demokrasi arasında orta yol bulunabilir. Bu şekilde erdeme uygun olarak hem eşitlikten hem de özgürlükten söz etmek mümkün olabilir. Ve bunların birbirinden bağımsız olması değil, orantılı olması beklenmelidir. Bu şekilde ikinci en iyi yönetim olması olasıdır.⁴⁵⁶ Bu durumu özetlememiz gerekirse; Platon'un üzerinde durduğu dört siyasi sistem birbirlerine dönüşerek kendilerini var kılar.

İlk siyasi sistemin *Yasalar* adlı eserinde belirttiği gibi, ailelerin bir araya gelmesi sonucunda beliren krallık olmuştur. Fakat filozof, benzer özellikler gösteren timokrasinin, krallıktan nasıl meydana geldiğinden söz etmemiştir. Timokrasiden başlayarak yönetim biçimlerinin nasıl dönüştüğünü ele alarak, krallık sonrası ilk ortaya çıkan sistemin timokrasi olabileceği izlenimi vermiştir. Fakat *Devlet*'te bu tam olarak izah edilmez. Bu yönetim sistemlerin özellikleri ve birbirlerine dönüşümleri, bireylerin tarzlarına, ekonomiye ve ahlaki özelliklere göre açıklanır. Bu da konuya ahlaki, ekonomik ve sosyolojik bakış açıları getirir.

Popper'a göre Platon'un kurmaya çalıştığı bu yönetim tarzı, otoriter, ahlak temeline oturtulmuş fakat eşitliği gözetmeyen bir yapıdadır.⁴⁵⁷ Devletin işlevini tam olarak yerine getirebilmesi, toplumun tümünü kapsayacak ve onları amaçlarına taşıyacak mekanizmayı geliştirmesi için, otoriter bir sistemin gerekliliğini açığa çıkarmıştır. Fakat filozofun önerdiği sistemi de unutmamak gerekir. En önemlilerinden bir tanesi şu şekilde açıklanabilir: bir devletin yönetiminde olanlar, yönetmeyi en az isteyenler olduğunda, burada büyük bir düzenin olduğu söylenebilir. Yönetimde bulunanların bu şekilde olmadığı yerlerde, dirlikten söz etmek mümkün değildir.

Bu gözden bakıldığında acaba hala devletin otorite olduğundan söz edilebilir mi? Veya bunun aksi inkâr edilebilir mi? Bu sorular üzerinde düşünmenin çok faydalı

⁴⁵⁶Plato, A.e., 716c.

⁴⁵⁷Popper, A.e., p. 128.

olacağını düşünüyorum. Bu soruların üzerinde düşünülmedikçe Platon'un ne yapmak istediği konusunda karşıt görüşler bulmamız her zaman kolay olacaktır.

Özetle ifade etmek gerekirse Platon, geliştirmiş olduğu sistematik felsefe sayesinde özellikle ahlak, devlet, epistemoloji, ontolojiyi birarada ve birbirine bağlı tasarımlar olarak ifade eder. Platon Devlet adlı eserinde ahlakı tek tek bireylerden değil toplumsal olarak açıklamıştır. Filozofa göre ahlaklı olabilmek 'iyi ideasına' ulaşmakla mümkün olabilir, yani mutluluğun kaynağı en iyi olandır. En iyi olana ulaşmanın yegâne yolu ise erdemlerden/ahlaktan, doğru olmaktan ve adaletten geçer. Filozofa göre erdem ruhun düzenidir. Ruhun düzeni ile ifade edilmek istenen ruhun parçalarının doğrularına uygun olmalarıdır. Yani ruhun doğasına uygun hareket etmesidir.

Platon mutluluğu, insanın en yüksek iyiye ahlaki olarak ulaşması olarak ifade eder. Bu en yüksek iyiyi, iyi ideası olarak Tanrı ile özdeşleştirir. Bu da filozofun bu konuya ontolojik ve teolojik bir temellendirmeye yaklaştığını bize göstermektedir. Ontolojik temeller üzerine kurulu bu sisteme üç parçadan meydana gelir: Akıllı (Anlama) bölüm, yürekli (can/denge) bölüm ve arzu/iştah (bedensel istekler) bölümü. Platon'un ahlakı akılla temellendirdiğini açıkça ifade edebiliriz. Filozof bireyin erdemlerinin toplum için var olduğunu ifade eder ve insan doğası gereği diğer bireylere ihtiyaç duyar. Bu ihtiyaçlar neticesinde bir araya gelenler toplumu ve devleti meydana getirler. Devletin görevi ise biraraya gelmiş olanların ortak yaşam koşullarını sağlamaktır. Devletin kurmuş olduğu bu sistem insanların mutluluklarını sağlamakla yükümlüdür. Devlet tasarımında meydana getirdiği ruh bölümlerinin aynı zamanda toplum içerisinde de görüldüğünü belirtir. Bu üç bölüm: zenginliği, şeref ve bilgiyi sevenler diye ayrılır. Toplumun ruhunu bireyler olarak gördüğümüzde, her bir bireyin kendi doğasına uygun hareket ederek eylediği praksisler devletin de işleyişine ve toplumun devamlılığına katkı sağlar. Bu şekilde kendini gerçekleştirebilen düzende ancak mutluluk sağlanabilir. Adalet toplumun her tarafına yayıldığında toplumda yaşayan her bireyin de mutluluğu sağlanmış olur.

Erdem, doğruluk ve adalet ister bir ruhta isterse bir ideal devlette olsun herhangi bir yapının doğası gereği kendisine en uygun durumda olması, doğasına göre iş

görmesidir. Kendisine uygun olanı (iş) yapana, kendisine özgü görevi yerine getiren, kendi amacına ulaşabilene erdemli denir.

Tezin bundan sonraki bölümünde Aristoteles'in ahlak ve devlet anlayışları konusu üzerinde durulacaktır. Her bir bölüm kendi içinde büyük bir alana sahiptir. Bu da doğası gereği bu konuda olan eleştirilerin de kapsamını genişletmektedir. Bu tezin birinci bölümünde Platon üzerine kurulmuş olduğundan, Aristoteles'in ahlak ve toplum felsefesini açıklama görevi ikinci bölümde detayları ile birlikte verilmeye çalışılacaktır.



İKİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES’TE AHLAKIN VE DEVLETİN TEMEL İLKELERİ

Aristoteles’in felsefe tarihindeki yeri ve önemi üzerinde durmak böylesi bir çalışmanın amacı değildir. Fakat Aristoteles’in düşünceleri Batı kültürünün ve felsefesinin önemli bir bölümüdür. Aristoteles, bu anlamda en çok incelenen ve incelenmeye en çok değer gören filozoflardandır. Çalışma alanının kapsamına neredeyse tüm bilimler girer. Mantığın teknik terimlerini verir.⁴⁵⁸ Aristoteles, Akademi⁴⁵⁹ döneminden beri yani yaklaşık yirmi yıl kadar Platon’un öğrenciliğini yapar.⁴⁶⁰ Platon’un çok takdir ettiği bir öğrenci ve bir bakıma filozofun ardılıydı, aynı zamanda da Platon’un öğretisini aşma girişiminde bulunan ilk ve en önemli filozoftur. Platon’dan tamamen kopuk ve buna alabildiğince karşıt olduğunu gösterecek kanıt neredeyse yok gibidir.

Felsefede, özellikle ahlak ve devlet kavramları konusunda hemen hemen Platon ile aynı fikirlere sahiptir. Fakat aralarında bazı nüansların da olduğunu unutmamakta yarar vardır. Sözelimi; Aristoteles’in hocasından yöntem, yargı ve konuları ele alış biçimlerinde farklılıkların da olduğu üzere. Aristoteles⁴⁶¹ M.Ö 384’te bugünkü Yunanistan’ın Kuzeydoğu kıyısında, Çanakkale’nin nerdeyse karşısında yer alan

⁴⁵⁸Maurice, Cranston. **Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri**, Milliyet Kültür Kulübü, Çeltüt Matbaacılık, İstanbul 1968, s. 16.

⁴⁵⁹*Academeia*, yani *Akademi*: Antik Grekçeden türetilmiş bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram aynı zamanda Platon ile popüler hale gelmiş ve okulunun adını almıştır. Bu okul Antik dönemlerde eğitim araştırma üzerine temellenmiş bir merkezdir. MÖ. 387 yılında Atina’nın Kuzey Batısında Platon tarafından satın alınmış ve Akademos’un sığınağının hemen yanında kurulmuştur. Başta matematik, felsefe ve daha birçok alanda disiplinler arası çalışmaların yapıldığı bir merkez haline gelmiştir. Bu kuruluş daha sonra İslam dünyası tarafından örnek alınmış ve zamanında Bağdat Kütüphanesi olarak bilinen ve Abbasiler tarafından devlet kütüphanesi olarak da inşa edilen ve bu adla bilinen Beyt’ül Hikmet’in kuruluşuna zemin hazırladığı bilinmektedir.

⁴⁶⁰Ebenstein, William. **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, Şule Yayınları, İstanbul 2001. s. 37.

⁴⁶¹Aristoteles ile ilgili tüm anlatılanlara/bilgilere (özellikle biyografik olanlara) Diogenes Laertius aracılığıyla ulaşabilmekteyiz.

Stageira⁴⁶² kentinde doğar.⁴⁶³ Aristoteles'in babası olan Nikhomakhos, Asklepias birliğine veya derneğine -bu birlik dini bir nitelik taşımaktaydı- aitti ve ailenin M.Ö VIII. veya VII. yüzyıllarda günümüz Yunanistan'ın Güneybatısında yer alan Messenia'dan geldikleri ifade edilir. Aristoteles'in babası, büyük İskender'in babasının sarayında doktor ve aynı zamanda Makedonya kralı Amnytas'ın arkadaşıdır.

Filozof daha yirmili yaşlarına gelmemişken, Platon'un Akademeia'sında öğrenci olma fırsatı yakalar ve Platon'un ölümüne kadar orada yaşar. Aristoteles'in okula girmedeki amacı her ne olursa olsun, hocası Platon'un felsefesinden ve okulundan ne kadar etkilendiğini metinlerinden ve kaynaklardan görürüz. Bu kadar büyük bir filozofun, hocasının tüm fikirlerini olduğu gibi alması beklenemezdi zaten, bazı konularda ise hocasına ciddi eleştiriler yöneltir, fakat aynı zamanda da filozofun tüm eserlerinde hocasının damgasını taşımayan hiçbir eseri yoktur. Hocasını eleştirdiğinde dahi kendi çizgisinin dışına çıkmaz, aynı zamanda okulda ne kadar büyük eleştirilerde bulunsa dahi kendini onların dışında görmez.⁴⁶⁴

Antik çağın büyük filozoflarının maruz kaldığı eleştiriler gibi, Aristoteles de eleştirilerden bir hayli fazla pay alır. Bununla birlikte Akademide harcamış olduğu yirmi yıl boyunca okula çok büyük faydalarının da olduğu görülebilir. Antik felsefe okulları temel görüşleri paylaşan birbirinden çok farklı olmayan düşüncelerin toplandığı, fakat aynı zamanda kısıtlı bir otonoma sahip kişilerin özel araştırmalarını da yürütebildiği gruplardan oluşurdu. Fakat Aristoteles'in doğa bilimindeki araştırmalarını akademideki diğer öğrencilerden çok daha yükseğe taşıdığının bilinmesinde yarar vardır. Aristoteles'in biyoloji alanındaki araştırmalarının çoğu

⁴⁶²Stageira, Στάγειρα; Antik Kenti, *Khalkidike* yarımadasının doğu yakasında bulunan Antik bir Grek şehriydi, günümüz Orta Makedonya bölgesi olarak görülebilir. Çünkü o dönemin Antik Greklerin toprakları, haritayı gözünüzün önüne aldığınızda Doğu Avrupa'dan Ön Asya'ya kadar olan bölgeyi tarif etmekteydi, hâlbuki şimdiki Yunanistan toprakları, Antik Greklere oranladığımızda yüzde onluk kısmına tekabül etmektedir. Platon'un da bir dönem öğrencisi olan, Aleksandros 'un öğretmeni Aristoteles'in de burada doğduğu söylenmektedir. Aslında iki farklı millet söz konusu dahi olabilir, fakat burası başka bir konuya dâhil olduğunda ve tezin akışını bozacağı için bu bilgiyi burada bırakmanın zamanıdır. Detaylar için bkz. Homeros ve Hesiodos, Herodotos. Kentin kalıntıları Olympia'da Kasabasına yakın olan bugünkü Stageira köyünün yaklaşık olarak sekiz kilometre doğusunda yer almaktadır.

⁴⁶³Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, with English Trans. R. D. Hicks, M.A. Fellow of Trinity College, Cambridge, in Two Volumes I, Harvard University Press, London, p. 445.

⁴⁶⁴Örneğin, *Metaphysics*, 990b.

Assos'ta⁴⁶⁵ ve bundan daha fazla *Mytlene*'de yaşadığı döneme aittir. Yapıtları dikkat çeken bir şekilde *Pyrrha* lagününde gözlemlenen doğa tarihi olaylarına işaret etmektedir.⁴⁶⁶ Aristoteles'in biyolojiye karşı ilgisi, araştırmaları ve doğa bilimlerine olan merakı ailesinin iyi bir eğitime sahip olmasıyla açıklanabilir.

İskender'in –III. Aleksandros- ölümünden (M.Ö 323) sonra filozof Atina'ya geri döner⁴⁶⁷ ve İskender'in ölümünden itibaren yaşamında verimlilik artar. Atina'da belirli bir süre kaldıktan sonra *Lyceum*'u inşa eder, yani bizim şu an Lise diye bildiğimiz ortaöğretim eğitiminin Aristoteles tarafından ortaya çıkarıldığını söylemek yanlış olmaz. Burada her sabah öğrencileriyle birlikte ağaçların arasından yürüyerek felsefe kavramları hakkında tartışmalar yürütür, öğleden sonraları ise geniş halk kitlelerine dersler verir.

Kendi öğrencileriyle yaptığı dersler ile halk için yapılan dersler arasında anlam açısından bazı seviyeler vardır. Böylece eski bir gelenek onun *akromatik*⁴⁶⁸ veya daha başarılı öğrencilere verilen dersler ile *eksoterik*⁴⁶⁹ dersleri arasında farklar olduğunu ifade eder. Bu fark üzerinde durulması gereken ciddi bir konudur ancak bazen yanlış anlaşıldığı gibi ne akromatik derslerinde herhangi bir mistisizm söz konusudur, ne de halka yönelik olan derslerinde vatandaşlara gerçeğin veya hakikati öğretme telaşı yatar. Daha soyut konular olan fizik, metafizik, mantık daha yoğun bir çalışmaya ihtiyaç duyar ve daha dar bir grubu ilgilendirir. Buna karşın siyaset, retorik vb. alanlar daha geniş halk kitlelerine hitap etmekte ve dolayısıyla onlar daha halka dönük bir biçimde sergilenir.⁴⁷⁰

⁴⁶⁵Assos, günümüz Türkiye'sinin Çanakkale ilinin Ayvacık ilçesinin yaklaşık olarak on yedi kilometre güneyindeki Behramkale köyünün sınırları içerisinde yer alan bir Antik kent, aynı zamanda filozof Aristoteles'in hayatının bir kısmında bulunduğu ve burada ciddi eserlere imza attığı bilinmektedir.

⁴⁶⁶D'Arcy Wentworth, Thompson. **Aristotle as a Biologist**, Franklin Classics Publishers, 2018, p. 7.

⁴⁶⁷Diogenes Laertius, **A.e.**, p. 447.

⁴⁶⁸*Akromatik*, Aristoteles'in ileri bir bilgi düzeyine sahip seçkin öğrencileri için ayrılmıştır. Okulun dışına çıkarılması sakıncalı görülen ve okulun sınırları içerisinde kalması önerilen öğretilerinin, özellikle de bu seçkin öğrenciler tarafından kavranabileceğine, anlaşılabilmesine inanılan, geniş halk kitlelerinin tarafından anlaşılması zor teorik öğretilerin ve gizli öğretiler için kullanılan Grekçe bir sıfat olarak ifade edilebilir.

⁴⁶⁹Eksoterik, *eksoterikoi Logoi*, Dışarısı anlamında kullanılan Grekçe *eksoterikos*'tan türetilmiş ve seçkin öğrencileri içermeyen bir nevi bu öğrencilerin dışında olan ve dışarıya açık, yani genellikle halka ve kamuya açık olan dersler, yapıtlar anlamına gelen bir kavram olarak tahayyül edilebilir.

⁴⁷⁰Ross, **A.e.**, s. 23.

Aristoteles muhtemelen bazı yazıları bir araya getirerek, İskenderiye ve Bergama kütüphaneleri gibi ilk büyük kütüphaneleri kurmuştur. Bunların yanı sıra bir harita koleksiyonu düzenlediğini, özellikle doğa bilimi derslerinde bu haritalardan yararlandığını bilmekteyiz. Aynı zamanda Aristoteles'in Okulu için bir yönetmelik tasarladığından söz edilir. Bu yönetmeliğe göre okulu yönetmekten sorumlu olanlar on günlük aralarla iş başına gelir. Filozofun okulunda yemeklerin ortak yendiği ve neredeyse her ay filozofun bizzat kendisinin kurallarını düzenlemiş olduğu bir ziyafetin olduğunu bilmekteyiz. Ancak okuldaki iş bölümleri hakkında yeterli bilgiye sahip değiliz.⁴⁷¹

Aristoteles'in derslerinin kaleme alınışı ve elimizde mevcut eserlerinin notları muhtemelen Lyceum'u⁴⁷² yönettiği on iki veya on üç yıllık döneme aittir.⁴⁷³ Bu yapıtların ortaya çıkmasındaki çalışmalar, araştırmalar, düşünceler ve yazıların bir kısmının öğrenciler tarafından oluşturulduğu düşüncesi, benzeri olmayan bir zihne işaret etmesini gölgelemez. Bu dönem zarfında Aristoteles'in bugün halen işlevsel ve kullanılmakta olan bilimler sınıflamasının ana şeması saptanır. Siyaset ve ahlak üzerine yaptığı çalışmalarda Sokrates ve Platon'dan aldığı etkiler ortadadır.⁴⁷⁴

İskender'in -II. Philippos- 323 yılında ölümü ile Atina'nın Makedonya'ya olan düşmanca yaklaşımı tekrar hortlamış ve Aristoteles yeni baştan Atinalıların gözünde şüpheli hale gelmeye başlar.⁴⁷⁵ Aristoteles dönemin mahkemesi tarafından dinsizlik suçlamasıyla yargılanmak istenir, fakat yeni bir Sokrates vakası ortaya çıkmaması için okulunu Theophrastos'un yönetimine bırakıp, Yunanistan'ın Güneydoğu kıyılarında yer alan yarımada şeklindeki Khalkis'e gider ki o dönemler bu yarımada Makedonya etkisi altındadır.⁴⁷⁶ Orada M.Ö 322 yılında, uzun yıllardan beri çektiği bir hastalıktan dolayı vefat eder.

⁴⁷¹Ross, **A.e.**, s. 24.

⁴⁷²Okul, *Gymnasion*'da kurulduğu için ve Apollon *Lykeios*'a adanmış olduğundan *Lykeion* adını almıştır. Macit, Gökberk. **Felsefe Tarihi**, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları 927, İstanbul Matbaası 1961, s. 80.

⁴⁷³Laertius, **A.e.**, p. 451.

⁴⁷⁴Ross, **A.e.**, s. 25.

⁴⁷⁵Bayram Ali, Çetinkaya. **Felsefe Tarihi, Antik Doğu'dan Modern Batı'ya**, Nobel Akademik Yayın. Ankara 2018, s. 144.

⁴⁷⁶Laertius, **A.e.**, p. 457.

Diogenes Laertius bize onun vasiyetinin ne olduğu hakkında bilgi nakleder. Bu bırakmış olduğu vasiyet yazısında kölelerinin satılmasının engellenmesi, hatta bazılarının özgürleşmesi için önemli vurgular söz konusudur. Genellikle filozofu sadece aklını kullanan ve duygularını göstermeyen biri olarak görme eğilimindeyiz, fakat bu vasiyetle aslında filozofun ne kadar yüce ruhlu olduğunu da görmüş olmaktadır.⁴⁷⁷

Aristoteles, geçmişten günümüze, Batıdan Doğuya, neredeyse tüm yeryüzünü etkilemiş bir filozoftur. Aristoteles'in ortaya çıkardığı yapıtları üç ana sınıfa ayırmak mümkün görünür: Birincisi, halka hitap eden ve bizzat kendi tarafından yazılanlardır. İkincisi, bilimsel yapıtlar için tutulan Memoranda denilen anılar ve malzeme koleksiyonlarından oluşur. Üçüncüsü bilimsel eserlerin kendilerinden meydana gelir. Diğerlerine gelince, onlar hakkındaki bilgilerimiz bazı yazarlar tarafından kendi eserlerinde korunmuş olan yazıların bölümlerine, fragmanlara ve eski çağlardan bize gelen üç farklı listeye dayanır. Bu listelerden en eskisi Diogenes Laertius listesi -MS. III. yüzyıl- diye bilinir.⁴⁷⁸

Bu şemanın en tepesinde, diyaloglar şeklinde yazılmış on dokuz yapıtın olduğu düşünülür. Aristoteles'in bu kompozisyon, yani diyalog yazım biçimini kullanmasının, mesleğinin tamamen başlangıç dönemine, henüz Platon'un öğrencisi olduğu yıllara ait olduğunu bilmemizde fayda vardır. *Politikos*, *Sofistes*, *Symposium* vb. metinler Platon'un içeriklerini destekler görünür. Muhtemelen bu diyalogların en eskilerinden biri de *Retorik* üzerine⁴⁷⁹ adlı eserdir. Başka erken dönem diyalogu, *Eudemos'a Etik* ve *Peri Psykhe*, yani *Ruh Üzerine* adlı eserlerdir. *Protreptikos* da aynı döneme denk gelmektedir. Antik çağda bu eser çok popüler bir eserdir. *Felsefe Üzerine* adlı diyalogu daha geç dönemlere ait olduğu söylenebilir. Bu eserde Aristoteles, insanlığın gelişimi ve ilerlemesi üzerine geniş açıklamalara yer verir.

Aristoteles'in, evrenin sonsuzluğunu -burada ifade edilen sonlu bir sonsuzluktur- iddia etmesi ve Platon'un İdealar teorisine karşı çıkması ve eleştirmesi

⁴⁷⁷Ross, A.e., s. 25/26.

⁴⁷⁸Ross, A.e., s. 26/27.

⁴⁷⁹*Rhetorik*, hitabet sanatı anlamına gelmektedir. Genellikle o dönemlerde yönetici veya toplumu yönetmek isteyenlerin aldığı ve üzerinde çalıştığı bir alan olmaktadır.

bakımından tamamen farklılık arz etmektedir. Bu diyalog tarzında yazılmış olan eser, *Metafizik* ile eş zamanlı olduğu düşünülür. Hemen hemen sadece adlarını bildiğimiz bazı eserleri ise şunlardır: *Eğitim*, *Soylu Doğuş*, *Adalet*, *Dua ve Zenginlik Üzerine*.⁴⁸⁰ Bu adı geçen eserlerin dışında bazı mektuplar ve şiirlerin adı da anılır. Bir dönem Aristoteles'e ait olduğu düşünülen yüzlerce yazı da kataloglar biçimde günümüze kadar korunduğu ve bu katalogların her biri farklı içerikler taşıdığı bilinir.

Diogenes Laertius'un oluşturmuş olduğu kataloglarda, var olan eserlerin kısımlarından meydana geldiği ifade edilir. Aristoteles'in eserlerinin bir bütünlük taşımadığı, farklı kısımlardan oluştuğunu ve adeta bir derleme niteliği taşıdıklarını da biliriz. Aslında bu eserlerin parşömenler oldukları ve dönemin bir nevi editörleri olarak anılan düşünce insanları tarafından bir araya getirildikleri ayrı denemeler olduklarını görürüz.⁴⁸¹ Aristoteles'in kaybolmuş kitaplarının bazılarından büyük metin parçaları dönemin filozofları tarafından kaleme alınır. Böylece yapıtların içeriklerinin ne oldukları hususunda derin bir kavrayışa sahibiz.⁴⁸²

Bu yapıtların dışında tezimizin ana konusunu oluşturan Ahlak ve Devlet ile ilgili bir dizi inceleme yer alır. *Politika*, *Eudemos'a Etik*, *Magna Moralia*, *Nikomakhos'a Etik*, *Ekonomi*, *Retorik*, örnek olarak gösterilebilir. Birçok bilgin *Eudemos'a Etik* adlı yapıtının Aristoteles'in öğrencisi Eudemos tarafından yazılmış olduğu dile getirilir. Ancak *Eudemos'a Etik* ve *Nikomakhos'a Etik* eserlerinin özellikle ahlak dersleri üzerine olduğu ve *Eudemos* ve *Nikomakhos* adını taşıyan öğrencilerinin, bu derslerin notlarını bir araya getirerek yazı haline getirdikleri düşünülür.⁴⁸³ Aristotelesçi dil bilgisinin en ayrıntılı incelenmesi, *Eudemos'a Etik*'in Syntaks'ının Aristoteles'e ait olduğudur.

⁴⁸⁰Ross, A.e., s. 28.

⁴⁸¹Metafizik, asıl adı *Meta ta Physika* olan yapıt, Rhodos'lu Andronikos tarafından metinler bir araya getirilip bu ad altında toplanmıştır. Eserin adı *Physika*'dan (Fizik) sonra konulduğu için, 'Fizikten sonra' anlamına gelmektedir. Aristoteles'in kendisi, bu eseri "*Prote Philosophia*" yani İlk veya Önde gelen Felsefe anlamında kullanmıştır.

⁴⁸²Ross, A.e., s. 30.

⁴⁸³Aleksandros bize *Metafizik*'in de aynı şekilde Eudemos tarafından yayınlanmış olduğunu söylemektedir: Schol, 760 ^b20. Krş. Asklepios (Schol 519 ^b38)

Yakın zamanlarda ayrıca bu eserin Protreptikos'tan *Nikomakhos'a Etik* eserine uzanan doğrudan bir gelişme çizgisi içinde bulunduğuna işaret edilir.⁴⁸⁴ Muhtemelen *Metafizik*'in en eski kısımları gibi Aristoteles'in MÖ 348-5 yılları arasında Assos'ta yaşadığı zamanlardan kalan eski eserleri arasında görülür. Düşünürler bu yapıt hakkında büyük merak içerisine girer. *Nikomakhos'a Etik*'in dördüncü kitabına tekabül eden *Eudemos'a Etik*'in üçüncü kitabının nerdeyse aynı nitelikler taşıdığı görülür. Fakat burada karşımıza çıkan bazı sorunlar söz konusudur: Acaba bu üç kitap *Eudemos'a Etik*'e mi *Nikomakhos'a Etik*'e mi aittirler veya kısmen birbirlerini mi içerirler? Acaba bu kitaplarda ele alınan hususlar bir tek yapıtı mı ifade eder, yoksa iki farklı kitap olarak mı görmeliyiz? Bu sorulara neredeyse tüm cevaplar verilmiş ve bazı kanıtlarla bunlar desteklenmiştir.⁴⁸⁵

Uzun tartışmalardan sonra denebilir ki, bu kitaplar *Nikomakhos'a Etik*'e ait bölümlerden oluşmaktadır ve *Eudemos'a Etik*'in de büyük bir olasılıkla var olan eseri çağrıştırdığı bazı bölümleri vardır. *Eudemos'a Etik*'te *Magna Moralia* 'nın,⁴⁸⁶ ilgili bölümünden tamamen farklı bir konu ele alınır. *Magna Moralia* MÖ III. yüzyılın başlarından kalma görünür. *Politika* tartışmasız Aristoteles'in en önemli yapıtlarındandır, fakat onu oluşturan bölümlerin sıralaması hakkında ciddi tartışmalar söz konusudur; bu tartışmaların ise halen devam ettiğini görürüz. Bununla birlikte eserler başlangıçta -bizim düşündüğümüzün aksine şimdiki kitaplar gibi değil- yukarıda da belirtildiği üzere bir dizi parşömenlerden oluşur ve bu parşömenlerden oluşan eserler bazı düşünürler tarafından bir bütünlük sağlanması adına bir araya getirilerek, her biri birer kitap olarak yeniden derlenir.⁴⁸⁷

Aristoteles'in elimizde mevcut eserlerinin neredeyse tamamının, filozofun kendi okulunun yöneticiliğini yaptığı dönemde kaleme aldığı ifade edilir. Çoğu kez eserlerinin sadece parşömenlere yazılan kısımlardan ibaret olduğu açıktır. Rastlanan tekrarlar ve benzer düşünme biçimlerinden dolayı, metinlerin Aristoteles'in kendi dersleri için hazırlanmış veya öğrencileri tarafından yazılmış notlar olduğu ileri sürülür. Son varsayım çeşitli tartışmalarla bir tarafa bırakılır. Çünkü öğrenci

⁴⁸⁴Jaeger, *Artist*, 237-270; Krş. Case, Enc. Brit. II, 512-515.

⁴⁸⁵Ross, *A.e.*, s. 38.

⁴⁸⁶Emile, Brehier. *Felsefe Tarihi*, Cilt: 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969, s. 135-137

⁴⁸⁷Ross, *A.e.*, s. 39.

notalarının, bu kadar ihtiştamlı olması ve aynı zamanda bu notların bir bütünlük taşıması açısından sistemli yazılar olduklarını gösterecek bir kanıt mevcut değildir.

Öte yandan bu yapıtların Aristoteles'in sadece dersleri için hazırlamış olduğu notlardan ibaret olduğu düşüncesi, felsefe tarihine bu denli etki eden bir filozofa haksızlık etmekten başka bir anlama gelmez. Bu yazıların sadece derslerde anlatılacak şeyleri hatırlamak için alınan basit notlar olamayacağı, filozof üzerine hiçbir fikre sahip olmayanlar dâhi bilebilir, çünkü böyle bir ifade mükemmelliğinin ve edebi biçimin ders notların ötesinde bir şey olduğu açıktır. Aristoteles'in sadece dinleyicilere hitap ettiği yazılan yazılarla okuyuculara hitap etmediği düşüncesi de biraz yavan biraz da ikna edici olmaktan çok uzaktır.⁴⁸⁸ Bize kadar ulaşmış olan eserlerin çoğunluğu ile Aristoteles'in Atina'daki ikinci ikameti arasında var olan ilişkilene biçimi, tüm ayrıntılarıyla teyit edilir.

Aristoteles bir düşünürdü. Bir düşünürü, kabaca şu konularla ilgilenen kişi olarak tanımlayabiliriz: Öncelikle düşündüğümüz zaman ne yapıyoruz? İkincisi bizim düşünce alanımızın dışında doğa nedir, düşüncenin dışına düşen şeyler ve her şeyde var olan nedir? Aristoteles'in bu sorulara verdiği cevaplar, politika sorunları ile doğrudan doğruya ilgili bulunuyordu. Düşünür, bunlara dikkati çekerek Batı Avrupa'ya, politikanın gerçekten ne olduğunu anlatmayı öğretir.⁴⁸⁹

Devlet ve ahlak teorilerini temellendiren Aristoteles, kişinin ilk kez hayret etmekle felsefe yapmaya başladığını söyler. Aristoteles felsefesinin ana temasına göre var olan her şeyde bir gücün gerçekleştirildiği bir işlem vardır. Bir şeyin varlığı ortaya çıkarıldığı zaman (telos'u gerçekleştirildiğinde) ister bir insandan, attan ya da aileden bahsedelim, bun bir şeyin Physis'i –Doğası- diyoruz. Bunun tümünde bir amacın başarısı olan bir tabiat vardır. Fakat var olanların amaçları ya da tabiatları eşit değerde değildir. Yetkinliğin dereceleri bulunur. İnsanoğlunun tespit edebildiği en yüksek

⁴⁸⁸Aristotle, **Nicomachean Ethics XIX**, Translated by H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press London 1934, 1104 b 18.

⁴⁸⁹Maurice, Cranston. **Düşün Bilimcilerin Politika Üzerine Söylemleri, Filozoflar ve Politika**, Köprü Kitap Yayınevi, İstanbul 2017, s. 16.

amaç düşünce amacıdır. İnsanların bildikleri en yüce şey ise bilgidir, çünkü bu onca bir amaç olup başka bir şey yapmak için araç değildir.⁴⁹⁰

Physis'in ya da bir şeyin tabiatının, onun telos'u ya da amacı olduğu düşüncesi aynı zamanda Aristoteles'in madde ve biçim, güç ve gerçek görünüşleri de kapsar. Var olan her şeyde, içlerinde olmaları gereken şeyin yer aldığı bir süreç bulunur. Bu zamanın herhangi bir noktasında henüz olması gereken şeyin gelişmediği belirli bir şekillenmenin, daha sonra meydana gelecek şeyin habercisi, yer almakta olduğu anlamına gelir. Bir şey gelişmedikçe o sadece bir güçtür, yani daha çok madde ve daha az biçimdir. Gerçekten geliştiğinde bu onun saf biçiminin yer aldığı bir derece vardır. Madde, bir şeyin meydana geldiği şeydir. Söz gelimi, ağaç tohumunun ağaca dönüşmesinde olduğu gibi.⁴⁹¹

İnsanlar, şekilsiz bir madde olan bir sınır ile saf düşünce olan amacın arasında bir yerde yaşarlar. Fakat Aristoteles, bize -insan olduğumuzdan- düşüncelerimizin de özgün olması gerektiğini, ölümlü olduğumuzdan dolayı, bunu adeta diline pelesenk edenleri de dinlemememiz gerektiğini söyler. Bu ölümlülük içimizde olduğundan, kendimizi ölümlülükten kurtarmamız ve en soylu biçimde yaşamak için büyük bir çaba sarf etmemiz zaruridir. Bu nicelik olarak küçük bir şeyse de, kudret ve değerlilik açısından her şeyi çok geride bırakmaktadır, anlamına gelir.⁴⁹² Tüm varlıkların henüz gelişmemiş olup gelecekte bir şey olacakları görüşü Aristoteles'in siyasal tahlili bakımından çok önemlidir.

İnsan olarak mutluluğumuz için belirli biyolojik ihtiyaçlarımızın tatmini gerekir. Physis'imiz günlük ekmeğine sahip olmalıdır, fakat aynı zamanda sadece ekmekle yaşayamayız. Çünkü tüm diğer var olanlar gibi, canlı kalabilmek adına cinse özgü bitkisel yan ve hayvansal fonksiyonumuz kadar bir de özel fonksiyonumuz vardır. Bu bilinen insani fonksiyon, kişinin yaşantısı boyunca yer alan duyguların, tutkuların ve zekânın belirli bir cinsinin karışıklığı ile gücünün devamı ve

⁴⁹⁰Cranston, A.e., s. 16.

⁴⁹¹Aristoteles'e göre tohum potansiyel olarak bir ağacı veya çiçeği içerir. Fakat tohumun ağaca dönüşmesi için şartların gerçekleşmesi gerekmektedir, aksi takdirde tohumun ağaç olma potansiyeli ortadan kalkacaktır.

⁴⁹²Cranston, A.e., s. 17.

sürekliliğidir.⁴⁹³ İnsanoğlunun yüksek düşünce gücü ile iyi yaşaması ancak gerçek bir toplumda mümkündür. İyilik ve kötülük, adalet ve adaletsizlik ve buna benzer duygulara sahip olma yalnızca insanlara özgü bir özelliktir. Bu duyguya sahip kişilerin bir araya gelmeleri aileyi ve devleti meydana getirir.

Bu devlet olma veya toplumsallaşma kent devletlerinin yapı taşlarıdır. Burada kent devleti⁴⁹⁴ nedir ona bakmakta yarar görüyorum, ayrıca konumuzun gidişatı açısından gayet gerekli gözüktür. Gücünü insandan alan tabiat, yalnızca kent devletinde, tümüyle gerçekleştirilebilir. Kent devleti hakkında bilinen, onun bir çeşit yaşantı biçimi oluşudur. Devlet, bir kentin götüğü yaşantı şeklidir. Aristoteles, yaşam kavramıyla bir hayvanın ya da bitkinin yaşamını kastetmek istemez. Bu kent bir bulutun⁴⁹⁵ içinde saklı biçimde, pazar yerinde ya da mecliste dolaşarak, yurttaşlardan farklı herhangi bir yaşantı sürdürmez. Her vatandaş kendi gibi olur veya neyse o olacaktır çünkü devletin yaşantısını paylaşıyorlar. İyi yaşama anlamına gelen ahlaki kusursuzluk yaşantısı mevcuttur ve böyle bir yaşantı içinde topluluk kentin kalbidir.⁴⁹⁶

Böyle bir topluluk veya şehir devleti, toplumdan ve hükümetten farklıdır. Amacı iyi bir yaşamı mümkün kılmak ve sadece hayatı devam ettirmek olmadığından, toplumdan farklıdır. Bu yalnız, suçun önlenmesi ve alış veriş fırsatının düzenlenmesi için müşterek alana sahip bir toplum değildir. Yaşamak tek amaç olsaydı, o zaman vahşi hayvanlar da bir kent kurabilirlerdi. Fakat gerçekte kuramazlardı, çünkü mutlulukta ya da özgür seçme yaşantısında bunların bir payı yoktur. Gelişmiş biçimiyle bir devlet, sadece ahbablık için değil, fakat soylu davranışların hatırı için var olur. Bu, sadece bir toplumdan farklı ise; devlet, birliğin sadece bir fonksiyonu olan hükümetten de farklıdır.⁴⁹⁷

Devleti bir yaşam şekli olarak tanımlayan Aristoteles, böyle bir şehir devletinin birleşik olduğu ve her bütün gibi parçalardan meydana gelmiş bulunduğu gerçeğinin

⁴⁹³Cranston, A.e., s. 17/18.

⁴⁹⁴Ağaoğulları Polis'i Antik Greklere has bir deneyim olarak ifade eder. Bkz. Mehmet Ali, Ağaoğulları. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, s. 22, ayrıca bkz, Hansen **An Introduction to the Ancient Greek City-State**, p. 17.

⁴⁹⁵Bu konuda ise Platon'a bir eleştiri söz konusudur, tabi ileriki bölümlerde daha detaylı ele alınacaktır.

⁴⁹⁶Cranston, A.e., s. 18/19.

⁴⁹⁷Cranston, A.e., s. 19.

içlemlerini de göz önüne almak zorunluğundadır.⁴⁹⁸ Buna sebep olan vatandaşlardır ve prensip olarak vatandaşlar ile topluluk arasında bir çelişme yoktur. Aralarındaki ilişkilerden ötürü bunlar ne iseler ancak onu olabilirler, fakat Aristoteles gibi iyi bir biyolog için gerçekler, gerçeklerdir. Açıkçası çok farklı kent ve kentte yaşayan çok farklı vatandaş vardır denebilir.

Her insanda hiçbir hayvanın sahip olmadığı bir muhakeme gücü, aynı zamanda iyi ve kötü olanı ayırt edebilme yeteneği söz konusudur. Bununla birlikte sadece kendisinde bulunan muhakeme ile hayvanlarla paylaştığı ihtirasları, insandan insana değişir. Devletlerde de benzer bir ayrılık vardır. Büyük çeşitlilikleri arasında kişi bunların müşterek neye sahip bulunduklarını, gerçek formlarının neliğini görebilir, fakat nasıl ki her insanın iyi olması beklenemezse, her devletin de iyi bir devlet olması beklenemez.⁴⁹⁹

Devlet birleşik olduğundan ve herhangi bir bütün gibi parçalardan meydana geldiğinden Aristoteles, bir vatandaş olmanın ne anlama geldiğine karar vermek zorundadır. Vatandaş, sadece orada ikamet eden kişi değildir, adaletin ve hükümetin yönetimini paylaşan kişidir. Vatandaş, kentin iyiliği için nasıl itaat edileceğini ve buyruk verileceğini bilmelidir. İyi bir vatandaş, devletin iyiliği için gereken her şeyi yapan kişi olduğuna göre, iyi bir vatandaşın iyi bir insan olması gerekip gerekmediği sorunu ortaya çıkıyor.

Şehir devleti örgütlerinin, birçok çeşitleri bulunduğundan, iyi vatandaşların hepsi iyi kişiler olmayıp sadece iyi düzenlerde iyi vatandaşlar olabilirler. Bu durumda dahi, iyi insan olan her vatandaş değil, fakat yalnızca devlet adamı niteliklerine sahip kişiler, tek başlarına ya da ötekilerle işbirliği yaparak, kamu işlerini yönetebilirler. Belirli koşullar sağlandığı takdirde, iyi yöneticinin iyiliği, iyi insan ve iyi vatandaş

⁴⁹⁸ *Polis*, Batı dillerine şehir devleti veya site olarak geçmiş kavramdır. Site aynı zamanda Latince bir kavram olmasına rağmen Polis daha eskilere dayanan Antik Greklerin kullanmış olduğu bir kavramdır. Bundan dolayı site, Polis'i tam olarak karşılayamamaktadır. Şehir devleti kavramı ise tam anlamı karşılayamamaktadır. Çünkü Polis dediğimiz şey sadece şehri kapsayan bir kavram olmanın ötesinde şehir devletlerinin etrafını da bulunan kır ve etrafındaki toprakları kapsayan daha geniş bir anlamı ifade etmektedir. Bunların ötesinde polis bizim anladığımız anlamda devletten oldukça farklı ve kendine has politik bir kurumdur. Bkz. Alaeddin, Şenel. **Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, s. 91.

⁴⁹⁹ Cranston, A.e., s. 19.

vasıfları ile bir araya gelebilir. Bunun için ise sadece devletin iyi olması gerekmez, ona itaat etmeyi arzulayanlar tarafından da iyi yönetilmesi gerekir.⁵⁰⁰

Aristoteles, yabancıların yönetimini bunun dışında tutar ve kontrol mekanizmasının birçok kişinin bulunmasının; bunlar vatandaş oldukça ve kentlerin iyiliğini istedikçe, yararlı olacağını kabul eder. Düşünür tam bir tesadüf sonucu kişisel ve kentsel faziletin bir araya gelmesinden ötürü, bir devletin vatandaşları geçek mutluluğu tadacaklarsa; bunun belirli bir toprak parçasını, denize yakınlığı, en iyi koşulları doğuracak yoğunlukta bir nüfusu⁵⁰¹ ve halkı arasında belirli doğal duyguların bulunmasını gerektirdiğini belirtir.⁵⁰² Fakat daha detaylı bakıldığında görülecektir ki, toplumun çeşitli katmanları vardır ve herkesin kendine has görevleri olduğu söylenebilir. Gerçek oluşumlarda bir devletin yaşantısında yer alan çeşitli fonksiyonları ayırmamız gerekir. Bunlar; tartışma, yargılama ve barışa ya da savaşa karar verme gücüdür.

Kuvvetlerin dağılımını ve karar verme işlemi, tespit eden genel bir çerçeve içinde, yasaların ya da etkili kuralların bulunması şarttır. Çünkü insan davranışı, işlerin aksi yönde gitmesine yol açar. Politika, sadece gözlemcilik değil, aynı zamanda pratik bir bilimdir. Uygulamada, kuvvet merkezlerinin bir adam, birkaç kişi ya da bazı gruplar tarafından kontrol edilebileceğini görüyoruz. Bu Aristoteles'in şu sınıflandırmayı yapmasına yol açar: monarşi (iyiyse krallık, kötüyse, zorba); aristokrasi (yozlaşmışsa oligarşi, küçük bir sınıfın hâkim olduğu hükümet); devlet (çok farklı kişilik, fakat çok kalabalık olmayan bir hükümet, yozlaşmışsa demokrasi).⁵⁰³

Herhangi bir devletin başlıca temeli, hedeflediği adaletin ve eşitliğin cinsine dayanır. Demokrasi, her alanda eşit olan kişilerin tamamen eşit oldukları düşüncesi üzerinde kurulur. Oligarşi ise, herhangi bir konuda eşit olmayan kişilerin hiçbir konuda eşit olmadıkları görüşü üzerinde temellenir. Bir grup veya kişiler herhangi bir konuda eşitse, onların her alanda eşit olduklarına inanılır, fakat bazıları ise bunlar eşit

⁵⁰⁰Cranston, A.e., s. 20.

⁵⁰¹Aristoteles'in nüfus üzerine yorumlarının aslında ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Zira fazla nüfusa sahip ülkelerin veya kentlerin yönetiminin ne kadar zor olduğu bizzat yaşayarak görmekteyiz.

⁵⁰²Cranston, A.e., s. 21.

⁵⁰³Cranston, A.e., s. 21/22.

olmayıp herhangi bir konuda üstünseler, bu kişilerin her konuda tercihli işleme hak kazandıklarını ileri sürer. Geniş anlamda ifade etmek gerekirse, iki türlü örgütlenme vardır; halk grubu ve azınlık grubu, yani daha açık kılmak gerekirse demokrasi ve oligarşi yönetim biçimleri. Demokrasi daha istikrarlı olup, oligarşiler gibi darbelere karşı savunmasız değildir.⁵⁰⁴ Bundan sonra Aristoteles'in ahlakı; devlet sistemiyle nasıl temellendirdiğine bakabiliriz.

2. Bir Disiplin Olarak Ahlâk Bilimi

Aristoteles için neden ahlak ve devlet önemlidir? Bunu araştırmak için öncelikle onun ahlak ve devlet anlayışının, günümüz anlayışlarından neden farklı olduğundan yola çıkarak başlamalıyız. Günümüzde tutarlı ve ikna edici bir ahlak anlayışından mahrum yaşadığımızı söylemek herhalde haksızlık olmaz.⁵⁰⁵ Bundan üç yüz yıl önce bu inançları taşıyan birine; neden başkalarına kendine davranılmasını istediğin gibi davranmalısın, diye sorulsaydı bu soru daha çok dini bir manada cevap bulurdu. Fakat denilir ki, son üç yüz yıl içinde dini inancın -özellikle Hristiyanlığın- ahlaki bir temel oluşturma yetisine duyulan güvende ciddi bir azalma yaşanmıştır. Bu güven kaybı kısmen, ahlaki inançların tanrısal bir otoriteye başvurmadan gerekçelendirilebilir olması gerektiği yargısının yaygınlaşmasından kaynaklanır.⁵⁰⁶

Bizim Aristoteles'in yaşamış olduğu Antik Grek dünyasından ayrıldığımız noktalardan biri, niyete her daim eylemden daha çok önem vermemizdir. Örneğin; Hristiyan dünya görüşünde olan kişinin iyi veya kötü koşullarda doğmasının ya da kişinin hayatta sevap işleme fırsatının olup olmamasının önemi yoktur. Önemli olan, kişinin iyi bir kalbinin olması, temiz yaşaması, başkalarına iyilik yapmaya istekli olmasıdır. İnsan, yazgısı nedeniyle başkası onun için hiçbir şey yapamayacak

⁵⁰⁴Cranston, A.e., s. 22.

⁵⁰⁵Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bkz. Bernard, Williams. **Ethics and the limit of Philosophy & Moral Luck**; and MacIntyre. A. **After Virtue**, University of Notre Dame Press, Third Edition 2007, p. 78

⁵⁰⁶Denebilir ki bu sorun veya düşünce Sokrates'e kadar uzanmaktadır. Bkz. Platon, **Euthyphron**. Ayrıca bkz. Immanuel, Kant. **Ahlak Metafizikinin Temellendirilmesi**, Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul 2015, s. 24.

durumda olsa bile komşusunu sevebilir, fakat Antik Grek toplumunda böyle bir şey söz konusu değildir.⁵⁰⁷

Ölümden sonra başka bir dünya inancı olan -bu Hades'ti-⁵⁰⁸ Antik Grekler, iyi bir yaşam sürmemiş olmanın utancının dünyada devam ettiğine inanırlardı. Grek'ler için arete, yani erdem mükemmellik anlamına gelir ve bir işi mükemmel yapmak demektir. Hristiyanlar için ise erdem, içsel tinin, dışa dönük tezahürü hiç olamayacak veya daha az olabilecek bir özelliğe işaret eder. Kişi bu içe dönük erdem hayatını yaşarsa, bu dünyada adil olmasa bile onun erdemi eninde sonunda takdir edilir. Antik Grekler için bunu anlamak pek mümkün değildir. Fakat kişi, Hristiyan ahiret hayatına inansa da inanmasa da, eğer ahlakın özel olarak dinsel bir gerekçelendirme gerektirmediğini kabul ediyorsa, o zaman içe dönük erdem hayatının salık verilmesi için onu kendi başına insanın sürmesi için iyi bir yaşam olarak görünmesi gerekir.

Bundan dolayı Kant ahlak ile mutluluk anlayışı arasındaki bağı koparmış görünür, çünkü ahlakın bir fail için kazara sahip olduğu arzular nedeniyle bağlayıcı olamayacağını savunur. Fail pekâlâ bu arzulardan mahrum da olabilir ve Kant'a göre bir failin ahlaklı olmaya çok fazla meyilli olması kabul edilebilir değil. Ahlak bir faili sadece ve sadece rasyonel olduğu ölçüde bağlamalıdır. Dolayısıyla Kant'a göre ahlak sadece rasyonalitenin biçimsel yasalarından müteşekkil olmalıdır.⁵⁰⁹ İnsan ahlaki bir yargıda bulunma amacıyla, kendisini tamamıyla rasyonel bir fail olarak gördüğünde, kendisini meşgul edecek olan bazı arzuların, tutkuların ve çıkarların rastgele etkilerinden azadeymiş gibi görür.

Kant'ın anladığı şekliyle insan en yüksek özgürlük seviyesini ahlak içinde gerçekleştirir.⁵¹⁰ Kant ahlakında gördüğümüz, kişinin kendi hayatını hangi somut

⁵⁰⁷Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bkz. Bernard, Williams. **Ethics and the limit of Philosophy** and Martha Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, pp. 23-30.

⁵⁰⁸Hades, Antik Grekçede *Αἰδης/Αἰδης*, anlamına gelmekte ve ölümlere hükmeder. *Hades* aynı zamanda ölümler ülkesini de içerisinde barındıran geniş bir anlamı ifade etmektedir. Hades diyarı Asphodel, Tartarus ve Elysium olmak üzere farklı bölümlerden oluşmaktadır. Ölen veya bu dünyadan göçen insanlar, fani yaşamlarında kötülük yapmamışlarsa ve iyilik yolunda gitmiş, iyi bir insan olmuşlarsa Elysium'da, fani yaşamlarında ne kötülük etmişlerse ne de iyilik yolunda gitmişlerse Asphodel'de yaşamlarını sürdürürler. Fakat bunların ötesinde Olympos tanrılarına düşmanlık beslemişlerse, tanrılardan uzaklaşmış dünya hayatının zevklerine dalıp, öte dünyayı unutmışlarsa, bu tanrıların düşmanları olarak görülür, cezalandırılmaları amacıyla Tartarus'a atılırlar.

⁵⁰⁹Kant, **A.e.**, s. 28.

⁵¹⁰Jonathan, Lear. **Aristotle the Desire to Understand**, Cambridge Univ. Press, America 1988, p. 207.

şekilde ve koşullarda yaşadığı değil, iyi istemeye sahip olup olmadığıdır. Kişi kendi kendine koyduğu ahlak yasasına göre eylemeyi isterse, o zaman fiili olarak nasıl davrandığından, içinde eylemek zorunda bırakıldığı koşullardan ve kendi eylemlerinin sonuçlarından bağımsız olarak, iyi bir insan olduğunu bilme telafisine sahiptir.⁵¹¹

Aristoteles şu soruyu cevaplamaya çalışır: İnsan için iyi hayat ne demektir? Aristoteles'e göre insan doğası gereği politik bir canlı olduğu için iyi hayatı toplum içinde elde eder ve dolayısıyla iyi hayatın ne olduğu sorusu, içinde yaşadığı toplumdan soyutlanmış bir birey için cevaplanamaz. İyi bir hayat yaşamının fırsatını büyük ölçüde toplum sağlar. Dolayısıyla insan için iyi bir yaşamın ne olduğu sorusu siyaset bilimi tarafından cevaplanmalıdır.⁵¹² Aristoteles'e göre siyaset biliminin amacı, eylemle elde edilebilecek en yüksek iyidir.⁵¹³ Bunu da genel kaniya göre mutluluk, yani *eudaimonia* olduğunu söyler.

Nikomakhos'a Etik'in amacı da, kişiye toplum içinde etik bir yaşam sürerek nasıl mutluluğa kavuşacağını anlatmaktadır. Aristoteles'in ayrıca Kant'ın ahlak teorisini benimseyebileceği düşünülemez. İnsan mutluluğun sadece etiğin dışsal bir hedef olarak ulaşmaya çalıştığı bir amaç olduğu fikrini garipserdi. Çünkü mutluluk, kişinin rastlantısal olarak sahip olduğu tutkuların tatmin edilmesine dayalı değildir. Aristoteles'e göre insanın bir doğası ve insan olmanın belirli ve değerli bir yönü vardır. Mutluluk bu güzel hayatı yaşamaktan, insanın tam ve zengin bir hayat yaşaması için gerekli arzuları tatmin etmekten oluşur. Fakat bu arzular insanın gerçekten insanca bir yaşam sürmesi için gerekli olsalar da a priori akıl yürütmeyle keşfedilemez.

Gerçek mutluluk arayışı ve erdemli yaşam Aristoteles'e göre bir ve aynıdır. Mutlu bir hayat insanın doğasının derinlemesine gerçekleştirdiği hayattır. Filozofa göre bunu göz ardı erden herhangi bir düşünce sistemi etik bir sistem sayılmaz. Bu anlamda Kant'ın ahlak anlayışına yönelik en ciddi eleştirilerinden biri, ahlakın içeriğinin olmadığı yönündedir. Bu eleştiri ilk defa Hegel tarafından yapılır.⁵¹⁴ Hegel,

⁵¹¹Bu konuda daha detaylı bir tartışma için bkz. Williams. B. **Ethics and the limit of Philosophy**.

⁵¹²Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1094a 24-b11.

⁵¹³Aristotle, **A.e.**, 1095a 15-20.

⁵¹⁴Bkz. Georg Wilhelm Friedrich Hegel. **Phenomenology of Spirit**, Bölüm 599-671; **Philosophy of Right**, Bölüm 105-40; **History of Philosophy**, cilt 3, pp. 457-464.

tamamen biçimsel bir rasyonalite ilkesinden yola çıkarak nasıl davranmak gerektiği ile ilgili elle tutulur sonuçlara varılamayacağını savunur. Saf rasyonel irade, eylemin somut koşullarından o kadar kopuktur ki, nasıl davranması gerektiği konusunda karar vermek için hiçbir zemin kalmaz. Bu şekilde fakirleştirilmiş bir iradenin, Aristoteles'in gözünde bir etik anlayışın temeli olması imkânsızdır.

Kant'ın ahlak anlayışına karşı bu içeriksizlik iddiası halen öne sürülen ve ciddi şekilde incelenmesi gereken bir iddiadır, çünkü Kant'ın ahlak anlayışı kişiyi kendi arzuları konusunda bağımsız bir perspektif benimsemeye teşvik eder. Bu da dünyayı nesnel bir şekilde görerek kendimi yansıtıcı düşünce yoluyla kendi mevcut kaygılarımdan, çıkarlardan ve durumumdan kopardığım ve kendimi sadece failler arasında bir fail olarak tahayyül ettiğim fikrimi teşvik eder.⁵¹⁵ Fakat eğer Hegel'in Aristoteles'e yönelttiği eleştirisi doğru ise, o zaman kişi kendisi de dâhil bütün faillerin çıkar ve kaygılarını, gerçekten bağımsız bir perspektiften görmeyi başarır, belli bir davranışta bulunmak için hiçbir güdüsü kalmaz.⁵¹⁶

O halde Aristoteles'in etiğine dönmek için hem felsefi hem de tarihsel nedenlerin olduğu anlaşılmaktadır. Kant ahlakının bize nasıl davranması gerektiği konusunda yol gösterebileceğine dair güvenin azalmasıyla, bütünüyle insan güdülenmesinin araştırılmasına dayalı bir ahlak/etik sisteme geri dönmek için nedenimiz vardır. Umudumuz insanın fitratına dayandırılmış bir etik sistemin sadece nasıl davranmak gerektiğiyle ilgili soruları cevaplamakla kalmayacağı, aynı zamanda böyle bir sistemin bu dünyada yaşandığı haliyle yaşamaya dayanarak gerekçelendirilebilir olacağıdır.

Aristoteles'e göre ahlak, insan arzusunun incelenmesine dayalıdır. Aristoteles'e göre insanın tüm eylemleri arzuya dayalıdır. İnsan arzusuna dair herhangi bir incelemenin insanın nasıl davranması gerektiği konusunda ahlak denebilecek sonuçları olup olmayacağı çok ilginç bir sorudur. *Nikomakhos'a Etik*'in amacı bizi iyi olmaya ikna etmek ya da yaşamda karşılaşılan çeşitli durumlarda iyi davranmanın

⁵¹⁵Örneğin John, Rawls. **A Theory of Justice and Kantian Constructivism in Moral Theory**; Nagel Thomas, **The Possibility of Altruism**, The Limit of Objectivity and The View From Nowhere.

⁵¹⁶Bu Aristotelesçi eleştirinin daha güncel taraftarları da olmuştur: bkz. örneğin Bernard, Williams. **Ethics and The Limits of Philosophy**, in Moral Luck "The Presupposition of Morality" and Person, Character and Morality.

yolunu göstermek değil, zaten mutlu ve erdemli bir yaşam süren insanlara kendi ruhlarının doğasını göstermektir. Yaptın amacı aynı zamanda okurları ikna etmek ya da nasihat vermek değil, onların kendilerini anlamalarını sağlamaktır.

Aristoteles, kendini anlamanın pratik değeri olacağını düşünür. İnsanın eudaimonia'sının ne olduğunu anlayanların, tıpkı hedef alacakları bir noktası olan okçular gibi, hedefi vurma ihtimalleri daha yüksek olur.⁵¹⁷ Fakat kendini anlayanlar, yani zaten erdemli bir hayat yaşayanlar için pratik değer taşır. Bunun iki nedeni vardır. Öncelikle Ahlak Bilimi nasıl davranmamız gerektiğiyle ilgili kesin kuralları olan bir alan değildir.⁵¹⁸ Etik kişinin mevcut koşullar hakkında bilgileri gireceği ve çıktı olarak nasıl davranmak gerektiğiyle ilgili talimatlar üreten bir ahlak bilgisayarı olarak düşünülmez. Ne yapmak gerektiğini öğrenmenin yolu, iyi bir insanın yargısını arar, çünkü bu kişi nasıl davranılması gerektiği konusunda iyi bir yargıç olur.

İyi insan, koşulların gerektirdiklerine karşı duyarlı, doğru davranmaya güdülenmiş olur. Fakat eğer ahlak, bir kurallar kümesi değilse, o halde bunun üzerine bir eser de kişinin daha iyi bir insan olmak için öğreneceği bir yazılım değildir. Kişi bir kurallar kümesini içselleştirerek iyi bir insan olamaz, çünkü içselleştirilebilecek derin kurallar yoktur. Sonrasında ise, insan mutluluğu, dışarıdan bakışla uygun bir şekilde anlaşılabilir bir şey değildir. Aristoteles, insan eylemlerinin yöneldiği amaçları onları üreten eylemlerden ayrı olan amaçlar ve kendileri etkinlik olan amaçlar diye ayırmıştır.⁵¹⁹

Bu değişim⁵²⁰ -*Knesis*- ve etkinlik⁵²¹ -*Energeia*- arasında da görülür. Örneğin; ev inşası evin üretimini amaçlar ve bu da inşaat sürecinden ayrıdır. Bir diğer örnek,

⁵¹⁷Aristotle, *Nicomachean Ethics*, I. 2. 1094A 18-25.

⁵¹⁸Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, BilgeSu Yayınları, Ankara 2000, I. 3. 1094b 11-27; krş. I. 7. 1098a 20- b8.

⁵¹⁹Jonathan, Lear. *Aristotle the Desire to Understand*, Cambridge University Press, America 1988, p. 209.

⁵²⁰*Knesis* Greklerin önceleri mekânsal, zamansal, biyolojik ve niteliksel, değişme olmak üzere, her tür hareket ve değişme için kullandıkları bir kavram olarak düşünülebilir. Bu ayrımlara her zaman çok sadık kalmayan Aristoteles, *Knesis* ve *Energeia*'yı karşı karşıya getirmektedir. Bu sonuncu ayrım dikkate alındığında, denebilir ki, *knesis* amacı kendisinin dışında olan ve bu amaca erişinceye kadar tamlıktan yoksun bulunan hareketi ifade eder. Aristoteles'in, *knesisi* varlığını sürdüren şeylerdeki tözsel olmayan değişimler için kullandığı söylenebilir.

⁵²¹*Energeia*, Aristoteles'e göre kendi özüne, eylemlerine veya son amacına tam olarak sahip olan bir şeyin var oluş tarzı, potansiyelini kendi içerisinde barındıranı güncel olana dönüştüren, değiştiren güç

kişiler genellikle sağlıklı olmak için yürüyüş yaparken, yürüyüşün kendisi sağlıklı olmanın bir parçasıdır. Sağlıklı olmak aslında tüm bu etkinliklerin gerçekleştirilmesi durumudur. Bu ayrım Aristoteles ahlakının merkezindedir, çünkü erdemli davranmak kendisinden ayrı olan mutlu bir yaşam sürme amacının aracı değildir. Erdemli davranmak mutlu bir yaşam teşkil eder. Bu durum erdemli olmayan biri tarafından uygun bir şekilde anlaşılamaz.

Kötü bir insanın bakış açısından, erdemli davranış zahmetli, eziyetli ve aptalca görünür. Olgun olmayan birinin bakış açısıyla erdemli bir eylem fikri cazip olsa bile bu kişinin ruhu bunun içindeki en güçlü arzu olmasına yetecek kadar gelişmez. Bunun aksi yöndeki arzuların cazibesini hisseder, erdemli davranmanın mutlu olmanın yolu olduğunu ancak en yüzeysel düzeyde anlar. Aristoteles'in, derslerine gençlerin katılmasını istememesinin nedeni de budur.⁵²²

Bu nedenle gençler hayat konusunda bazı deneyimlere sahip olmadığından ve iyi bir dinleyici olmaktan yoksun olduklarından siyaset yapabilme becerisine sahip değildir. Gençler bunun yanı sıra sadece tutkularının peşinden koştukları için bir fayda kazanamaz, çünkü önemli olan şey eylemektir, bilmek değil.⁵²³

Aristoteles'in, *Nikomakhos'a Etik*'i birilerini iyi insan olmaya ikna etmek için yazılmamıştır. İçinde zaten ahlaki bir hayat yaşamayan kişilere cazip gelebilecek hiçbir şey yoktur. Buradaki sav iyi mizaçlı, iyi huylu, zaten erdemli yaşamak üzere yetiştirilmiş insanlara yönelik olması bakımından içe dönüktür. Dersler, bu kişilerin özbilinçli ve tutarlı bir etik bakış açısı geliştirmelerine, zaten yaşamaya yatkın oldukları yaşamı yansıtıcı düşünce –reflective- yoluyla pekiştirmelerine yardım etmeyi amaçlar.

Elbette yansıtıcı düşünme olmaksızın yaşanan erdemli bir yaşamdan, erdemli ve kişinin yaşadığı yaşamı anlamasına geçişin kendisi pratik değer taşır. Çünkü bu kendini anlama, kişi için iyi hayatın meydana gelmesine yardımcı olur. Dolayısıyla “*erdemlin neliğini anlamak ve bilmek değil, iyi insanlar olabilmek için uğraşırız,*

anlamında kullanılmaktaydı. İşleme, fiil, edim anlamına gelen *energeia*, harekete karşılık gelmekle birlikte, *knesis*'ten farklılık gösterir.

⁵²²Lear, A.e., p. 209.

⁵²³Aristotle, *Nikomakhos'a Etik*, 1095a 2-11.

çünkü aksi halde uğraşımız bir işe yaramaz”⁵²⁴ der, Aristoteles. Her ne kadar Aristoteles’in uğraşı erdem ve mutluluğun ne olduklarını araştırmak olsa da uğraşın kendisi, özünde pratiktir. İyi bir insanın kendi iyiliğini anlamasına ve bu yolla iyiliğini artırıp güçlendirmesine yardımcı olmayı amaçlar.

2.1.Ahlak Anlayışında Temel Hakikatler

Diğer canlılarla karşılaştırdığımızda, bitkisel ve hayvansal yan dışında, aklın insana özgü olduğu açıktır. Bu akıl sayesinde insan, diğer tüm canlıların üstünde yer alırken, duyumsama, algılama ve hafıza bakımından diğer canlılara yakındır. Bu farklılık insanın ahlaki bir varlık olmasını mümkün kılar. Hayvansal ve müdrike (zihinsel) ilkelerin birlikte var oluşu olmaksızın, ahlakilik söz konusu olamaz. Hayvan ahlaka sahip bir canlı değildir, çünkü akıldan yoksundur. Dolayısıyla ahlaki olma insansal doğayı ayırt eden kendine has bir özelliktir.⁵²⁵ Her varlığın amacı kendi doğasını tam olarak gerçekleştirmek olduğundan, insanın amacı da en yetkin duruma ulaşmaya çalışmaktır, yani hem hayvansal yanın hem de akıl yanının yapısı arasındaki ilişkide bir denge kurabilmelidir.

İnsanın amacının, hayvansal yanını daha yetkin bir şekilde geliştirmek olmadığı açıktır. O halde insan bu iki yanını dengeli ve uyumlu bir şekilde, kendi akli ve ahlaki durumunu daha da geliştirecek yönde, düzenlemek ve yetkinleştirmek dışında başka bir şeye iye değildir. Böyle bir denge durumu erdemi ortaya çıkarır. *“Etkin ve edilgin müdrike arasındaki uyuma düşünce erdemi denir. Bu kendini, teoride bilgelik ve pratikte sağgörü –basiret- ve ortak duyu olarak gösterir. Müdrike ile irade arasındaki uyuma ahlaki erdem denir.”*⁵²⁶

Buradan yola çıkarak şunu ifade edebiliriz ki; Aristoteles’in ahlak biliminde erdemli olma ruhun akıl bölümünün etkinliğinde kişilerin fonksiyonlarını işlevsel hale getirmedir. Aklın teorik ve pratik iki kısmı olduğundan, erdemleri de teorik akla uygun olan dianoetik ve pratik akla uygun olan eudaimonik erdemler olarak iki kısma ayırabiliriz. Dianoetik erdemler teorik bilgelik sonucu elde edilen; sanat, bilim ve felsefeyle uğraşan, en yüksek varlıkları, ezeli-ebedi nesneleri veya ilk ilkeleri konu

⁵²⁴Aristotle, *Nicomachean Ethics*, II. 1, 1103B 27-9.

⁵²⁵Weber, *A History of Philosophy*, p. 363

⁵²⁶Weber, *A.e.*, pp. 131/2

edinen ruhun erdemleri olarak ifade edebiliriz. Eudaimonik erdemler ise pratik akıl tarafından ortaya çıkarılan, ruhun istek ve arzularıyla belirlenen akıl dışı olan yanın veya ruhun hayvani kısmını kontrol etmesi için gereklidir.⁵²⁷ Buna benzer bir ayrımın Platon'un ahlak biliminde de yapılmış olduğuna ilişkin kimi değerlendirmeler vardır.⁵²⁸ Bu sınıflama ileriki bölümlerde daha da açık kılınacaktır.

Orta Olma durumu –*Mesotes*- olarak belirlenen erdem, Aristoteles'te kendini değişik formlar altında gösterir. Protagoras' ta “*erdem; yüreklilik, bilgelik, ahlak, ölçülülük ve dindarlık*” iken.⁵²⁹ Platon'da yüreklilik, ölçülülük, bilgelik ve adalettir.⁵³⁰ Aristoteles ise Platon'un erdem anlayışına ek olarak, dostluk, cömertlik, yüce gönüllülük vb. erdemlerden bahseder ve bu erdemler; *Nikomakhos'a Etik*'te -detaylı bir şekilde açıklanır- yedi önemli erdem ve altı daha az önemsiz erdem sayılır. Bunları şimdilik bir kenara bırakıp, ileriki bölümlerde tekrar söz açmak bahsiyle konumuzdan kopmadan erdemnin neliğini araştırmaya dönebiliriz.

En genel manasıyla Aristoteles için, erdem herhangi bir şeyin bizzat kendisini ve fonksiyonlarını iyileştiren nitelikleridir. Bu anlamda erdem bir *hexis*'tir,⁵³¹ bir duygu değil, (huydur) etkilenim durumudur. Erdemli eylemin kendi uğruna istenmesi tam bir erdem için zorunluluktur. Ahlaki erdem, bizlere göre bir orta olma durumunda yatan ve akıl tarafından belirlenen, bilinçli istemeyi –tercihi- gerektiren bir durumdur. Burada akıl, pratik bakımından bilge bir kişinin orta yolu belirlemek için kullandığı yetiyi anlatır. Ahlaki erdemler insanların yaşamlarını her daim iyi yöne çevirir, aynı

⁵²⁷Doğan, Özlem. **Etik Ahlak Felsefesi**, Say Yayınları, İstanbul 2010, s. 60.

⁵²⁸Demos. R. **The Philosophy of Plato**, Charles Scribner's, 1st Edition, 1939, p. 309.

⁵²⁹Plato, **Protagoras**, Loeb Classical Library, Plato II, Çev. W. R. M. Lamb, 8. Baskı, Harvard University Press, London 1999, 329c-e.

⁵³⁰Plato, **Republic**, 427e.

⁵³¹*Heksis* kavramı, Antik Grek düşüncesinde; karakter, karakteristik özelliği olarak ifade edebiliriz. Fakat daha çok burada bir insanın varlığının veya herhangi bir şeyin davranışını, gerçekleştirdiği eylemleri ve yapmış olduğu faaliyetleri etkileyen ve değiştirilmesi son derece güç olan alışkanlıklar ve eğilimler anlamında kullanmaya gayret edeceğim. *Psyche*'deki –ruhtaki- etkilenimler veya duygulanımlar, kuvveler, huylar veya *heksis* olmak üzere farklı hallerin bulunduğunu öne süren Aristoteles, *Heksis*'i varolanlar ve etkilenimler karşısındaki durumumuz olarak tanımlamıştır. Etkilenim ise *pathos* sözcüğünün karşılığı olarak düşünülebilir. Aristoteles'in gözünde erdem, yani kendi ifadesiyle *Arete* bir *heksis* olmalıdır. Buna karşın Aristoteles ile aynı görüşü paylaşmayan Stoacılar erdemi bir *heksis*'ten (meleke veya huy) ziyade *diathesis* (yatkınlık) olarak ifade etmişlerdir. Ahmet, Cevizci. **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yayınları, İstanbul 2013, s. 139.

zamanda ahlak ve siyasetin amacı da bu tür iyileri ortaya çıkarmak ve toplum içerisindeki pratiklerini gerçekleştirir.

Bu amaç aynı zamanda öteki disiplinlerin amaçlarını da kapsamalı, kendi uğruna istenen ve kendine yeter olmalıdır. Buna da Aristoteles mutluluk –*eudaimonia*- der. Daha önceki bölümlerde bu kavram detaylarıyla ele alındı. Bu sebeplerden dolayı Aristoteles’in ahlakı, Platon’a benzer şekilde rasyonalist ve eudaimonist’tir. Hocası gibi filozof da erdemin mutluluğun baskın ve en önemli bileşeni olduğunu öne sürer. Bunları yanı sıra bizim, erdeme ve erdemli eyleme kendisi için de sahip olmayı aradığımızı söyler. Hocasının karşısında durarak idealar öğretisine eleştiriler getirir.⁵³² “*Kendisi için yeğlenen başka bir şey için yeğlenmeyene amaç deriz. Mutluluk da bu şekilde ifade edilebilir, çünkü eudaimonia’yı kendisi dışında başka hiçbir şey için tercih etmeyiz.*”⁵³³

Aristoteles’in ahlakı bir erdem ahlakıdır. Fakat filozof, insan için bir nesnel iyinin var olması görüşünü savunarak bir tür ahlaki gerçekçiliği savunduğu düşünülebilir. Diğer taraftan siyaset alanında, Aristoteles politik devletlerin ve genelde toplulukların ortak ahlaki değerleri geliştirmeleri gerektiğini savunan komünitaryanizmin⁵³⁴ öncülerindendir. Bu görüşte, ahlak bilimi ve politika arasında yakın bir ilişki vardır ve bireyler asıl olarak topluluğun ahlaksal yetkesine tabidirler. Dahası, toplumsal ve siyasal etkinliklere katılım bireyler açısından iyidir.⁵³⁵

Burada iyinin, her canlı varlık için, onun kendi etkinliğinin yetkinleşmesinde yattığını hatırlamakta fayda vardır. Dolayısıyla erdeme özgü olarak, insani etkinliğin -aklın etkinliği- yetkinleşmesinde yatar. O halde insanların mutluluğu erdemde yatmaktadır. Mutlu olabilmek için erdeme uygun etkinliklerde bulunulmalıdır, erdeme aykırı etkinliklerde bulunulduğunda mutluluğun tersi bir etki yaratır:

Açıktır ki, insanları şanslarına göre değerlendirirsek onların gerçek anlamda mutlu olup olmadıklarını bilemeyiz. Onlara bir mutlu bir mutsuz deriz. Mutlu bir kişiyi devamlı renk

⁵³²Doğan, A.e., s. 56.

⁵³³Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1097b, 1-10.

⁵³⁴Komünitaryanizm; değerler sisteminin merkezinde devletin, toplumun ve milletin olması gerektiğini savunur. Bireyi ve bireyciliğe karşı çıkar ve özgürlüğün olduğu bir toplumda kaybolan geleneklerin, ulusal değerlerin, kültürlerin tekrar canlandırılması, toplumda ortak çıkarların gözetilmesi gerektiğini savunur. Ahmet, Karadağ. **Komünitaryanizm ve Liberalizmin Komünitaryan Eleştirisi**, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, DÜSBEB, sayı 28, ss. 308-335.

⁵³⁵Fred D. Miller. Aristotle, **Ethics and Politics**, Blackwell Guide to Ancient Philosophy, pp. 184-210.

değiştiren bir şey olarak düşünürüz. Fakat mutluluk bu şekilde tanımlanamaz. Mutluluk tüm yaşamımız boyunca erdeme uygun şekilde gerçekleştirdiğimiz eylemlerimizdir.⁵³⁶

Ancak bunun tikel bir eylemde ve tikel bir zamanda değil, tüm eylemlerde gerçekleşmesi ve yaşam boyu sürmesi gerekir ve ancak o zaman, tam manasıyla mutluluktan söz etmek olanaklı olur. Başka bir ifadeyle erdemin, eylemde ve ahlakta doğruluk ya da bilimsel doğruluk ve sanatsal doğruluğa paralel olarak, ahlaki doğruluk olduğu da düşünülür.⁵³⁷ Bu durumda ahlaki ve sanatsal doğrulukların olumsal, bilimsel doğruluğun kesin ve zorunlu doğruları işaret ettiği ve tam da bu ayrımın Aristoteles'in ahlak bilimini ifade ettiği söylenir. O halde erdem bir zorunluluk sorunu değil, bir olasılık sorunudur. Bundan dolayı, Aristoteles'e göre *“yetkinlikle ortaya çıkan praksislerin uygulanmasıyla kişilerde ortaya çıkabilecek bir durum, bir imkândır.”*⁵³⁸

Burada bireyin, gerçekleştirdiği eylemlerin gerçekte ahlaki olup olmadığı önemli bir sorudur. Peki, bir eylemin ahlaki olmasının ölçütleri nelerdir? Bu konuda Sokrates'in -Platon'un aktarımı üzerine- ne düşündüğüne bakmak gerekir. Sokrates'e göre kimse bilerek kötülük yapmaz. İnsan bilgi söz konusu olduğunda, özgürce hareket edebilmesi ve özgür olma durumu gereğini gerçekleştirmesi veya ona karşı durmasıyla açıklanamaz. Bu da erdemler söz konusu olduğunda irade gücünün, bilgidен farklı olarak tanımlanan bir melekenin varlığını tanımadığını gösterir.⁵³⁹

Aristoteles eylem ve davranışların, ahlaki olarak kabul edilmesinin belirli koşullara bağlı olduğunu söyler. Söz gelimi; zorlayarak, baskıyla veya bilgisizlik - bilinçsiz olarak- ile yapılmış olan eylem ve davranışların ahlaki olarak nitelenmesi söz konusu olamaz. Aynı zamanda erdem uğruna sergilediğimiz eylemleri, yalnızca akla ve bilgiye dayandırmakla, onda aynı şekilde isteklerin de etkisi olduğunu ifade etmekle çok büyük bir ilerleme kat edilir ve bu şekilde erdemlerin yerine getirilmesinde özgürlüğe büyük bir kapı aralanır. Arzu ve isteklerimiz her daim akılla birlikte hareket etmez. Diğer taraftan filozof, istekler ve tercihler arasında farklar

⁵³⁶ Aristotle, *Nikomakhos'a Etik*, 1100b, 10.

⁵³⁷ Ahmet, Arslan. *İlkçağ Felsefe Tarihi, Aristoteles*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, s. 235.

⁵³⁸ Melih, Bakır. *Aristoteles'te Yurttaşlık Anlayışı*, Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi, Yüksek Lisans Tezi 2008, s. 99.

⁵³⁹ Arslan, A.e., s. 256.

olduğunu dile getirmekle özgürlüğe daha geniş bir alan açar.⁵⁴⁰ Buradan yola çıkarak, Bir eylemin ahlaki olabilmesi için en öncelikli şart özgür bir biçimde gerçekleştirilmesidir, diyebiliriz. Bu anlamda bir eylemin baskı altında, bilinçsiz veya bilgisizce yapılmamış olması gerekir. Peki, baskı altında veya zorla yapılmış olmak ne demektir? Aristoteles şu şekilde ifade eder:

Zorla ya da bilgisizlik nedeniyle yapılanlar istemeyerek yapılmış gibi görünüyor. Başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan ‘zorla yapılandır’... O halde ‘zorla yapılan,’ zorlanmış kişinin hiç katılmadığı, başlangıcı onun dışında bulunan şey gibi görünüyor.⁵⁴¹

İkinci bir koşul da söz konusu eylemin bilgisizlikten kaynaklanmış veya bilinçsizce yapılmış bir eylem olmamasıdır, çünkü bilgisizlikten dolayı yapılan tümüyle isteyerek yapılan olarak görülmez. Hüzün ve pişmanlık getiren eylemler ise istemeyerek yapılandır. “*Bilgisizlikten dolayı yapılanları, tümüyle isteyerek yapılanlar olarak değerlendirmemeliyiz ayrıca, çünkü pişmanlık yaşatanlar ve üzüntü getirenler istemeyerek yapılandır.*”⁵⁴² Daha açık kılmak gerekirse bilgisizce yapılan eylemde istek söz konusu değildir, çünkü istek bir arzu değildir.

Bu yüzden erdemli bir kişide, bir seçimin altında yatan bir amaca yönelik arzu ve sonuçta ortaya çıkan erdemli eylem akla dayanan bir arzu olmalıdır. Aristoteles isteğin birincil nesnenin mutluluk olduğunu ileri sürer. O, isteğin biricik olanaklı sonul nesnesinin bu olduğunu söylemez, ama başka bir şey de ileri sürmez.⁵⁴³ Bu hususta bu tür bir eylemi, özgürce yapılmış saymak güçtür. Bununla ilintili bir ön gereksinim ise erdemin öznesinin, kendine dair dürüst ve kapsamlı bir anlayışa iye olmasıdır.

Eylemin ahlaki sayılabilmesi için bilinçli bir tercihin konusu olmalıdır. Tercih, akıl ve düşünme yoluyla veya genellikle iyi ya da kötüye yönelik olarak, bize ait olanlar üzerinde derin bir tahayyül arzusu olarak tanımlanır. Aristoteles’e göre erdemsiz olmak veya erdemli olmak bizim dışımızda bir şey değildir, her ikisi de

⁵⁴⁰ Arslan, A.e., s. 257-8.

⁵⁴¹ Aristotle, *Nikomakhos’a Etik*, 1110a, 1-3, ayrıca bkz. A.e., 1110b, 17-18.

⁵⁴² Aristotle, A.e., 1110b, 18-19.

⁵⁴³ Terence, Irwin. *The Development of Ethics*, A Historical and Critical Study, vol. 1: From Socrates to the Reformation 2007, p. 173.

bizden kaynaklanır. Nasıl ki mutluluk bizim dışımızda gerçekleşmiyorsa, kötülüğün de bilmeden veya istemeden yapılması mümkün görünür.

Peki, neden o zaman insanları yaptıkları iyi eylemlerden ötürü övüyor veya onları yaptıkları kötülüklerden dolayı kınıyoruz? Bu soruyu cevaplamak gerekir, çünkü gerçekleştirdikleri eylemleri bilerek, isteyerek ve tercih ederek yaptıklarını biliyoruz. Nasıl ki iyi erdemlerinden dolayı bir kişiyi övüyorsak, erdemsiz bir şekilde davranan ve ruhunda kötülük barındıranları da övgüye değer bulmama hakkımız vardır.⁵⁴⁴

Tercih, isteyerek yapılan bir şey gibi görünüyor, ama aynı şey değil; isteyerek yapılan daha kapsamlı. Nitekim isteyerek eylemde bulunma çocuklarla hayvanlarda da görülür, fakat tercih görülmez... Nitekim bizler iyi ya da kötü şeyleri edinmeyi ya da onlardan uzak durmayı tercih ederiz; bir şeyin ne olduğu, kime yararlı olduğu ya da nasıl olduğu konusunda ise kanımız olur, bir şeyi edinmek ya da ondan uzak durmak konusunda pek kanımız olmaz.⁵⁴⁵

Aristoteles'in ahlak biliminin genel mantığından çıkarılabilecek bir ön koşul da, ahlaki eylemin kendi uğruna istenmiş olması gerekliliğidir. Çünkü ahlakı düşündüğümüzde amaç ve araç arasındaki ilişki veya kişilere göre değişebilen amcaların varlığı sona erer. Burada yalnızca iyi olması nedeniyle ve bizzat kendisi olma bakımından tercih edilen, aynı zamanda kendisinden daha yüksek bir iyyinin etkinliği olan erdem söz konusudur.⁵⁴⁶ Erdemli olabilmek için bedenimizin de ruhumuzun da belirli bir yetkinliğe ulaşması şarttır. Fakat erdemler doğal olmadığından a priori olarak belirmezler, ancak irade ile ortaya çıkan alışkanlıklardır.⁵⁴⁷

Burada şunu belirtmekte fayda vardır, Platon'un öğretisinde yer aldığı öne sürülen ayrımın, yani entelektüel erdem ile karakter erdem ayrımının ilk bölümü Aristoteles'te belirgin değildir. Aristoteles, insan doğasındaki eğilimleri övmediği gibi, kınamaz da, onlar kendilerinde biriciktir.⁵⁴⁸ Fakat buna rağmen, insanın ussal

⁵⁴⁴Aristotle, **A.e.**, 1113b 15, 1114b 25.

⁵⁴⁵Aristotle, **Nikomakhos'a Etik**, 1111b, 1112a-b, 1113a 10.

⁵⁴⁶Bakır, **A.e.**, s. 84.

⁵⁴⁷Ağaoğulları, **A.e.**, s. 335.

⁵⁴⁸Ross, **A.e.**, s. 227.

doğasının erdemin oluşmasında hiç etkisinin olmadığını ileri sürmek güçtür. Nitekim özellikle ahlaki erdemlerden hiçbirinin bize doğa tarafından verilmemiş olduğunu belirten Aristoteles, yine de erdemleri kazanabilecek bir saf/tabii yapımız olduğunu belirtmekten geri kalmaz.

Örneğin, ağır olan bir metali defalarca yukarı doğru fırlatmaya çalışsak bile, metal her seferinde aşağı doğru düşer. Bunu daha birçok örnekle zenginleştirebiliriz. Doğası gereği belli bir yapıya sahip herhangi bir şeyi değiştirmemiz söz konusu dahi olamaz.⁵⁴⁹

Aristoteles, özellikle ahlaki erdemler söz konusu olduğunda, doğadan çok alışkanlıklarımızda veya tercih ve irade üzerinde durur gibi gözükür. Tüm erdemlerin dayanaklarının belli doğal kapasitelerde açığa çıktığı söylenir, ancak bu erdemler bilgelik ile kuşandığında ve sarmalandığında gerçek erdemden söz edilir.⁵⁵⁰ Bu yüzden Aristoteles insanlara çocukluktan başlayan bir eğitimi zorunlu kılar.⁵⁵¹ Ruhta yer alan şeyler ya etkilenmeler, ya olanaklar, ya da huylar olarak nitelenebileceğinden⁵⁵² erdemlerin bunlardan hangisi içinde sayılabileceği sorulur. Burada Aristoteles'e göre “*erdemler huylardır.*⁵⁵³ *İnsanın erdemi bireyi iyi kılan ve yapılan işlerde iyi gözeten veya iyinin gerçekleşmesine olanak sağlayan huydur.*”⁵⁵⁴

Bunun için insan belli biçimde arzu ve duygularını denetleyebilmeli ve doğru yolda eyleyebilmelidir. Bu ise tercihler arasında bilinçli seçimler yapmakla, doğru olanı istemekle ve bu yönde irade kullanmakla olanaklıdır. İnsanda bu işlevi görebilecek yeti pratik akıldır ve bunun gerçekleşmesi de pratik bilgeliktir. Aristoteles için ahlaklı insan, aklını –nous- kullanabilen insandır. Bundan dolayı ahlaki erdem, tam manasıyla, pratik bilgeliği içerisinde barındırır.⁵⁵⁵ Çünkü ahlaki erdem -karakter erdemleri- kendinde tam değildir. “*Bu şekilde teorik anlamda, karakter erdemleri entelektüel erdemlerle de bağlanmış olur. Bunlar bir arada düşünüldüğünde Aristoteles için erdem, iki aşırılık arasındaki ortadır.*”⁵⁵⁶ Filozof bu şekilde, erdemin

⁵⁴⁹ Aristotle, **Nikomakhos’a Etik**, 1103a 25.

⁵⁵⁰ Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, 1: 265.

⁵⁵¹ Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1104b 12-14, 1179b 33.

⁵⁵² Aristotle, **A.e.**, 1105b 20.

⁵⁵³ Buradaki akıl yürütme için bkz. Aristotle, a.g.e, 1105b 20, 1106a.

⁵⁵⁴ Aristotle, **A.e.**, 1106a 21-22.

⁵⁵⁵ Ross, **A.e.**, s. 229.

⁵⁵⁶ Alfred, Weber. **A History of Philosophy**, s. 132, ayrıca bkz. Zeller E. **Grek Felsefesi Tarihi**, 1: 265.

bir tür orta olduğunu ve aynı zamanda orta olmayı amaç edindiğini ifade ederek⁵⁵⁷ erdem öğretisini “orta olma” kuralına bağlar.⁵⁵⁸

Fakat bu kuralın daha çok karakter erdemleriyle ilgili olduğu düşünülür. “*Karakter erdem kendi bir orta olma durumudur... Ahlaki erdem bizlere göre ortayı seçen bir alışkanlıktır.*”⁵⁵⁹ Daha açık kılmak gerekirse eylemlerimizin ve etkilenimlerimizin aşırılık, eksiklik ve orta olma durumuyla alakalıdır. Örneğin; yüreklilik, arzulama, hiddetlenme ve sıklıkla acı hissetmede veyahut haz almada aşırılıklar söz konusu olur, fakat her ikisinin de iyi olmadığını söyleyebiliriz.

Oysa gereken şeylere veya kişilere karşı, gerektiği zaman, gerektiği kadar eylemlerde bulunmak orta olmandır; orta olan da en iyi olmandır. Bu da sadece erdeme özgü olmandır.⁵⁶⁰ Orta olma eksiklik ile aşırılık arasında bir yol, bir tercihtir veya bu orta yolu alışkanlık ya da huy edinmedir. Ancak her eylem ya da etkinlik için orta olma söz konusu değildir. Örneğin; kıskançlık, hırsızlık, adam öldürmek gibi orta olma söz konusu olduğunda. O halde doğru eylemin orta olması mutlak değil, ilinekseldir.⁵⁶¹ Genel olarak ifade edilirse ne eksikliğin veya aşırılığın bir ortası, ne de orta olanın aşırılığı ya da eksikliği vardır.⁵⁶²

Aristoteles’e göre orta olanın belirlenmesi her zaman kolay değildir. Orta ile kıyaslandığında kimi şeylerin aşırılıkları veya eksiklikleri daha karışıktır. Çünkü aşırılıklar orta olanı diğer yana yaklaştırmaya çalışır. Söz gelimi; korkak cesura cüretkâr, cüretkâr ise cesura korkak der, yani orta olanla karşılaştırıldığında kimi şeylerin eksiklikleri, kimi şeylerin ise aşırılıkları daha da karşıt gözüktür. Aristoteles’e göre bunun farklı sebepleri vardır: Biri nesneden kaynaklanan, diğeri öznen kaynaklanandır.⁵⁶³ Özetlemek gerekirse, tek tek durumlarda neyin orta olduğunu

⁵⁵⁷ Aristotle, **A.e.**, 1106b 28.

⁵⁵⁸ Aristoteles’in *Mesotes*, yani *Orta Olma* doktrini tarihsel bakımdan Platon öncesi felsefeye – Pythagorasçılar- dek uzanmakla birlikte, Platon’un Devlet Adamı ve Philebus adlı yapıtlarıyla önemli bir ilişki içerisinde olduğu izlenimi ortaya çıkarır. Hem bu doktrinin hem de bunun kuramsal soy kütüğünün daha detaylı ayrıntıları için bkz. Angier, **Aristotle’s Ethics and the Crafts**, Toronto Üniversitesi Doktora Tezi 2008, pp. 88-118.

⁵⁵⁹ Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1227b 5-9.

⁵⁶⁰ Aristotle, **A.e.**, 1106b 15-17, ayrıca bkz. 1109a 19.

⁵⁶¹ Ross, **A.e.**, s. 229.

⁵⁶² Aristotle, **A.e.**, 1107a 25-6.

⁵⁶³ Aristotle, **A.e.**, 1106b 5-6.

belirlemek sanılandan daha güçtür. Bireysel akıl yardımıyla orta olanı tercih eder, fakat aynı filozof Sokrates'i eleştirmekten de geri durmaz.⁵⁶⁴ Onun çözümü bilgiye sahip olmakla bunun kullanabilmenin ayrı şeyler olduğu yönündedir.⁵⁶⁵

Öyleyse sorun asıl anlamıyla bilgiye sahip olmaktır.⁵⁶⁶ Ya da duyularla bunu belirlemenin kolay olmadığını belirten Aristoteles, bu işi pratik bilgeliğe, düşünmeye, sağgörüye, alışkanlıklara bırakmış gözükür.⁵⁶⁷ Fakat bu durum ahlaki yaşamda sıradanlığın yüceltilmesi anlamına gelmez. Erdem ontolojik açıdan bir orta olma ama değer bilimsel açıdan bir uçtur.⁵⁶⁸ Bu nedenle orta olma matematiksel bir yolla belirlenemez. Çünkü Aristoteles, duygu veya eylem konusunda, koşullardan bağımsız bir ve yalnızca bir doğru tercih olduğunu düşünmez.⁵⁶⁹

Aristoteles'in ahlak anlayışı -erek bilimsel- teleolojik, eudaimonist'tir. İnsanın ahlaksal yaşamında aklın -nous- önemini ve erdem bütünlüğünü kabul etmek bakımından, Platon'un ahlak anlayışına benzemekle birlikte, birçok bakımdan da ayrıldığı görülür.⁵⁷⁰ Teorik bilimlerde olduğu gibi öncüllerden sonuca değil, sonuçlardan öncüllere doğru ilerler. Deneyime önem verir ve zaman zaman belirgin bir pratik öznitelik taşır. İdeal yapılardan çok, verili yapıları dikkate alır; sağduyulu ve uzlaştırmacıdır. Bu manda insanı sırf akıllı bir varlık olarak değil, arzu ve tutkuların işlevini de hesaba katar. Dolayısıyla Aristoteles için ahlakta “*akıl tek başına bir ilke değildir.*⁵⁷¹ *İnsani arzu ve tutkular arasında ahlaklılığa a priori karşıt gibi görülmezler.*”⁵⁷²

Burada Platon ve Aristoteles arasında bir ayrım söz konusudur. Ahlaklı kişi Platon için iyi idesini bilerek, isteklerine karşı koyabilen kişi iken Aristoteles için bedensel isteklerini akıl ile kontrol altına alarak dengeleyebilen kişidir. Bu anlamda

⁵⁶⁴Aristotle, **A.e.**, 1145b 25-30.

⁵⁶⁵Aristotle, **A.e.**, 1147a 12-13.

⁵⁶⁶Aristotle, **A.e.**, 1147b 1718.

⁵⁶⁷Zeller, **Grek Felsefesi Tarihi**, 1: 262-3.

⁵⁶⁸Copleston, **Felsefe Tarihi**, I/2a: **Aristoteles**, s. 98.

⁵⁶⁹MacIntyre, **A Short History of Ethics**, p. 66.

⁵⁷⁰Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1104a 5-7, Kraut. R. **Ethics: Aristotle's Ethics**, Stanford Encyclopedia of Philosophy, pp.14-40.

⁵⁷¹Hegel, **A.e.**, s. 264.

⁵⁷²Alfredo, Ferrarin. **Ancient Philosophy, Hegel and Aristotle**, Cambridge University Press, United Kingdom 2001, s. 342.

Aristoteles için karakter erdemlerinde bilginin rolü eylemden çok daha önemsiz gibi görünür. Genel olarak erdemleri düşündüğümüzde ise bilmenin rolü o kadar da önem arz etmez veya çok az önemlidir,⁵⁷³ çünkü amacımız erdemli olmanın kendisidir; erdemin ne olduğunu bilmek değil.⁵⁷⁴

Erdemli kişi de erdemi bilen değil, erdemi eylemlerinde de gerçekleştiren kişidir, fakat bunun bilgi kavramıyla ilgili bir ayrım olduğunu görmek gerekir. Çünkü insanlar için nelerin kötü, nelerin iyi olduğunu ortaya çıkaran pratik bilgelik, teorik bilgelikten daha üstün değildir.⁵⁷⁵ Bunların yanı sıra Platon'un ahlak anlayışında daha çok toplumsal bir mana söz konusu iken, Aristoteles'te birey daha fazla ön plana çıkar. Şüphesiz Aristoteles, polislin ahlak yaşamını, devletin iyiliğini ve siyasal istikrarı dikkate alır, fakat Ross'un da değindiği gibi kimi kez toplum veya devletin sadece akıl ile eyleyen bir zorlama ögesi sağladığını düşündürecek şekilde konuşur.⁵⁷⁶

Aristoteles için erdemin tüm biçimleri toplumsal değil, birey üzerine kurgulanır. Fakat burada üzerine düşünülmesi gereken şey toplumdan bağımsız bir erdemin nasıl söz konusu olabileceğidir. Arendt'in de belirttiği üzere, erdem kaçınılmaz olarak başkalarıyla birlikteliği içermektedir; soyut bir *solus ipsum*'un erdemi ciddi bir sorunsal, hatta denebilir ki bir yok-varlık'tır.⁵⁷⁷ Aristoteles'in erdemleri doğallıkla bir polislin vatandaşı olan kimsenin erdemleridir ve salt ideal durumda, bir insanın erdemi ile vatandaşın erdemleri örtüşmesi gerekir, dolayısıyla bir vatandaşın erdemi zorunlulukla devletin ana yapısına göredir.⁵⁷⁸

Ayrıca Aristoteles de erdemin neliği üstüne olan sorunlarda değil de ancak erdemin gerçekleşmesi koşulları, sonuçları vb. üstüne sorunlarda devlet ve toplumun belirleyici olabileceğini düşünür gibi gözükür.⁵⁷⁹ Hatta Newman erdemin olumlu

⁵⁷³Aristotle, **A.e.**, 1105b 2-3.

⁵⁷⁴Aristotle, **A.e.**, 1216b.

⁵⁷⁵Ross, **A.e.**, ss. 55-253-257.

⁵⁷⁶Bkz. Aristotle, a.g.e, 1180a ve ayrıntılı olarak bkz. Ross. D. **Aristoteles**, s. 220.

⁵⁷⁷Bakır, **A.e.**, s. 84.

⁵⁷⁸J. Roberts, **Justice and Polis**, The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, ed. Rowe & Schofield, p. 355-6.

⁵⁷⁹Özcan, **A.e.**, s. 109.

kaynağı olarak devletin ve yasanın etkisini Aristoteles'in abartmış olduğunu ve bunun en iyi devlet varsayımıyla çeliştiğini ileri sürer.⁵⁸⁰

Bu bakımdan Aristoteles'te ahlakın siyaseti öncelediğinden söz edilebileceği gibi filozof için siyasetin iyiye yönelik olduğunu da belirtmek gerekir.⁵⁸¹ Ama yine de Aristoteles'te ahlak bilimi siyaset biliminin bir dalı olarak alınır. İlki bireysel, diğeri siyasal ahlak bilimini irdelemek üzere kurgulanır.⁵⁸² Nitekim Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in bir siyaset araştırması olduğunu belirtir.⁵⁸³ Genel olarak Aristoteles'in ahlak anlayışı politik özellikler gösterirken, politika anlayışı da ahlaki özelliklere sahiptir. Filozof açısından, siyaset toplumsal ahlaklılıktır. Bu bakımdan belki de, ilkesel ve mantıksal bakımdan ahlak biliminin siyaseti öncelediğinden, ama edimsel ve kılışsal bakımdan da ahlak biliminin siyasete tabi olmasından söz etmek gerekir.⁵⁸⁴

Başka bir açıdan bakıldığında Aristoteles için birey ile toplum veya ahlak ile siyaset arasında bir gerilimden söz edilemez. Nitekim iyi ne birey için ne de devlet için farklı anlamlara gelir.⁵⁸⁵ Erdemlerin bilginin formları olduğunu ileri süren Platon'a karşı Aristoteles erdemlerin daha çok akla uygun olduklarını düşünür.⁵⁸⁶ Ve onun için erdem bilgesi yetmez, erdemli etkinlik daha önemli ve zorunlu gözüktür.

2.2.İyi ve En İyi Ayrımının Olasılığı

Aristoteles *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde iyyinin neliğini açmılayarak söze başlar. Filozof için “*iyi, tercihlerin ve eylemlerin, aynı zamanda her araştırma ve soruşturmanın bizzat kendisine yöneldiği şeydir. Bilimin, sanatın hatta daha birçok alanın da kendilerine göre amaçları ve iyileri vardır, çünkü bir şeyin amacı aynı zamanda o şeyin bizzat kendi iyisidir.*”⁵⁸⁷ Bu giriş söz konusu kavramın Aristoteles'in ahlakı açısından ne denli belirleyici olduğunu gösterir. Bunun bu şekilde olması tüm

⁵⁸⁰Newman, **The Politics Of Aristotle**, vol I: **Introduction to the Politics**, p. 78.

⁵⁸¹Arslan, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, C.3: **Aristoteles**, s. 240.

⁵⁸²Copleston, **Felsefe Tarihi**, I/2a: **Aristoteles**, s. 92.

⁵⁸³Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1094b 11.

⁵⁸⁴Russell. B. **History of Western Philosophy**, George Allan and Unwin, London 1946, p. 199.

⁵⁸⁵Aristotle, **A.e.**, 1094b 7.

⁵⁸⁶Copleston, **Felsefe Tarihi**, I/2a: **Aristoteles**, s. 107.

⁵⁸⁷John, Dunn. & Ian, Haris. **Aristotle on Eudaimonia, Great Political Thinkers**, Edward Elgar Publishing, London 1997, p. 345.

şeylerin her koşulda iyiyi amaçlamasıyla ilintilidir. İyi, her şey tarafından arzu edilen şeydir.⁵⁸⁸ Bundan dolayı da insan, her zaman iyi olanı arzular, fakat iyyinin değışik düzeyleri ya da aşamaları olduğunu da bilmek de yarar vardır.

Her bir derecenin kendine has iyileri bulunduğu gibi, tüm bu derecelerin ötesinde genel bir iyi de söz konusudur; bunlardan öncelikli olanlara araç olarak iyiler ve sonrakine de amaç olarak iyi veya en yüksek iyi denir. Araç olarak iyiler koşulludur ve bu koşul bunların en yüksek iyiye yönelik olmalarının yanı sıra verili durumlarda olanaklı olmasıyla bağlıdır. Amaç olarak iyi, başka şeylerin de bunun uğruna istendiği amaçtır ve bir başka şey uğruna değil, kendi uğruna istenen amaçtır.⁵⁸⁹

O halde kendi başına amaç olarak iyi; ilkin bilinçli olarak istenir, ikinci olarak kendine yeterli ve üçüncü olarak da sürekli olmasından istenir.⁵⁹⁰ Aristoteles'e göre çok farklı anlamlarda kullanılan iyyinin, iyi olmasını olanaklı kılan şeyin ne olduğunun açığa çıkarılması gerekir. İyyinin iyi olmasını olanaklı kılan şeyin onun varlık tarafından gerçekleştirilebilir olmasıdır. Yani bunun nedenini varlığın amacının, varlığa içkin olmasında yattığını belirtir.

İyi'nin en ucunda olan en iyyinin mutluluk –*eudaimonia*- olduğu konusunda herkesin uzlaştığını,⁵⁹¹ fakat bunun içeriminin tartışmalı olduğunu belirtir ve bunu belirttikten sonra kendi kavramlarını açıklamaya girişir. İyi idesinin Platon'un ahlak tasarımında kurucu bir kavram olduğu bilinir, ancak Platon ve Aristoteles arasında ciddi ayrımlar da olduğu söylenebilir. Her şeyden önce Aristoteles, Platon'un iyi idesiyle uğraşmaz, çünkü Aristoteles'e göre bu yalnızca geneldir ve soyuttur.⁵⁹² Platon için, iyi idesi tüm tikel varoluştan bağımsız ve aynı zamanda tüm iyilerin kaynağı olarak gördüğü iyi ideasıyla aslında iyyinin kendisini ya da varlığın amacını Aristoteles'e karşı olarak varlıktan ayrıştırarak transendental bir varlık alanı olan idealar dünyasıyla bağdaştırma eğilimi gösterir.⁵⁹³

⁵⁸⁸Aristotle, **A.e.**, 1094a 3.

⁵⁸⁹Aristotle, **A.e.**, 1094a 20.

⁵⁹⁰Aristotle, **A.e.**, 1097b.

⁵⁹¹Aristotle, **A.e.**, 1094a 19.

⁵⁹²Hegel, **A.e.**, p. 264.

⁵⁹³Plato, **Republic**, 509a, p. 225.

Aristoteles'e göre tikel varoluştan bağımsız bir iyi yoktur ve her iyinin ontolojik kaynağı yine varoluşun kendisidir. Farklı bir şekilde anlatılmak istenirse, Platon'da iyi aşkın iken, Aristoteles'e göre içkin bir nitelik gösterdiği söylenir. Aristoteles için iyi pratik –ontolojik- veya toplumsal olanda içkindir. Filozofa göre iyi var olanların kendine özgü ve kendisinden pay alan soyut bir şey olarak değil, aynı zamanda varlığın tüm bölümlerinde bulunan ve var olanla eşit biçimde kullanılandır.⁵⁹⁴ Var olan kaç farklı şekilde dile getirilmişse, iyi de o denli farklı şekiller de söylenir. İyi tek değildir ve genel bir iyi yoktur. Filozofun yapmış olduğu bu sınıflandırma, *Kategoriler* adlı eserinde tözler arasında yapmış olduğu ayrıma benzer.⁵⁹⁵

Başka bir şey uğruna değil fakat kendinden sevilenlere ve kendisi için arananlara iyi denir. Bunları ortaya çıkaranlara ve herhangi bir şekilde koruyan kollayanlara göre veya karşıtlarından farklı olarak anlamlandırılanlara ve karşıtlarını engelleyenlere iyi denir.⁵⁹⁶

Bu durumda kendi başına iyi ile dolaylı olarak iyi tek bir iyi idesine göre nereye konulabilir? Söz gelimi; onuru, akli başınlığı, hazzı iyi yapan nedenler başkadır,⁵⁹⁷ diğer taraftan tek bir iyi ya da iyi idesi söz konusu edilecekse Aristoteles'e göre bu insanın erişebileceği, yapabileceği bir şey olamaz. Oysa filozofun aradığı tam da bu, yani insana ait olan iyidir. İyi tamamen pratikte görülebilir, bundan dolayı Platon'un iyi idesinin yerini Aristoteles'in pratik iyi kavramının aldığı söylenebilir. İnsansal iyi insanın temel işlevinin/ergon'un karşılandığı ve buna denk düşmesi gerekir, fakat bu ne olabilir? Bu işlev en basit anlamıyla varlığın karakteristik özelliğini tanımlar.⁵⁹⁸ Örnek vermek gerekirse; kalemin ergonu yazmak, bıçağın kesmek, kulağın ise duymaktır. Ergon'un bu kadar önemli olmasının nedeni, var olanların tanımını ve aynı şekilde var olanların amacının ortaya konulmasıdır. Aristoteles'in ahlakında ergon ile ifade etmek istediği şey varlığın iyisinden veya amacından farklı değildir. Bu sebeple iyi bir yaşam varlığın işlevinden bağımsız olarak görülemez, düşünülemez.

⁵⁹⁴Nurten, Öztanrıkulu. *Aristoteles'te Etik ve Siyasetin Öznesi Olarak İnsan*, Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Yüksek Lisans Tezi, 2009, s. 87.

⁵⁹⁵Aristotle, *Categories* And De Interpretatione, Translated by; Ackrill. J. L, Clarendon Press, Oxford 1963, 2b-6a, pp. 15-35.

⁵⁹⁶Aristotle, *A.e.*, 1096b 1 ve 10-13.

⁵⁹⁷Aristotle, *A.e.*, 1096b 24-26.

⁵⁹⁸Kathleen V. Wilkes. *The Good Man and The Good For Man in Aristotle's Ethics, Mind*, New Series, vol: 87, p. 555.

İnsan ergonunun tanımlanması iyi bir yaşamın olanağı için zorunlu ise; diğer canlılarla paylaşılan büyüme, beslenme, üreme ve duyuşsal bir yaşam olamaz, çünkü bunlar insanın ayırt edici işlevleri değildir. O halde, bunların ötesinde bir düzene, bir kaideye iye olan daha üst bir yeti ve bunun içinde bu kaideyi anlayan ve ona bağlanan bir de farklı yetiler vardır. İyi olma durumu da bu yetinin yaşam formudur.⁵⁹⁹ Bu durumda insani iyi eylemsel, etkin, yetkin ve sürekli olmalıdır. İnsanın işlevi, ruhun akla uygun etkinliği olduğundan, İnsani iyi de buna denk olmalıdır. İnsanın işi akla uygun faaliyet ve davranışlar olduğuna ve bunu en iyi şekilde gerçekleştirme de onun arete'si olduğuna göre, iynin veya psykhe'nin, yani “*ruhun erdeme uygun etkinliği*”⁶⁰⁰ olarak tanımlanması doğrudur.

Heinamann'a göre, Aristoteles insanın ergonundan söz ederken insanı bütün bir varlık olarak değerlendiremez. Böyle bir varlık olmak bakımından insan; beslenme, büyüme vb. yetilere sahiptir, fakat buna rağmen insan akıllı bir varlık olarak tanımlanır.⁶⁰¹ Bunun sebebi ergon kavramı aracılığıyla Aristoteles'in insanı diğer canlılardan ayıran, onu o yapan niteliğine vurgu yapmak isteğidir. Kraut, bu fikri koinon ve idion kavramlarıyla daha açık kılmaya çalışır. Koinon; varlıkların diğer canlılarla ortak olarak paylaştıkları niteliklere verilen ad iken; İdion, varlığı diğer canlılardan ayıran, sadece ona özgü olan niteliğe verilen addır. Bu anlamda algılama, büyüme, beslenme gibi kavramlar Koinon'u içerir. Filozof insanın işlevinin karma bir yapıya sahip olmadığını, aksine sadece düşünme yetisinin insanın işlevi olabileceğini konusunda ısrar eder.⁶⁰²

Buradan mutluluğa bir parantez açacak olursak; Ruhun erdeme uygun etkinliği ya kuramsal ya da bilgiye göre ya pratik bilgeliğe ya da haz veya acıya dolayısıyla kendine özgü erdeme uygun etkinlik gösterme anlamlarını kapsar. Bunlar da düşünce erdemleri ve karakter erdemlerini ortaya çıkarır. Benzer şekilde devlet içinde iyi olan şey erdeme uygun etkinliktir, iyi yaşamdır ve bu da nihai amaçtır. Burada Aristoteles'in Antik Grek felsefe geleneğine bağlı kalarak, birey ile toplum için iyi

⁵⁹⁹Ross, A.e., s. 225.

⁶⁰⁰Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 3: Aristoteles, s. 248.

⁶⁰¹R. Heinamann. *Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics*, Great Political Thinkers, ed. J. Dunn, I. Harris, Cheltenham: Edward Elgar, p. 32.

⁶⁰²Richard, Kraut. *Aristotle on the Human Good*, Princeton University, New Jersey, pp. 314/320.

olanın paralelliği göstermeye çalıştığı açıktır. Çünkü filozof bu ikisi arasındaki olası bir çatışmanın ölümcül sonuçlar doğuracağını bilincindedir. Bu sebeple Aristoteles, bir kent devletinin erdemli ve iyi olmasını, anayasaya göre yaşayan vatandaşların iyi ve erdemli olmasıyla açıklar.⁶⁰³ Nitekim insan açısından en yüksek iyinin insanın kendi amacını gerçekleştirmesi olduğunu öne sürerken filozofun düşünülenin aksine, bireysellik savunusu yapmadığı görülebilir. Bir insan kendi varlığının en yüce kısmını, demek ki aklını kullanan yanını, sevdiği ve hoşnut ettiği zaman başkalarının çıkarlarını da gözetdiği ve ülkesine hizmet ettiği zaman, kendi özünü gerçekleştirmiş olur.⁶⁰⁴

Aristoteles'te iyiyi, sadece *Nikomakhos'a Etik*'te değil, *Eudemos'a Etik*'te de şekillendirdiği görülür. Ruhun içinde olanlar ve ruhun dışında olanlar diye iyiyi iki farklı kısımla anlatır. Birinci bölümde; akli başındalık/sağgörü, erdem ve haz, ikincisinde; sağlık, arkadaşlık, para/zenginlik ve onur sayılır.⁶⁰⁵ Fakat *Nikomakhos'a Etik*'teki öbekleşme biraz daha farklıdır. Filozof burada iyileri üç bölüme ayırır. Bunlar; ruhsal, bedensel ve dışsal iyilerdir.⁶⁰⁶ Daha açık kılmak gerekirse; iyiler şu şekilde sınıflandırılabilir.

Sonuçları bir kenara bırakıldığında istemediğimiz anlamda saf bir şekilde araçsal olan iyiler; hem kendileri içinde hem de sonuçları nedeniyle istediğimiz iyiler ve sonuçlarından faydalanmak uğruna değil, fakat kendi uğruna saygı duyarak hoş karşılayacağımız türden iyilerdir.⁶⁰⁷ Bu sıralama bir tür iyiler sıra düzeni ortaya çıkarır. Ruhla ilgili iyiler birincil ve tam anlamıyla en iyileri içerirken; ötekiler buna ulaşmak için ya da bunlara erişimi kolaylaştırmak amacıyla düşünülür. Bu bakımdan kendinde arzulanması gereken iyi, insani iyi olarak nitelendirilebilir. İkincisi ise onun kendinde-yeterli olmasıdır, ayrıca o “*ancak bir erdemin pratiğe dönüştürülmesi yoluyla ortaya çıkan ve erdemin pratiğe uygun hale gelmesi sayılan bir şey olur.*”⁶⁰⁸

⁶⁰³Aristotle, **Politics**, 1332a.

⁶⁰⁴Thilly, **A.e.**, p. 91.

⁶⁰⁵Aristotle, **Eudemian Ethics**, Translated by: J. A. Smith and W. D. Ross, Oxford at the Clarendon Press, 1905, 1218b.

⁶⁰⁶Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1098b, 13-15.

⁶⁰⁷Pakaluk, M. **Aristotle's Ethics, A Companion to Ancient Philosophy**, Edit: M. L. Gill & Pierre Pellegrin, 2012, p. 380.

⁶⁰⁸Pakaluk, **A.e.**, p. 382.

Nihai amaç olan mutluluk açısından ise iyilerin tümü az ya da çok gerekli olmakla birlikte, yalnızca ruhsal iyiler tam olarak olumlu koşulları sağlar. Bedensel ve dışsal iyiler de olumsuz sayılabilecek koşullar arasında sayılır. “*Erdemli bir ruha iye olmak, mutluluğun en iyi aracıdır. Oysa dışsal şeylere ve bedensel iyilere sahip olmak mutluluğu tek başına getirmez ve kimi kez en iyi amaçları izlemekten insanları alıkoyar.*”⁶⁰⁹ Bu iyiler sıradüzeni değişik uğraş ve becerilerde değişik farklılıklar barındırır.

Örneğin; bir bilge daha çok ruhsal iyilere sahip olmakla nitelendirilebilirken, bir devlet adamı -bilgeyle kıyaslandığında- dışsal iyilere daha çok gereksinim duyar.⁶¹⁰ Ancak ideal olanı insansal iyi açısından, hepsinin tikel görev ve uğraşlara uygun olarak değişik oranlarda olmakla birlikte, varlığı ya da elde edilebilirliğidir. Platon’da en iyi için, birleşim içinde iş gören zıt öğeler söz konusu değildir.⁶¹¹

Fakat Aristoteles için ayrımlı durumlarda ayrımlı şeyler doğrudur ve kendi başına yetkinlikten uzak olan bir şey başka durumlarda elde edilebilecek en iyi şey olabilir.⁶¹² Bütün bunları göz önünde bulundurduğumuzda Aristoteles ve Platon arasında bir bağlantının varlığı yadsınamaz. En iyinin de -herkes tarafından arzulanan da budur- *eudaimonia*, yani mutluluk olduğu konusunda hemen herkesin anlaştığını ifade eden Aristoteles bu bildirimden sonra, mutluluğun ne olduğunu sorgulamaya girişir. Mutluluk haz mı, zenginlik mi, onur mu, yoksa başka bir şey midir?

Aristoteles’i daha iyi anlayabilmek adına bunları mutlaka cevaplamak gerekir. Haz olamaz çünkü hazzın nesnesini oluşturan hoş şeyler hem değişikendir, hem zaman zaman çatışma içindedirler, hem de gelişigüzel bir süre için etkilidirler. Hazza dayalı bir yaşam sürdürmek Aristoteles’e göre hayvanlara özgü bir yaşamdan farksızdır. Zenginlik de olamaz, çünkü zenginlik bir dışsal iyidir ve her zaman mutluluğu getirdiği de söylenemez, (hatta buna engel dahi olabilir) zenginlik bu anlamda sadece

⁶⁰⁹Swanson, J.A. & Corbin, C.D. **Aristotle’s Politics**, p. 108; ayrıca bkz. Zeller, E. *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 264.

⁶¹⁰Aylin, Toman. **Aristoteles’te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme**, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, s. 132.

⁶¹¹Newman, **The Politics of Aristotle**, vol. I: Introduction to the Politics, p. 92.

⁶¹²Zeller, **Outlines of The History of Greek Philosophy**, p. 215.

bir araçtır ve üstelik görecelidir. Onur da olamaz, çünkü yüzeyseldir ve onurlandırılardan çok onurlandıranlara bağlı gözüktür.⁶¹³

Bunlar amaç olarak iyi olmazlar, çünkü bunları bizzat kendileri uğruna ve de mutluluk için tercih ederiz. Kısacası sırf bunları kendileri uğruna arandığını ve istendiğini söylemek zordur. Dolayısıyla, onlar kendilerine yeter olarak düşünülmez. Ne var ki, amaç olarak iyi, kendinde yeter kendinde amaç olmalıdır. Mutluluk tam da bu şekilde görülür.⁶¹⁴

Bu anlamda mutluluğun kendine yeter bir şey olarak tanımlanması Kenny'e göre, onun diğer iyilerin üstünde bir şey olarak konumlandırması gerektiğinin açık bir ifadesi olarak görülebilir. O halde kendinde yeter olan mutluluk son amaç olarak diğer iyilerin üstünde, onlardan bağımsız olarak var olmalıdır diğer iyiler ise eudaimonia için araçtır ki burada amaçlar ve araçların aynı değere sahip olması da beklenmez.⁶¹⁵

Bu bakış açısı mutluluğun farklı iyilerden meydana geldiğini veya eudaimonia'nın sayılabilir bir şey olduğunu ortaya atan fikre karşı anlamına gelir. Çünkü mutluluğun ne olduğu hakkındaki çalışmaların onun birleşik bir yapıya sahip olduğunu düşünmektir ki bu *eudaimonia*'nın ya tüm iyilerin toplamından meydana geldiğini veya iyilerin ona eklenmesiyle onun daha istenilir olacağı manasına gelir.⁶¹⁶

Mutluluk bu hususta erdeme uygun etkinliktir veya aklın erdeme uygun etkinliğidir, çünkü erdem fonksiyonuyla uyumlu olan aklın etkinliğidir.⁶¹⁷ Böyle olmakla birlikte Aristoteles -Platon'a karşıt olarak- mutluluğun erdemle özdeş olamayacağını ve erdemin mutluluk için yeterli olmadığını düşünür. Yeterli olsaydı, erdemli bir kişinin söz gelimi uyurken mutlu olduğunu var saymamız gerekirdi.⁶¹⁸ Oysa uyku, aklın etkinliğini engelleyen bir durumdur, fakat mutluluk ruhun akli yanıyla ilintilidir.

⁶¹³Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1095 b 5-25, pp. 12/14.

⁶¹⁴Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1097a 30; 1097b 5, pp. 16/17.

⁶¹⁵Anthony, Kenny. *Aristotle On The Perfect Life*, Clarendon Press, Oxford 1996, pp. 24/25.

⁶¹⁶Bu konudaki tartışmalar için bkz. Devereux, D. T. *Aristotle On The Essence Of Happiness*, ed. D. J. O' MeareStudies in Aristotle, Washington; Heinemann, R. *Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics*. Great Political Thinkers, ed. J. Dunn, I. Harris, Cheltenham: Edward Elgar, Nagel, T. *Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri*, Çev. H. N. Erkızan, sayı, 4.

⁶¹⁷Zeller, A.e., s. 263.

⁶¹⁸Aristotle, A.e., 1095b 30-33.

Dolayısıyla insanı öteki canlılardan ve nesnelerden ayırt eden yeti akıl olduğundan, mutluluğun da insana özgü olduğu söylenebilir, aksi ispatlanmadığı sürece. Ve insan da ancak ve ancak mutluluğu yakalayabilmek için aklın erdeme uygun olarak kullanılmasıyla ulaşabilir. Mutluluk insani iyiler arasında en büyüğüdür, yalnızca insanın mutlu olduğu görülebilir, çünkü daha yüksek bir doğa algılayışına sahiptir.

İnsana ait iyilerin en üstünü ve en önemlisinin mutluluk olduğu hususunda herkes hem fikir gözüktür. Mutluluk bu anlamda sadece insana özgüdür, daha iyi olan başka birine değil. Çünkü var olanlar arasında söz gelimi; hayvan veya başka varlıklar olsun hiçbiri bu özelliği taşımaz.⁶¹⁹

Mutluluk o halde iyi olandır, bir nitelik olarak iyiliğe sahip olan bir iyidir. Mutluluğu öteki iyiler ile ölçemeyiz, bunu denemek de bir fayda getirmez. Fakat her insanın da mutluluğa ulaşabileceğini düşünmemeliyiz. Bunun için erdem bakımından tam olmak ruhsal iyyinin yanı sıra gerekli ölçüde bedensel ve dışsal iyilere de sahip olmak, erdeme uygun eylemek ve bunu yaşam boyunca devam ettirmek gerekir. Aristoteles *Nikomakhos'a Etik*'in son bölümünde ise özellikle akla bağlı mutluluğun dışarıdan gelen iyilere neredeyse hiç gereksinim duymadığı, oysa çoğunluğun mutluluğu dış iyilere göre değerlendirdiğini belirtir.⁶²⁰

Çünkü akılla birlikte giden yanın değil de bitkisel yan veya hayvani yanın ağır bastığı kişiler; yani hazzı ya da zenginliği temel olarak seçenler, onur yaşamı sürdürenler mutlu olamaz. Bu anlamda erdem mutluluğun temel bir koşulu olup, bunları geliştirmek nasıl ki devletin sorumluluğundaysa, mutlu olabilmenin olanağı da güvence altına almak devletin sorumluluğundadır. Çünkü mutluluğun ön koşulu olan erdem iyi devlet adamının da niteliğidir. Devlet adamı, vatandaşlarını iyi kılmak, yasalara uygun kişiler meydana getirmek ister.⁶²¹ Bunun temel nedeni kuşkusuz bireyin mutluluğu ile şehir devletin mutluluğunun birbirinden ayrılmaz olmasıdır.

Kişi mutluluk peşinde koşmak veya mutlu olmak için akıldan pay almalıdır. Fakat şans ve mutluluk farklı şeylerdir, çünkü aklın dışında edinilen şeyler ya olayların akış yönüne göre ya

⁶¹⁹Aristotle, *Eudemian Ethics*, 1217a 22-29, s. 17.

⁶²⁰Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1178a 23-24; 1179a 16.

⁶²¹Nazile, Kalaycı. **Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles/Marks/Habermas**, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 26.

da talihin bir sonucudur. Devlet için de aynı şeyleri düşünebiliriz. En iyi devlet en mutlu olandır. Bu anlamda mutluluk iyi eylemlerde bulunmaktır.⁶²²

Ancak bu, bireyin mutluluğunun toplumun mutluluğuyla çatışabilmesi anlamında, devletin mutluluğunun vatandaşların mutluluğundan daha önemli olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Bölümlerin tümü ya da çoğu ya da kimileri mutlu olmadıkça, bir bütün olarak devletin mutlu olması olanaksızdır.⁶²³ Devletin mutluluğu vatandaşların mutluluğuyla sağlanabilir. Böylece erdem ve mutluluk Aristoteles'te toplumsal-siyasal bir zemine oturtulmuş olur. Fakat yine de, bütünün mutluluğuna parçaların mutluluğuyla ulaşacağını düşünen Aristoteles'te bireysel mutluluk, Platon'da olduğundan daha fazla dikkate alınır.⁶²⁴

Mutluluk erdemle, çabayla, istekle ve eğitimle kazanılabilir, çünkü bu doğumdan kazanılan bir şey değildir. Tüm bu sebeplerden haz veya onur düşkünlüğünü temel alan yaşam tarzlarını değil de, bu anlamda theoria yaşamının en büyük mutluluğu sağladığı ileri sürülebilir. En yüksek mutluluk, bizlerin doğasının en iyi bölümünün etkinliğidir. Kurgusal bir eylem, sürekli, en hoş giden, en yüksek derecede kendinde yeter ve kendi uğruna sevilen etkinliktir.⁶²⁵

Siyaset yaşamı da farklıdır, kendi dışında bir amaca yöneliktir, başkalarına gereksinim vardır ve dinginlikten uzaktır. Fakat akli etkinlik veya theoria yaşamı kendi dışında hiçbir hedefe yönelmez dingin, kendinde yeter ve kesintisizdir.⁶²⁶ Böyle bir yaşam genel insani yaşama nazaran daha iyi bir yaşam olur. Akıl insandaki en mükemmel şey ise, akla uygun bir yaşam da insan için en mükemmel şeydir.⁶²⁷ Öyleyse en mutlu yaşam bu olsa gerek. Bundan sonraki en önemli yaşam, pratik düşünceye –bilgiye- ve erdeme adanmış yaşamdır. Aristoteles, bu ikinci en iyi yaşamı bir siyasal liderin yaşamı olarak düşünür, çünkü adalet ve ruh yüceliği gibi nitelikleri

⁶²²Aristotle, **Politics**, 1324a, p. 348.

⁶²³Aristotle, **A.e.**, 1264b, p. 54.

⁶²⁴W. L. Newman. **The Politics of Aristotle**, vol. I: Introduction to the Politics, Cambridge University Press, London 2010, p. 70.

⁶²⁵Thilly, **A.e.**, p. 92.

⁶²⁶Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1177a.

⁶²⁷Aristotle, **A.e.**, 1177b 30-32.

tam şekliyle uygulayan kişinin, kentin ortak iyisini –gayesi- geliştirmek için geniş kaynaklara sahip olan kişi olduğunu varsayar.⁶²⁸

2.3.Yaşam Biçimleri İle Mutluluk İlişkisi

Aristoteles *Eudemos 'a Etik* adlı eserinde haz, siyaset ve theoria⁶²⁹ olmak üzere üç farklı yaşamdan söz ederken *Nikomakhos 'a Etik*'te ifade edilen yaşam biçimlerinin dışında bir de zenginlik yaşamı eklenir. Bu biçimler, söz konusu yaşamların öznelerinde, ruhun hangi bölümünün daha etkili olduğuyla ve onların temel amaç ve eylemleriyle bağlantılıdır. Bundan dolayı isteyen herkesin istediği yaşam biçimini seçebilme özgürlüğü yoktur, varsa da çok kısıtlıdır.⁶³⁰ Üzerinde odaklanmamız gereken konu veya soru hangi yaşam tarzlarının yaşamaya değer olduğu ve insan aklına en çok hangisinin yakıştığıdır veya insana en fazla mutluluk veren şeyin ne olduğudur. Aristoteles bu sorulara şu şekilde yanıt arar: “*İnsanlar için en arzu edilebilir olan yalnızca bir amaç olabilir ve buna denk düşen yaşam yolu da asıl -iyi- yaşamdır.*”⁶³¹ O halde hangi yaşam tarzı en çok istenen olmalıdır?

İlk tarz yaşamı -hazzı- tercih edenler, genellikle bunu temel amaç olarak görür ve bir tür köle görüntüsü verir. Özellikle kaba insanların iyiyi haz ile tanımladıkları bir yaşamı anlatır. Bunlar bedensel arzu ve haz duygularının tutsağıdır ve aklın denetiminin tamamen dışında bir yaşam sürer. Bütün yapıp ettikleri, ilişkileri ve bağlantılarında anlık duygularını temel olarak hazza dayalı ve genellikle tek yanlı – faydacı- çıkar gözetken arkadaşlıklar oluşturmaya meyillidirler. Hazları ve duyguları ortak olduğu sürece ve ortak yararları ölçüsünde birliktelikler ve dostluklar oluştururlar. Fakat daha fazlasına ihtiyaç duymalarına rağmen, her şeyde gerekenden daha azını elde ettiklerini iddia ederler.

Genelde insanlar kendilerine iyi davranan insanlara kötülük yapmama eğilimindedirler. Bunun ötesinde iyi davranışa daha da büyük iyiliklerle karşılık verirler, fakat haz düşünüldüğünde bu farklı anlamlara gelebilir. İnsanlar

⁶²⁸Kraut, A.e., pp. 29-40.

⁶²⁹Hedone Bion, Politikon Bion, Theoretikos Bios.

⁶³⁰Aristotle, *Eudemian Ethics*, 1215a 30-35, p. 12.

⁶³¹Jeremy John, Mihre. *Aristotle's Eudemian Ethics*, LSU Master Thesis, University of Louisiana at Lafayette, USA 2002, p. 12.

birlikte haz alıyorlarsa karşısındakine dostça yaklaşır, fakat haz almıyorlarsa ondan uzak durma eğilimindedirler.⁶³²

Kendinde iyi olanı değil, kendileri için iyi gördükleri şeyleri hedeflerler. Onlar bilmenin ve öteki duyuların verdiği hazlarla değil, yeme-içme gibi temel gereksinimler gibi bedensel etkilenimlerle ilgili olduklarından, onların arzu ve haz duyguları sırf bedensel ve bencilcedir, olumsuz ve çirkin olana yöneliktir. Hazzın kendisi iyi değildir, ayrıca her haz da tercih edilesi değildir.⁶³³ Politika yaşamını seçenler onur ya da erdemi amaçlayan bireylerdir. Bunların yaşam tarzları, haz yaşamı tercih etmiş olanlarınkı kadar olumsuz değildir. Fakat buradaki karşıtlık eylemde bulunanların iyiyi onur ile özdeşleştirdikleri bir yaşamı anlatır.

Filozofa göre iyi bir yaşamın onur ile eşit görülmesi yaşanan hayatı sıradanlaştırabilir, çünkü onur sahip olduğumuz bir şeyden çok dışardan edindiğimiz bir şey gibi görünür. Bu anlamda erdemli insanlar onurlandırılmayı bekleyebilirler. Bu biçimde tahayyül edildiğinde politikanın onurdan farksız olduğu söylenir. Öte yandan siyaset yaşamını da en iyi yaşam biçimi olarak lanse etmek doğru değildir. Hem onur hem de pratik erdem, en yüksek iyi olmaktan uzaktır. Onur, onurlandırılardan çok onurlandıranlara bağlı olduğu için ve erdeme sahip olanın, eylemde bulunmaması, büyük talihsizliklere uğraması ve üstelik başına felaketler gelmesi olanaklı olduğu için mutlu sayılmaz.

Haz gibi onur ve erdem de sadece kendileri uğruna tercih edilmiş degillerdir. Üstelik bu yaşama biçimlerinde her daim başkalarına gereksinim duyulur. Aynı zamanda siyaset yaşamının dinginlikten uzak bir yaşam biçiminin olduğu görülür. Bununla birlikte Aristoteles bu yaşam biçimlerini tamamen görmezden gelmez. Onura veya yüksek yaşam ölçüleri için gerçekleştirilen praksisler arı soylu erdemlerdir.⁶³⁴ Bu anlamda etkin bir siyaset yaşamının en iyi yaşam olup olmadığı sorgulandığında Aristoteles'in cevabının net olmadığı söylenebilir, daha sonra sebepleri açıklanacaktır. Fakat aksi düşünüldüğünde cevabın hayır olacağı apaçıktır. Söz gelimi; özgür bir adamın yaşamı zorba bir yöneticinin yaşamından daha iyidir.

⁶³²Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1162b 10-15, p. 172.

⁶³³Aristotle, *A.e.*, 1174a 5-10, p. 198.

⁶³⁴Aristotle, *Politics*, 1332a, p. 289.

Siyaset yüce ve soylu eylemlerle gerçekleştiğinde ise, yanıt muhtemelen evet olacaktır. Siyasetçi kendi uğruna soylu amelleri seçen kişidir, fakat birçoğu para uğruna ve kendi çıkarları uğruna var olandan daha fazlasına tamah ettikleri için bu tür bir yaşamın peşine düşerler, bundan dolayı onlar asıl anlamıyla siyasetçi değildirler.⁶³⁵ O halde siyaset yaşamı hem iyi bir yaşam değil, hem de sadece belirli ön koşullarla iyi bir yaşam biçimi olabilir. Buda gösteriyor ki ahlaki koşullar göz önüne alındığında siyaset yaşamı en iyi ikinci yaşam olabilir, en tercih edilesi değil.

Aristoteles'e göre theoria yaşamı en iyi yaşam biçimidir⁶³⁶ ve bütün yaşam biçimlerinin üstünde yer alır. Bu anlamda teorik etkinlik en yüksek iyiye yani mutluluğa uygun etkinliktir. Burada bir süreklilik esas alınmalıdır, çünkü her zaman teori yapabilme kabiliyetine sahibiz.⁶³⁷ Theoria etkinliği kendi uğruna sevilen bir etkinliktir ve mutlu bir kişiye yakışan tüm öteki özellikler bu etkinliğe uygun olmalıdır, çünkü etkinliklerin yaşamın tamamını kapsamaması durumunda insan mutlu olabilir.⁶³⁸

Theoria yaşamı –bilginin peşinden gidilen yaşam- yalnızca kendi başına iyi bir yaşam olarak ifade edilemez; zihnin erdemlerini pratiğe döker, haz erdemlerini de hesaba katar, siyasal yaşam yolunu düzeltir.⁶³⁹ Aristoteles'e göre theoria yaşamı kendine en yeterli olan yaşamdır. Örneğin; theoria etkinliğini gerçekleştiren bir kişi kendisi dışında hiçbir şeye gereksinim duymazken, cömert olmak isteyen biri cömert olabilmek için başka bir kişinin varlığına ihtiyaç duyar.⁶⁴⁰ Bundan dolayı theoria yaşamı, kendisi için en fazla tercih ve arzu edilendir.

Öte yandan filozof siyaset yaşamının da theoria yaşamına hizmet ettiğini öne sürmekle birlikte, yine de felsefi bilgeliğin, pratik bilgeliğe, dolayısıyla politika yaşamına üstünlüğünü kabul eder.⁶⁴¹ Aristoteles böyle bir yaşamın, yani akla uygun yaşamın en iyi yaşam olmasından dolayı bunun en iyi, en mutlu yaşam olduğu ileri

⁶³⁵ Aristotle, **Eudemian Ethics**, 1216a 30-35, p. 127.

⁶³⁶ Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1177a 15-20.

⁶³⁷ Aristotle, **A.e.**, 1177a 30-35, p. 207.

⁶³⁸ Aristotle, **A.e.**, 1177b 25, p. 208.

⁶³⁹ Mihre, **A.e.**, p. 128.

⁶⁴⁰ Aristotle, **A.e.**, 1177a 30, 1177b 1-5.

⁶⁴¹ Aylin, Toman. **Aristoteles'te Mükemmel Yaşam Üzerine Bir İnceleme**, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, s. 96.

sürer.⁶⁴² Çünkü sadece akla sahip olmayan aynı zamanda aklını kullanabilen bir varlık olan insanı; nous, yani akıl varlığı olarak tanımlar. Burada insanın işlevinin etkin olan bir akıl yaşamı olduğunu söyleyen düşünceyle benzer görünür.

Bu şekilde insan doğasının tanımına ilişkin bir düşünceyi tasvir eder. Bu tasvirde insan doğasının en baskın yetisi olan akla vurgu yapıldığı görülür. Aristoteles'in bu vurguyu özellikle yapmasının nedeni, insanın akıldan ibaret bir varlık olduğunu söylemek değil insanı en çok insan kılan yetinin akıl olduğunu ifade etmektir.⁶⁴³ Bu nedenle insan doğasına uygun olan en iyi yaşam akla uygun olan bir yaşam olarak tanımlanır.⁶⁴⁴ Akla uygun olan yaşam ise felsefi bir yaşamdan başka bir şey değildir.⁶⁴⁵ Burada felsefi yaşamın aslında theoria yaşamı olduğunu düşünebiliriz, çünkü felsefi yaşam theoria etkinliğine bağlı bir yaşamdır ve bu yaşam filozof tarafından en iyi yaşam olarak görülür.

Bunların ötesinde Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde ayrıca zenginliği temel alan bir yaşam biçiminden söz eder. Filozofa göre, zenginlik özellikle aranan bir amaç olmamakla birlikte, gerekli olabilen ve yaşamı sürdürebilmek adına bir araçtır. Fakat bu aracın doğaya uygun ve doğaya aykırı olan iki farklı kullanımından söz edilir. Sadece gelirini artırmak ve daha fazla para kazanmak için kullanılan ve daha çok değişime dayanan, üretici olmayan zenginlik, doğaya aykırı olduğu ve dolayısıyla da insanı mutlu kılmadığı ya da mutluluğu arttırmadığı için iyi bir yaşamın temeli sayılmayacağı gibi gerekli de görülmez.

Diğer taraftan geçinmeyi sağlayan ve gereksinimleri karşılamaya yarayan, üretebilen nitelikte olan ve daha çok değer üreten gerçek zenginlik ise Aristoteles tarafından gerekli görülür. Her iki durumda da sadece zenginliğe dayanan bir yaşam biçimi mutlak anlamda iyi bir yaşam olarak kabul görmez. Sonuç olarak iyi bir yaşam en fazla mutluluk veren yaşam olduğundan ve theoria etkinliğinin de en fazla mutluluk veren etkinlik olmasından, bununla yaşam boyunca uğraşan bilgelerin yaşamının en iyi yaşam olduğu düşünülür. Ahlaki erdemlere uygun düştüğü ölçüde de siyaset

⁶⁴²Aristotle, **A.e.**, 1178a 2-5, p. 208.

⁶⁴³Daniel T. Devereux. **Aristotle on the Active and Contemplative Lives**, Philosophy Research Archives, 1977, 3. pp. 834/844.

⁶⁴⁴Aristotle, **A.e.**, 1178a 5-10.

⁶⁴⁵Aristotle, **A.e.**, 1177a 20-25.

yaşamı ikinci en iyi yaşama uygun düşer. Fakat en mutlu edici olan ve birinci sırada bulunan theoria yaşamıdır, çünkü kendisi için istenen sadece odur. Siyaset yaşamı da theoria yaşamı için gerekli boş zamanı sağladığı için iyidir.⁶⁴⁶

Öte yandan siyaset yaşamı, felsefi etkinlikten yoksun olduğu için önemli bir kusura sahiptir.⁶⁴⁷ Bakıldığında, genellikle iyi bir yaşam için, iyinin bileşenleri olan ruhsal, bedensel ve dışsal iyilerin değişik ölçülerde de olsa varlığının gerekli olacağı açıktır. İyi bir yaşam için zenginlik gerekli görülür.⁶⁴⁸ Bunlara doğal yatkınlık ve şans da eklenmelidir. Başka bir ifadeyle, erdemli ve iyi olabilmek için doğa, alışkanlık ya da eğitimin akılla birlikte uyum içinde olması zorunludur.⁶⁴⁹

2.4.Hazlar ve Acıların Doygunlukla İlintisi

Aristoteles'e göre haz ve acı kavramlarını araştırmak, bunlar üzerinde iş görmek isteyenler siyaset felsefesini de yakından bilmelidir veya bu kavramlar üzerinde araştırma yapacak olanlar siyaset felsefecileri olmalıdır. Çünkü gerçek anlamda bu kavramların neliğini ortaya çıkarabilecek kişi siyaset filozofudur. Hem hazzın hem de acının erdemlerle ve erdemsizliklerle bağlı olduğu ortadadır. Birçok insan mutluluğun hazlarla ortaya çıkabileceğini ifade ederken, birçokları da ister kendi başına isterse de ilineksel olarak haz ve iyinin farklı olduğunu belirtir.

Fakat bunların dışında farklı bir fikirle ortaya çıkanların da olduğunu görürüz. Bu düşünceye göre hazlar; iyi dahi olsalar, yine de hazzın en iyisi olması mümkün değildir. Çünkü her haz doğaya yönelik ve duyumlarla ilgili bir oluş olduğundan dolayı hazların genel olarak iyi olmadığını düşünebiliriz. Ayrıca filozofa göre ölçülü kişi hazzlardan uzak durur. Akli başında olanlar da haz verenin değil acı olmayanın ardından giderler. Bu sebeplerden ötürü hazların akli başında olmaya bir engel teşkil ettiği görülür; tıpkı bedensel arzulara olduğu gibi hazların peşinden koşanların düşünce biçimlerinin de sınırlandığını görülür. Öte yandan tüm hazların erdemli olduklarını da söyleyemeyiz, çünkü bu hazlar arasında çirkin olanlar, zararlı olanlar ve kınanlar olduğu da aşikârdır.

⁶⁴⁶Kalaycı, A.e., s. 33.

⁶⁴⁷Kraut, A.e., pp. 39/40.

⁶⁴⁸Aristotle, **Politics**, 1332a.

⁶⁴⁹Aristotle, A.e., 1332b.

Hazlar bazı durumlarda etkinlik bazı durumlarda amaçtır. Fakat haz oluşla birlikte gerçekleşen bir şey değildir veya oluş aracılığıyla gerçekleşmez, objenin kullanılmasıyla açığa çıkarlar. Burada vurgulanması gereken amaçları da hazlardan ayrı düşünmemektir.⁶⁵⁰

Aristoteles'e göre haz konusunda ortaya atılan bu fikirler eleştirilebilir, çünkü ölçülü insanların hazlardan uzak durdukları fikri doğru değildir. Bunun için haz peşinden koşmakla, hazları onaylamak arasında fark vardır. Ölçsüzlük hazlar konusunda bir aşırılığı ifade ettiği için bu durum Aristoteles tarafından eleştiri konusu olur. Nedeni ise burada söz konusu olan orta olma durumunun ihlal edilmiş olmasıdır. Orta olma halinin ihlal edilmesi hazlardan kaçmak anlamında değil, daha çok haz düşkünlüğü ile açıklanır. Filozofa göre *“haz doğaya uygun bir ruh etkinliğidir,”*⁶⁵¹ ya da *“doğal bir durumun engellenmemiş etkinliğidir.”*⁶⁵²

Haz doğaya uygun bir şey olduğundan, gerçekten insana yaraşır nitelikteki hazlar da, insana özgü olan işlev ya da işlevleri tanımlayan şeyler olmak durumundadır.⁶⁵³ Hazlar oluş değil, etkinlikler, amaçlardır ve nesnelerin kullanımıyla ortaya çıkarlar. Haz oluş olsaydı eğer, bunların oluşu olan şeyler acının yok oluşu olurdu. Hazlar, doygunluk vermemekte, aksine doygunluğun oluşması haz duygusu uyandırır.⁶⁵⁴ Doygunluğun oluşmaması durumunda kimi kez -beslenme gibi durumlarda- acı duygusu ortaya çıkarken, kimi kez de -bilgiyle veya duyularla ilgili durumlarda- acı söz konusu olmaz, çünkü bunlarla ilgili hazlar acıdan bağımsız görünür.

Aristoteles kimi arzular ve hazların türleri bakımından soylu ve erdemli şeyler arasında olduğunu belirtir, çünkü kimi hoş şeylerin doğa gereği tercih edilebilir, kimilerinin bunların karşıtı olduğu ve kimilerinin de arada bulunduğunu söyleyerek, bütünsel bir tutum almaktan uzak kalır.⁶⁵⁵ Filozof hazza ilişkin bu fark yaratan görüşünü daha ileri bir anlayışa taşıyarak bu konudaki tutumunu, hem peşinden koşulan her şeyin iyi olmadığını hem de aynı zamanda hazzın bir nitelik olmamasına

⁶⁵⁰Aristotle, **Nikomakhos'a Etik**, 1153a, 8-13.

⁶⁵¹Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1153a 13-15.

⁶⁵²Ross, **A.e.**, s. 263.

⁶⁵³Ross, **A.e.**, s. 267.

⁶⁵⁴Aristotle, **A.e.**, 1173b 10-15.

⁶⁵⁵Aristotle, **A.e.**, 1148a 15-20.

işaret eder. Erdem etkinliklerin ve mutluluğun da nitelikler olmadığını unutarak belirlenmeyeceğini ileri sürer.⁶⁵⁶

Aristoteles hazları; özsel *-kath auto-* ve ilineksel *-kath symbebekos-* türde olanlar şeklinde iki tipe ayırır ve ilineksel şekilde ortaya çıkan hazları, bizleri doğal duruma geri götüren hazlar olarak belirlenir. Söz gelimi; yemek yendiğinde tokluk duygusunun verdiği doğal hazlar olarak görülür. Özsel hazlar, kendi doğal veya sağlıklı durumumuzda aç olmadığımız zamanlarda haz verecek olanlardır. Bunlar doğamız hiçbir şeyden yoksun değilken ortaya çıkar. Bundan dolayı Aristoteles ilineksel hazları rastlantısal olarak hoş; özsel olanları da doğası gereği hoş diye niteler.⁶⁵⁷

Ölçülü kişinin kendine uygun hazların peşinde koşması, ister özsel anlamda isterse de ilineksel anlamda olsun hiçbir hazzın iyi olmadığını savunan düşünceyle tamamen çelişir. Aristoteles'in bu anlamda hazzın kötü bir şey olmadığını dile getirmesi gayet anlaşılabilir, fakat buradan yola çıkarak filozofun hedonizm savunuculuğunu yaptığını söylemek doğru bir yaklaşımdan uzaklaşmak olur. Çünkü Aristoteles için hazlar hiçbir zaman bağımsız bir amaç olarak görülmez. Bu yüzden Aristoteles hazları değerlendirirken bir nevi objektiflikten uzaklaşmamamızı öğütler, çünkü bazı hazların bizi kötüye yönlendirdiği aşikârdır.⁶⁵⁸ Öte yandan filozofa göre güzel veya haz veren şeylerin sağlık için olumsuzluklara sebebiyet vereceği kaygısı, hazların kötü yapmaz.

Aristoteles'e göre uzak durulması gereken hazlar değil acılardır. Acıların da bizi hem ruhsal hem de bedensel açıdan olumsuz bir şekilde etkilediği için kötü olduklarını düşünürüz, fakat hazlar için aynı şeyleri söylemek pek söz konusu değildir. Bu anlamda hazların kötü olduğu söylenemez. Hazzın her durumda iyi olmadığını düşünüldüğüne göre, hem özsel hem de ilineksel anlamda ne olduğunun tam olarak ortaya çıkarılması gerekir. İlineksel anlamda varlığından söz ettiğimiz hazlar bedensel olanlara karşılık gelmekle birlikte, ruhumuza da iyi geldiği, aynı zamanda bizi

⁶⁵⁶Aristotle, *A.e.*, 1172a 20-30, p. 194.

⁶⁵⁷Elicker, *Mimesis, Catharsis and Pleasure: An Investigation into Aristotle's Tragic Pleasure* 2008, p. 4-5.

⁶⁵⁸Julia, Annas. *Aristotle on Pleasure and Goodness*, Essay on Aristotle's Ethics, ed. Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, London 1980, pp. 288/292.

acılardan uzaklaştırdığı bir gerçektir. Bunun dışında theoria etkinliğiyle birlikte var olan hazlar vardır ki Aristoteles'e göre asıl peşinden koşulması gereken gerçek haz türü de bu dur.

Filozof temelde hazzı –Platon'a karşıt olarak- iyi bir şey olarak görür. Çünkü Platon hazzı kötü bir şey olarak görür ve hazları genellikle beden ile bağdaştırır. Filozof *Devlet* adlı eserinde bilgelik dışında olan hazların tümünü gerçek dışı olarak görür.⁶⁵⁹ Benzer biçimde *Philebos*'ta bilgelikle birlikte varlığını sürdüren bir yaşamın acıdan uzak, haz veren bir yaşam olduğunu belirtir.⁶⁶⁰ Bedensel hazlar Platon'a göre durağan olmadığından ve durmadan değiştikleri ve oluşa tabi oldukları için kötüdürler. Bundan dolayı Aristoteles'e göre diğer filozoflar da Platon'dan etkilenerek hazzın kötü olduklarını düşünürler. Hâlbuki Aristoteles'e göre haz bir etkinliktir oluş değildir.⁶⁶¹

Hazlar doğru amaçlara da, eğri amaçlara da yönelebilirler, fakat yeğlemede doğru amaçların temel alınması yerinde olur. Çünkü soyut olarak hazların tercih edilebilir olduğu söylene de bunların yöneldikleri somut durum ve araçlar için bunu söylemek her zaman olanaklı gözükmez. O halde hazların iyi olduğu ya da genelde tercih edilebilir bir nitelik taşıdığı söylenemez, çünkü çok daha iyi olan başka etkinliklerle çatıştıkları zaman onlar tercih edilebilir olmaktan çıkarlar. Hazlar iyi değil, tüm hazların da tercih edilebilir olduklarını söyleyemeyiz, fakat sadece kaynağı ve biçimi bakımından bazı hazların tercih edildiğini söyleriz.⁶⁶² Bunun yerine biçim ve kaynakları bakımından farklı olanların ayrımlı olarak ele alınması gerektiğini belirtiriz.⁶⁶³

Oysa bazı düşünürler,⁶⁶⁴ Aristoteles'in hazları kendilerinden tercih edildiği, başka şeylerden dolayı tercih edilmediğini ifade ettiğini söyler. Ancak bu savın

⁶⁵⁹Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Türkiye İş Bankası Yayınları, 12. Baki İstanbul 2012, 586d-587b.

⁶⁶⁰Platon, *Philebos*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi; 9, İstanbul 1998, 53c-54d: Warren J. *The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonist*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 57.

⁶⁶¹Aristotle, *Metaphysics*, 1048b 18-35.

⁶⁶²Kraut, A.e., pp. 21-40.

⁶⁶³Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1174a 10, p. 199.

⁶⁶⁴Burada filozofun bazı düşünürlerden kastının kim olduğu anlaşılmazsa da Platon'a bir cevap olarak görülebilir.

Eudoksos'un⁶⁶⁵ genel olarak hazzın iyi olduğu yollu görüşünü açıklarken dile getirdiği anımsanmalıdır. Ancak buna karşı bir şey söylemek veya tüm hazların kötü olduğunu söylemek doğru olmayacaktır. Soyut hazlar genel olarak ne kötü ne de iyidirler. Sadece hayvani varlıklar için hazlar iyi, acıların da kötü olduğu ileri sürülebilir.⁶⁶⁶ İnsani varlıklar için ise, hazlar ilgili oldukları etkinliklerin amacına bağlı olarak ayırt edilmelidir.

Gerçekten de erdemsiz bir etkinliğe özgü kötü, erdemli bir eyleme özgü doğru bir haz söz konusudur.⁶⁶⁷ Bu hususta “*hazların seçilmesinin hazların kendine göndermeyle değil de, bunların eşlik ettiği etkinliklere göndermeyle yapılması gerektiği savunulabilir, çünkü en yüksek haz da en erdemli etkinliğe bağlı olarak ortaya çıkar.*”⁶⁶⁸ Fakat bu önermeden erdemlerin hoş ya da yararlı şeylere göre belirlenebileceği sonucu çıkmaz, aksine haz veya yarar erdeme uygun olmak durumundadır. Çünkü insan sosyal ve kültürel bir varlık olmasının ötesinde erdemler tarafından akla sahip olan tek türdür.⁶⁶⁹

Aristoteles'e göre her duyuma, her düşünceye ve her etkinliğe denk düşen hazlar vardır.⁶⁷⁰ Bundan dolayı en hoş etkinlik de en tam olanı olup, bu ise o etkinliğin altına girenlerin en erdemlisi ile ilgili iyi durumda olanın etkinliğidir. Haz bu etkinliği tamamlar. Fakat haz, bu etkinlikte bulunan bir huy olarak değil eklenmiş bir amaç olarak tamamlanır. Her etkinliği ona özgü olan haz tamamlar ve uygun düşen hazla birlikte bir etkinlikte bulunan kişiler yaptıkları işi daha iyi yapar ve değerlendirir. Haz ile onun tamamladığı etkinlik form bakımından ayrımlı olmakla birlikte aynı doğaya sahiptir.⁶⁷¹

⁶⁶⁵Eudoksos'un haz kavramına verdiği mana ile Aristoteles'in iyi kavramına verdiği mana arasında çok büyük bir farkın olmadığı görülür. Eudoksos'a göre haz kendi başına iyidir, fakat Platon bu görüşe karşı çıkar. Bunun ötesinde Aristoteles ile Eudoksos tüm hazları kastetmemekle birlikte belli başlı haz türlerinin üstün bir iyiyi nitelediği konusunda hem fikirdirler. Daha ayrıntılı bir tartışma için bkz. Gerard J. Hughes. Routledge Philosophy **Guidebook to Aristotle on Ethics**, Routledge New York 2001. p. 157.

⁶⁶⁶Doğan, A.e., s. 59.

⁶⁶⁷Aristotle, A.e., 1175b, 28-29, p. 203.

⁶⁶⁸Kraut, A.e., pp. 23/40.

⁶⁶⁹MacIntyre, **Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması**, s. 240.

⁶⁷⁰Aristotle, A.e., 1174b 18-19, p. 200.

⁶⁷¹Aristotle, A.e., 1175b 16-18, p. 203.

Örnek vermek gerekirse, herhangi birisinin sevmediği veya ona sıkıcı gelen bir işi yapmasında olduğu gibi. Acı hem uzak durulması gereken hem de kötü bir şeydir. Çünkü dolaylı ve dolaysız bir biçimde ruh ve bedenimiz üzerinde olumsuz bir etkiye sahiptir. Haz etkinliği tamamladığından ve onu etkinlikten bağımsız olarak düşünmek mümkün olmadığından, yaşamın hazdan mı, yoksa hazzın yaşamdan ötürü mü tercih edilmesi gerektiği yollu bir soru anlamsız olur. Hazzın etkinliği tamamlaması ve tamamlayanın tamamlananla aynı doğada olması, bunların aynı şeyler olduklarını düşündürmez.

Hazlar bazıları tarafından düşünme ve duyumdan farklı bir şey gibi görülmez, fakat hazlar bunların hiçbirisi değildir. Bundan ötürü eylemlerimiz, etkinliklerimizin farklı olduğunu tahayyül ediyorsak hazların da farklı olduklarını düşünmemiz gerekir. Ayrıca tüm duyumlarımız birbirinden özü bakımından ayrıdır.⁶⁷²

Diğer taraftan etkinliklerle ilgili hazlar ayrı ayrı olduğu gibi, her bir canlı için de ayrı hazlardan söz edilebilir. Fakat doğru etkinlikler ve doğru hazlar da vardır; her durumda Aristoteles'in bir haz yaşamını savunduğu düşünülmez. Çünkü bu tarz yaşayanlar daha çok kötü bedensel hazları gözetir ve bunlara yönelik aşırı bir düşkünlük besler. Bunun ise yüceltilebilecek bir yanı yoktur. Aristoteles'e göre kötü olan şey hazzın kendisi değil, hazlar karşısında irade sergileyemeyip onlara yenik düşmektir. Bundan dolayı hazlar etkinliklerimizin sebebi değil, sonucu olmalıdır.

En yüksek, insana en yaraşır etkinlik theoria etkinliği olduğundan, en hoş sonuçlar barındıran etkinlik de bu olmalıdır. Bu yüzden, “*insana yakışan haz, akıl ile ilişkilendirilmiştir.*”⁶⁷³ Kısa süreli ve geçici hazlar değil de, en uzun süreli hazlar ve kalıcı mutluluk ancak theoria yaşamı ile olanaklıdır. Bunun getirdiği hazlar bedensel olmaktan çok ruhsal olduğundan, bu tür insanları,⁶⁷⁴ haz düşkünü diye nitelemek söz konusu olamaz.⁶⁷⁵ Etkinlik ile haz birbirinden ayrılmaz olmakla birlikte, Aristoteles'in genel ifadesine uygun olarak erdemli bir insanın hazzsız eylemi, eylemsiz hazzı üstün tutulmalıdır.

⁶⁷²Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1175b 33-34, p. 203.

⁶⁷³Russell, **A.e.**, p. 203.

⁶⁷⁴Kraut, **A.e.**, pp. 20/40.

⁶⁷⁵Hasan Hakan, Özer. Aristoteles'te **Erdem ve Adalet Üzerinde**, Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Yüksek Lisans Tezi, s. 43.

Bundan dolayı Annas doğal olarak Aristoteles'in hazlar arasında fark gözettiğini belirtir.⁶⁷⁶ Fakat hem Platon hem de Aristoteles'in theoria hazları konusunda hem fikir olduklarını düşünür. Ayrı düştükleri nokta ise Aristoteles'in bedene zevk veren hazların da insanlar için iyi olduğunu düşünmesidir. Çünkü Platon'a göre bedensel hazlar bir nevi hayatımızı hapishaneye çevirirken, Aristoteles için ise kötü olan bedensel hazlara düşkünlüktür. Bu konuda hem Platon'un hem de Aristoteles'in fikirlerinin birbirinden ne kadar farklı olduğu da görülür.

2.5.Ahlakta Eylemlerin Mahiyeti

Aristoteles ahlak ve siyaseti ele aldığı anda, eylemlerimizin isteyerek yapılanlar ve istemeyerek yapılanlar olarak ayrılması gerektiği düşüncesindedir. Çünkü erdem de erdemsizlikler de bize bağlı olarak ortaya çıkar. Bu anlamda hangi eylemlerin isteyerek, hangilerinin istemeyerek yapıldığının farkında olunması gerektiği açığa çıkarılmalıdır. Olaylar karşısında takındığımız tutumlar için de bu geçerlidir. Sözgelimi; yapılması gereken bir şey karşısında evet, yapılmaması gereken bir şey karşısında hayır demek gibi. “*Başlangıçları bizde olanlar veya kendileri de elimizde olanlar isteyerek yapılmış ya da iradeli eylemlerdir.*”⁶⁷⁷ Ruhun kötülükleri - adaletsizlik ve haz düşkünlüğü gibi- başlangıçta yapan kişinin elinde olduğundan, bunları isteyerek yapılmış eylemler olarak görmek gerekir.

Bunun haricinde ister doğal olarak edinilmiş olsun, isterse doğal olarak edinilmemiş olsun, bunların edinilmesinde kişinin payı bulunan erdemler de isteyerek yapılanlar arasındadır. Kötülükler için de benzer bir çıkarım yapılabilir. Bunlar doğal ya da başka bir yoldan amaç edinilmekte, öteki şeyler de bu amaca bağlı olarak yapılmaktadır. Yukarıda da belirtildiği üzere erdemler de erdemsizlikler de isteyerek yapılan veya tercih edilenlerdir. Burada Sokrates'in, kişilerin isteyerek kötü olamayacağı fikriyle bağdaşmadığı görülmelidir.⁶⁷⁸ Bu söylenenlerin dışında ruhun erdemsizlikleri değil, bedenim kimi kötülükleri de benzer olarak ifade edilebilir ve bunları belirlerken de aynı ölçüt kullanılmalıdır.

⁶⁷⁶Annas, A.e., p. 297.

⁶⁷⁷Aristotle, *Nikomakhos'a Etik*, 1113b 20-22.

⁶⁷⁸Copleston, *Felsefe Tarihi*, 1/2a: *Aristoteles*, s. 102.

Yapanın elinde olmayan kötülükler değil, yapanın elinde olan kötülükler isteyerek yapılmış sayılır. Söz gelimi; doğuştan var olan körlük ile haz düşkünlüğü - sarhoşluk gibi- sonucunda ortaya çıkan körlük arasındaki fark gibi düşünülebilir. Doğuştan körlük istemeyerek yapılan, haz düşkünlüğü sonucunda ortaya çıkan körlük ise isteyerek yapılandır. Bu anlamda sarhoşluğun sebebi olarak, kişi kendi isteğiyle bu eylemi gerçekleştirdiği için cezalandırılabilir, hatta bu ceza normal durumlarda verilecek olan cezalardan daha fazla olabilir.

Yasalar için de aynı şeyleri söyleyebiliriz: bunları bilerek veya isteyerek ihmal edenlerde olduğu gibi. Çünkü yasaların bilinmesi zorunlu olduğu halde, kişilerin tembellikleri sonucunda bu yasaları bilmeye istek duymaz veya çaba göstermezler. Haz düşkünlü ve adaletsiz olmalarının sebebi de budur.

İsteyerek yapılanlar, birinin kendine bağlı şeyleri bilmeyerek değil, bilerek yaptığı şeylerdir, fakat bunların zorla ve rastlantısal biçimde yapılmaması şarttır. Söz gelimi; küçük bir çocuğun elini tutarak elindeki kalemle bir şey çizmeye çalıştığınızda o çocuğun isteyerek çizdiği anlamına gelmez, çünkü bu durum ona bağlı olmaktan çıkar.⁶⁷⁹

Karakterin tek tek şeyler konusunda eylemde bulunmada meydana geldiğini bilmemek, duyarsızlık veya görmezden gelmekle alakalı olduğu da ifade edilebilir. Fakat bunların rastgele olmaması ya da zorla yapılmış olmaması gerekir. İsteyerek yapılanların kimileri yeğlenerek, kimileri de yeğlenmeden yapılmış olabilir. Bunu belirleyen ise önceden düşünüp taşınmadır, yani hayal etmektir. Birileri kendine iyi görünenin arzu edilebilir olduğunu iddia edebilir, fakat hiç kimse hayallerinin kontrolünü elinde tutamaz. Çünkü kişilerin inançlarıyla amaçları her daim paralel bir şekilde ilerler. Kişi hayallerinin sebebi olarak görülebilir, fakat bunun aksi düşünülürse, kötü bir şey yapmasının nedeni olarak kişi işaret edilemez.

Bundan dolayı Aristoteles “*elimizde olan şeylere doğanın, zorunluluğun ya da talihin değil, kendi zihnimizin neden olduğunu iddia etmektedir.*”⁶⁸⁰ Bu sav ile birlikte ahlaki erdemlerin, bireylere güçlü bir toplumsal ve ahlaki sorumluluk yüklemiş

⁶⁷⁹Aristotle, *Nikomakhos’a Etik*, 1135a, 25-28, pp. 105/106.

⁶⁸⁰Espindola, *Voluntary Action and Responsibility in Aristotle*, 9th Annual Oxford Philosophy Graduate Conference 2005, p. 5.

olduğu gerçektir ve bundan kaçınmak mümkün değildir, çünkü eylemin başlatanın insan olduğu da aşikârdır.⁶⁸¹ Bu sav insana belirli bir özgürlük olanağı ve ahlaki bir sorumluluk yüklemiş olur. İnsan ancak bu birleşimi kendinde gerçekleştirebildiği ve pratiğe döktüğü ölçüde erdemli olabilir.

İstemeyerek yapılan veya iradesiz bir şekilde yapılanlar iki nedenden kaynaklanır. İlki zorla yapılanlardır, yani “*başlangıcı, yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan ve böyle olduğundan dolayı da yapanın ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan şeyler zorla yapılandır.*”⁶⁸² Burada dışarıdan gelen bir durum söz konusu olduğu için ve kişinin isteğinin dışında gerçekleştiği için zorlama söz konusudur. İrade dışı veya istemeyerek yapılanların diğer bir sebebi bilgisizliktir, fakat burada asıl belirleyici olan ölçütün sonuçtan duyulabilecek üzüntü, tedirginlik ve pişmanlık duygusu olduğudur. Bilgisizlikten dolayı bir şey yapan ve sonuçtan rahatsızlık ve üzüntü duymayan kişi, bilmeden yaptığı için isteyerek yapmış sayılmaz. Aristoteles bunu istemeden yapmak olarak adlandırır.⁶⁸³

İstemeyerek yapılan eylemin nedeni ne tercihe ilişkin, ne de genele ilişkin bilgisizliktir, daha çok eylemin ilişkin olduğu tikel şeylere ilişkindir. Aristoteles isteyerek yapılan şeylerin tercihle –prohairesis- alakası olup olmadığını sorgular. İsteyerek eylemin tercihe göre daha geniş kapsamlı olduğudur. Çocuklar ve hayvanlar için de isteyerek yapmanın söz konusu olabileceğini ama tercihin olamayacağını, isteyerek yapmanın düşünüp taşınmadan gerçekleştirilebileceğini ama tercihin tamamıyla akılla ve düşünmeyle yapıldığını ve akıl sahibi olmayanlarda tercih olmadığını belirtir. Filozof bu şekilde isteyerek eylemeyi ve tercih etmeyi birbirinden ayırmaya çalışır.

Tercih isteyerek yapılan bir şey ile özdeşleştirilebilir, fakat isteyerek yapılan şeylerin daha kapsamlı olduğunu biliyoruz. Çünkü çocuklar ve hayvanları düşündüğümüzde bazı şeyleri isteyerek yaptıklarını biliriz, fakat eylemlerinin tercihten kaynaklanmadığını da biliriz. Aniden veya reflekslerimiz sonucunda da bazı eylemlerde bulunuruz, fakat bunların tercihe göre yapılmadığını biliriz.⁶⁸⁴

⁶⁸¹Özcan, *İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma*, s. 117.

⁶⁸²Aristotle, *A.e.*, 1110a 5, p. 44.

⁶⁸³Aristotle, *A.e.*, 1110b 20-35, pp. 45/46.

⁶⁸⁴Aristotle, *Nikomakhos’a Etik*, 1111b 5-15, 1112a 15, pp. 47/49.

Bu durumda tercih etmenin sadece haz ve tutkuyla değil, kendine egemen olmayla sağlanabileceğini görülür. Bu yüzden tercih hazza karşıt olabilir. O üstelik kanı da değildir, çünkü kanı hem her şeyle ilgili olabilir. Kanının doğru ve yanlış ayrımı yapmasına karşın, tercih etme daha çok kötü ve iyi ayrımı yapar. Ayrıca kanının bilişsel değerinin tercih etmeden daha düşük olduğu da söylenebilir. Tercih etme o halde olanaklı şeylere -bizi belli bir amaca götüren- dönük olarak gerçekleştirilen bir düşünce ve bu şekilde belirmiş bir tür yargı anlamına gelebilir.

Başka bir ifadeyle tercih etme, bizim kontrolümüzde olanlar üzerine tutkulu bir düşünmedir.⁶⁸⁵ Ross burada karşı bir görüş belirterek, tutkunun onun cinsi olmadığını, onun bir tür tutku olmadığını ve söz konusu olanın farklı, yeni bir şey olduğunu ileri sürer.⁶⁸⁶ Buna tutkulu aklın bir eylemi demek de olanaklıdır, çünkü tercihin ilkesi arzu ve akıl yürütmedir.⁶⁸⁷ Tutku ile aklın etkinliği burada birbirinden soyutlanmamakla birlikte, yine de yol göstericiliğin akılda olduğu ifade edilebilir.⁶⁸⁸

Aristoteles'te belirgin şekilde bir irade kuramı görülmemekle birlikte, iradenin belli ölçüde tercihle alakalı olduğu görülür. Filozof eylem ile karakter ve huyları birbirinden ayırırken, karakterin isteğe göre değiştirilemeyeceğini belirtir. Huyların ancak başlangıçta elimizde olduğunu ve belirli bir ruha sahip olan insanlar açısından doğru bir şekilde davranmanın veya haksızlık yapmanın ne kolay ne de onların elinde olduğunu bildirir.⁶⁸⁹ Tikel durumları bildiğimizde baştan sona kadar eylemlerimize hâkim olduğumuzu düşünür.⁶⁹⁰ Başka birçok Antik Grek düşünürün yanı sıra Aristoteles de özgür iradeyi erdemin bir ön koşulu olarak konumlandırır.⁶⁹¹ Erdemlere sahip olmak isteyerek yapılan, erdemsizlikler de istemeyerek yapılan veya tercih edilerek olandır. O halde erdemler isteyerek olan şeyler olarak görünüyorsa, aynı şeyi kötülük için de düşünmek gerekir.⁶⁹²

⁶⁸⁵ Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1113a 9-10, p. 52.

⁶⁸⁶ Ross, **A.e.**, s. 234.

⁶⁸⁷ Aristotle, **A.e.**, 1139a 32, 1139b 4, pp. 115/116.

⁶⁸⁸ Ross, **A.e.**, s. 234.

⁶⁸⁹ Aristotle, **A.e.**, 1115a, 1, 1137a 4-6, pp. 56/110.

⁶⁹⁰ Aristotle, **A.e.**, 1114b 30-32, p. 56.

⁶⁹¹ Marty, Sulek. **Aristotle and Civil Society Theory**, International Encyclopedia of Civil Society (pp. 380-7) Edit: Helmut. K. Anheier, Stefan Toepler, Regina list 2010, p. 5.

⁶⁹² Aristotle, **A.e.**, 1114b17-25.

2.6.Erdemli Bir Devlet İmkânı

Aristoteles'in ahlak biliminde erdemlerin; ahlaki erdemler ve dianoetik erdemler olarak ayrıldıklarını ve ahlak biliminin temeline de bu iki ayrım belirgin bir şekilde ortaya konulduğunu biliriz. Fakat burada yapılan bu iki ayrımın detaylarına inilmesi gerektiği ortadadır. Burada yapılması gereken öncelikle kavramın kökenlerine inebilmektir. Karakter kelimesi genel olarak insan doğasının duygusal yönü ve duyguların, ruhsal yanın karmaşıklığı için kullanılır. Gençler kendileri için doğru kuralların ne olduğunu görmeden önce, genel olarak doğru kurallara riayet etmeleri için eğitilmelidirler. Bir kişinin öfkesi ve tutkularına başlangıçta fiili kurallara uymak gerekliliği öğretilmediyse, çoğu vakada olduğu gibi hiçbir zaman o kuralın gerçekte doğru bir kural olduğunu göremez.⁶⁹³

Aristoteles bitkisel, duyumsal ve mantıklı bir ruh ayrımı serimler. Duyumsal ruh, efendileri ya da köleleri olabileceğimiz duyum ve arzusun temelidir. Aristoteles karaktere ya da göreneklere bağlı zevk ya da sıkıntıyla ilişkili erdemlere etik erdemler der ve bunları anlatmak için düşünceler geliştirir.⁶⁹⁴ Fakat Robin'in dediği gibi, öte yandan da gelenek, görenek ve karakterlerle ilgili erdemlerin cinsinin içeriğini analiz etmek söz konusu olduğunda Aristoteles'in bunların kesin ve kendisinin geliştirdiği ilkelere göre, tutkular ve eylemlerle ilişkili olarak sınıflandırmasını yapma konusuyla ne kadar az meşgul olduğunu görürüz.⁶⁹⁵

Bu yüzden Taylor konuyu şu şekilde ifade eder: İnsan için mutlu yaşam bir kuralın bilinçli bir şekilde izlenmesidir. O halde bu yaşamı doğru bir biçimde yaşamak için izlenecek doğru kuralın ne olduğunu bilmeye ihtiyaç vardır. Mutlu bir yaşam için iki tür iyilik gerekir. Doğru kuralın ne olduğuna değin iyi bir yargıya sahip olmalı -ya da bunu kendiniz bulamazsanız dahi, en azından başka birisi, bir yasa koyucu bunu koyduğunda, kuralları kabullenirsiniz- ve genelde bu kurala uyacak şekilde olan iştaha, duygu ve coşkulara sahip olmalısınız. Bundan dolayı da yetkinlik, iyilik ya da erdem aklın iyiliği ile veya ahlaki erdemler şeklinde ikiye ayrılmıştır. Aklın iyiliği,

⁶⁹³Taylor, **Aristoteles, Varlık-Erdem ve Yöntem**, Çev. Aylin Çankaya, Berna Şimşek, Erman Kar, Esra Çağrı Mutlu, Fatma Betül Tatlı, Muhammed Çelik, Ayrıntı Basım Yayınevi, Ankara 2020, s. 101.

⁶⁹⁴Jean, Brun. **Aristoteles ve Lise**, Kültür Kitaplığı 77, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, ss. 111/112.

⁶⁹⁵Leon, Robin. *Les Grands Philosophes, Aristote*, Presses Universitaires De France 108, Boulevard Saint German, Paris 1944, p. 235.

yani akli erdemler öğrenilmeden önce, ahlaki erdemler yoluyla, söz gelimi; eğitim, yetiştirilme tarzı, belirli disiplinler öğretilmelidir.⁶⁹⁶

Aristoteles erdemleri, ahlaki erdemler ve dianoetik erdemler diye ikiye ayırır.⁶⁹⁷ Akli erdemler; ruhun akli yanından kaynaklanan erdemlerdir. Bu konuda aklın etkin ve edilgin ayrımlarından yola çıkan Weber; akli erdemleri bu bağlamda tanımlamıştır. “*Etkin ve edilgin akıl arasındaki uyuma akli erdemler, ya da düşünce erdemleri denir. Bu kendini kuramda bilgelik, basiret ya da ortak duyu -common sense- şeklinde*” gösterir.⁶⁹⁸ Akli erdemler duyuya ait fiziksel/maddesel veya zorunlu hiçbir şey içermemesi bakımından, düşünceye/müdrike dayanmaları, bu eylemlerle gerçekleşen kuramsal etkinliğin tam bir biçimde gerçekleşmesidir ve insana en fazla doyumunu sağlayan ve nihai amaç olması açısından mutluluğa hizmet etmeleri nedeniyle, ahlaki erdemlerden üstün görülürler.⁶⁹⁹ Ahlaki erdemler, alışkanlıklarla elde edilirken, akli, yani dianoetik erdemler ise eğitim ve öğretim sonucu elde edilirler, fakat hiçbir koşulda bunların doğuştan gelmediği bilinmelidir.⁷⁰⁰

Hyslop akli erdemlerin doğal niteliğine dikkati çekerek, bunların bireydeki kurucu öğeler olduğunu, etik erdemlerin ise istencin dolaysız ürünü olup, edinilmiş erdemler olduğunu belirtir.⁷⁰¹ Psykhe’nin, yani ruhun akıl tarafının, kendi içinde bilimsel ve tartan yanlar şeklinde ifade edilmesi, akli erdemlerde de bir farklılığa yol açar. Bunlardan ilki, kendileri zorunlu olan ve hiçbir olumsuzluğa izin vermeyen, nesneleri düşünen bilimsel yetiyi; (epistemonikon) diğeri de kendileri olumsal nitelikte olan nesneleri ele alan, ölçüp-tartma, yani hesaplama yetisini -to logistikon- temsil eder.

Başka bir ifadeyle ilki; bilimsel hakikat, diğeri de tutkuya denk olan hakikattir.⁷⁰² Bilimsel yetinin akli erdemleri bilim ve akıl, ölçüp-tartmanın yetisi zanaatlar, akli başındalık, sağgörü olarak düşünülebilir. Akıl birlikteliği, en yüksek nesnelere yönelmiş olan teorik bilgeliği oluşturur. O halde akli erdemler ruhun akıl

⁶⁹⁶Taylor, **Aristotle**, Dover Publications NYC 2003, p. 75.

⁶⁹⁷MacIntyre, **A Short History of Ethics**, p. 64.

⁶⁹⁸Weber, **History of Philosophy**, p. 132.

⁶⁹⁹Doğan, **A.e.**, s. 60.

⁷⁰⁰Üzümcüoğlu, A. Düşünürler, **Aristoteles**, Parola Yayınları, İstanbul 2019, s. 114.

⁷⁰¹J. H. Hyslop. **Evolution of Ethics**, vol. 1: **The Ethics of the Greek Philosophers**, p. 62.

⁷⁰²Ahmet, Arslan. **İlkçağ Felsefe Tarihi**, C. 3: **Aristoteles**, s. 234.

yanının hakikatle ilişki kurmasıyla gerçekleşir. Bilim, bilimsel bilgi, yani episteme bir yetkinlik durumu veya belgitlemeye, yani kanıt göstermeye ilişkin bir alışkanlıktır.⁷⁰³ Nesneleri, genel, zorunlu ve kanıt niteliğinde olup, bilim bunlarla ilgili bir kabuldür.⁷⁰⁴

Bunlar bizden bağımsız ve nesnel özelliktedirler, gözlemlenebilir, bilenebilir ve öğretilerirler. Fakat gözlemlenebilir burada duyumun ötesini ifade eder. Duyumsanan nesne üzerinde bir theoria etkinliği ve ilk ilkelerle ilişkilendirmeyi gerektirir. Çünkü sadece duyumsananın sağladığı duyum yalnızca tikel ve bireysele yönelikken, bilim ise daha çok tümelin bilgisidir. Tümel olan algılanamaz, algılanmış olsaydı, bütün tikel durumlara uyması olanaksız olur.⁷⁰⁵ Öyleyse duyumsananın olmadığı yerde bilimden söz etmek olanaksız olmakla birlikte, kendi başına da duyum bilim yapamaz, bunu unutmamak da fayda vardır. Bilimin bildiği var olanlar bireysel töz değil, ikinci derece bir varlığa sahip olan tümellerdir.⁷⁰⁶

Bu bakımdan bilimin nesnesi, sanının nesnesinden ayrıdır. “*Sanı direkt olarak ve gereksiz olan bir öncülüün kavranmasıdır. Nesnenin başka türlü olamadığı zamanlarda, sadece bir sanıya sahip olduğu düşünülemez. Nesnenin sadece bu şekilde basit bir sanıya sahip olduğu düşünülür.*”⁷⁰⁷ Bu anlamda bilim kesin, kanıtlanmış olmayı zorunlu kılar ve ispat gerekli öncüllerden hareketle yapılmış bir kıyastır.⁷⁰⁸ Buna bağlı olarak doğru anlamda bilim kendi nesnesinin kanıtlanmasından öte bir şey değildir.⁷⁰⁹ Bilim, kıyasın veya tasımın oluşturduğu arkhelelerin veya ilkelerin bilinmesi gerekir.⁷¹⁰

İlkeler/Arkhe en çok bilenen ve bilinmeye değer olan şeylerdir. Fakat bunların bilinmesi bilim tarafından değil, prote philosophia tarafından mümkündür, yani ilk gelen felsefenin işidir, çünkü sadece felsefe nelik sorusunu sorar, diğer bilimler ise sadece o bilimin konusu olan şey ne ise onu araştırır. Söz gelimi; bir matematikçi

⁷⁰³Claudia, Baracchi. **Aristotle's Ethics as First Philosophy**, Cambridge University Press, 2007, p. 74.

⁷⁰⁴Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1140b 30-35, s. 118.

⁷⁰⁵Aristoteles, **Organon II. Analitikler**, Çev. Hamdi Ragıp Atademir, Milli Eğitim Yayınları, İstanbul 1952, s. 79.

⁷⁰⁶Arslan, **A.e.**, s. 145.

⁷⁰⁷Aristoteles, **A.e.**, ss. 82/84.

⁷⁰⁸Aristoteles, **A.e.**, ss. 12/13.

⁷⁰⁹Aristoteles, **A.e.**, s. 6.

⁷¹⁰Aristoteles, **A.e.**, s. 8.

sayılarla ilgilenir, fakat sayının neliğiyle ilgilenmez, bununla ilgilenen filozoftur.⁷¹¹ Bilimler, *prote philosophia*'nın ilk araştırma sahası olan *Ousai*'yi –Öz- başlangıç noktası olarak alıp bunu, ya varsayımsal olarak ya da duyuların yardımıyla bir açıklığa kavuşturur. Bu şekilde kesinliği belirsiz olan bir türün yapıcı niteliğini kanıtlamaya girişir. Her bilim öğrenilebilir ve kendine özgür yollarla iletilebilir olduğundan, bilimsel bilginin nesnesi de bu şekilde olsa gerek. Öğrenim ilkelerden yola çıkar ve endüksiyon ile tasımla ilerler. Bu şekilde ilkeler bilindiği zaman, bilimsel bilgi edinilmiş olur.

O halde bilgi, kanıtlamaya dayalı bir olgudur ve Analitikler' de belirttiğimiz başka nitelikler de taşır. Bir şekilde ilkelere ulaşabildiğimiz ve inandığımız koşullarda bilgi gerçekleşmiş olur. Fakat rastlantısal bilgi sonuçtan daha çok bilinen şeyler değillerse ortaya çıkar.⁷¹²

Fakat akıl/nous kavramını ne olduğuna bakmakta fayda vardır. Nous, ilk ilkeleri kavramaya olanak veren yeti olarak ifade edilebilir. Teorik bilgeliğin de Aristoteles'e göre, bilim ve akıl birliğini, bilimlerin en kesini ve en yüksek olan şeylerin bilimi anlamına gelir. Teorik bilgeliğin, doğa gereği en yüksek olan şeylerin, sezgisel akıl ile birleşmiş olan bilimsel bilgisidir.⁷¹³ Teorik bilgeliğin dar anlamıyla insani iyilere değil, kendinde iyilerle ilgili olup, tikelleri değil, fakat tümelleri ya da pratik bakımdan yararsız ama değişmez ve zorunlu olanla ilgilidir. O halde bilgeliğin, bilgi formlarının en mükemmeli olmak zorundadır⁷¹⁴ ve o en yetkin bilgeliğdir.

Dolayısıyla teorik bilgeliğin, pratik bilgeliğe göre nihai amacın daha önemli bir birleşeni gibi gözükür.⁷¹⁵ Teorik bilgeliğin, insanın asıl amacına yani telos'una tam olarak uygun düşen teorik yaşamın -*bios theoretikos*- yetkin sonucudur ve öteki tüm erdemler bu yaşama uygun düşmeleri, ona yardımcı olmaları bakımından ve bunu sağlayabildiği ölçüde değerli sayılırlar. Çünkü bilgeliğin, yalnızca yakın çevremizdeki ya da aramızdaki, buradaki şeylere değil, ama asıl olarak gündelik yaşamın ve

⁷¹¹Jean, Brun. **Aristoteles ve Lise**, Kültür Kitaplığı 77, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 2008, s. 98.

⁷¹²Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1139b 30-35.

⁷¹³Aristoteles, **A.e.**, 1141a 15-20, p. 120.

⁷¹⁴Arslan, **A.e.**, s. 227.

⁷¹⁵Kraut, **Aristotle's Ethics**, pp. 15/40.

eylemlerin ötesindeki veya kozmostaki gerçekliklere yöneliktir. Böylelikle de kozmosun edimsel insana indirgenemezliğinin bir kanıtıdır.

Bilgelik yoluyla, akıl –nous- kendinin ötesini düşünür.⁷¹⁶ Teorik bilgeliğin öznesi olan kişi, yani filozof en yetkin kişi olarak görülür. Kendi başına alındığında theoria yaşamı tümüyle yeterli olmakla birlikte, bilgenin yaşamı ve etkinliği yine de dış iyilere gereksinim duyar.⁷¹⁷ Devlet veya toplumun ona bu olanakları sağlaması gerekir. Ayrıca devlet ve toplum kendi amacını ancak bu kişilerin yardımıyla gerçekleştirebileceği için, söz konusu gereklilik tek yanlı bir yarar taşımaktan da uzaktır. Platon’dan farklı olarak, Aristoteles bilgelerin devlet yönetimine geçmesini önermez. Bunun temel nedeni bilgenin, theoria yaşamına, metafiziğe yönelmesine ve felsefi bir yaşam sürmesine karşın, siyaset bilimi için pratik bilgeliğin söz konusu olmasıdır.⁷¹⁸

Bunun için akıllı-başındalık, sağgörü/phronesis ya da pratik bilgelik, insani iyilerle ilgili olan, akılla birlikte giden, doğruluktan sapmayan ve uygulamada herhangi bir sorunla karşılaşmayan huydur, diye tanımlar Aristoteles.⁷¹⁹ Canlının kendini, kendi olanakları ve en kapsamlı amacı içinde düşünme yeteneğidir.⁷²⁰ Özellikle eylemlerle ilgili olarak, ne yapıp ne yapılmaması gerektiği konusundaki bilgeliştir.⁷²¹ Değerler alanında eylemlerde bulunma yeteneği olarak, psykhe’nin, yani ruhun düşünen, karar veren ve seçim yapabilme yetisine sahip olan erdemdir ve konusunda değişebilen insan etkinliğidir.

İnsani iyileri ve insan için yararlı şeyleri düşündüğü için, akıllı-başındalık veya sağgörü insanın kendi eylemleriyle ulaşabileceği şeyler üzerinde düşünmüş olmaktır ve dolayısıyla burada düşünüp taşınmanın kendisi amaç değildir.⁷²² Akıllı başındalık, tikellere ve uygulamayla ilgili olduğundan, burada deneyim ve becerinin çok büyük bir rolü olmalıdır. Bu durumda özellikle pratik etkinliklerde bulunan kişilerin ki bunlar; deneyim sahibi, yaşlı veya akıllı başında olanlar olabilir. Bu kişilerin

⁷¹⁶Baracchi, *Aristotle’s Ethics as First Philosophy*, p. 213.

⁷¹⁷Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1178b 30; 1179a 10, p. 210/211.

⁷¹⁸Ağaoğulları, *Kent Devletinden İmparatorluğa*, s. 337.

⁷¹⁹Aristotle, *A.e.*, 1140b 15-20, s. 119.

⁷²⁰Baracchi, *A.e.*, s. 205.

⁷²¹Özcan, *A.e.*, s. 109.

⁷²²Özer, *A.e.*, s. 55.

kanıtlayamadıkları savları olmasına rağmen, ortaya atıkları savların değersiz olduğunu göstermez.⁷²³ Ama genel olarak akli-başındalık veya pratik bilgelik, erdem bakımından teorik bilgelikten daha düşük basamakta yer alır, çünkü o, ilkelerle değil, insansal şeylerle ve uygulamalarla ilgilidir.

Bununla birlikte Aristoteles, mutluluğun teorik bilgelik erdemiyle yönetilen etkinlik olduğuna dair görüşünden sapmasa da, söz arasında pratik bilgelik etkinliğinin insansal yaşam için de örgütleyici bir ilke olarak hizmet edebildiğini ve bu tür bir yaşamın, nitelikli ve ikincil anlamda bir mutlu yaşam olacağını teslim eder.⁷²⁴ Akli-başındalık bir gaye koymaz, fakat amaçla ilgili şeyler/araçlar söz konusu olduğunda onları tam kılar. Bunun üstesinden gelebilmek adına, onun erdemli olması, doğruyu amaçlaması zorunlu gözüktür. Bu yüzden şu kesindir ki iyi olmaksızın pratik bakımdan bilge olmak olanaksızdır.⁷²⁵ Gerçekten de iyinin yokluğunda, haz düşkünlüğü pratik yönelimi kolayca yoldan çıkarabilir. O halde pratik bilgelik, ahlaki erdemleri içerdiği gibi, ahlaki erdem de gerçek manasıyla pratik bilgeliği içermelidir.⁷²⁶

Aristoteles pratik bilgelik ile doğru manasıyla siyasetin ve siyasal bilgeliğin öz bakımından farklı, fakat zihinsel durum bakımından aynı olduğu görüşündedir. Devlet ile ilgili bilgelik bakımından, denetleyici bir rol oynayan pratik bilgelik yaşam bilgeliğidir, oysa yasama bilgeliğiyle ilişkilendirilmiş olan şey, tikellerin kendi tümelleriyle ilişkilendirilmiş olması gibi, siyaset adıyla bilinir.⁷²⁷ Başka bir ifadeyle anlatacak olursak, iyiyi birey için olanaklı kılan bilgelik; pratik bilgeliktir. Devlet için olanaklı olan bilgelik siyasal bilgelik olarak adlandırılır. Pratik bilgelik akli bir erdemdir, fakat öteki akli erdemlerden kendini ayırt eden temel bir özelliğe sahiptir; karakter –ahlaki- erdemlerinden hiçbirinin o olmaksızın hayata getirilemeyeceği türden bir akli/teorik erdemdir.⁷²⁸

⁷²³Aristotle, *Nicomachean Ethics*, a.g.e, 1143b 10-15, s. 126.

⁷²⁴Michael, Pakaluk. *Aristotle's Ethics, A Companion to Ancient Philosophy*, Edit: M. L. Gill & Pierre Pellegrin, 2012, p. 387.

⁷²⁵Aristotle, *A.e.*, 1144a 35, p. 128.

⁷²⁶Ross, *A.e.*, s. 257.

⁷²⁷Aristotle, *A.e.*, 1141b 25-30, p. 122.

⁷²⁸MacIntyre, *Erdem Peşinde*, s. 231.

Akli erdemlerin yanı sıra ahlaki erdemler de önemli bir yer kapsar. Karakter erdemleri veya ahlaki erdemler, bir eylemde iki uç arasında orta yol oluşturacak bir ölçüyle/dengeyle ruhun sağlam bir huyu olarak tanımlanır. Etkin ve edilgin akıl arasındaki uyuma teorik erdemler denildiği gibi, akıl ile irade arasındaki uyuma da karakter veya ahlaki erdemler denir.⁷²⁹ İlki gibi, sonuncu türden uyum da erdemlerin tamlığı açısından gereklidir, çünkü etkilenim ve tutkulara karşı aklın iç görüye geçerlilik kazandırması için, buna iradenin gücünün de eklenmesi gerekir. Bu ise ancak iradenin, neyin iyi olduğunu özgürce tercihte bulunmasıyla olanaklıdır. O halde pratik aklın tutkuları yönetme aracı olarak süregiden bir irade durumuna karakter erdemi denir. Akıl ve iç görünün yanı sıra, erdem bunun gelişimine de gereksinim duyar, çünkü iradenin yönelimi alışkanlıklar tarafından belirlenmiş olmalıdır.⁷³⁰

Aristoteles, ahlaki erdemlerin de toplumsal alışkanlıklardan edinildiğini ve doğanın bu bakımdan yansız davrandığını belirtir, fakat yine de insanın toplumsal yapısının bunları edinmeye uygun bir yatkınlığı, zorunluluğu bulunduğunu ve alışkanlıkların da bunların tam olarak geliştirilip yetkinleştirilmesine yardımcı olduğunu dile getirir.⁷³¹ Hiç kimse erdemli bir şekilde dünyaya gelmez. Karakter erdemleri bizde doğa tarafından oluşturulmamıştır, ancak ahlaki erdemler bizlerde bir kez oluştuktan sonra doğaya ters düşmez. İnsanlar bu manada hayvanlar arasında eşsiz bir konumda yer alır. Kendi için doğru şeyi yapmak, tutkulardan uzak durmaktır.

Ahlaki veya karakter erdemlerinin alışkanlıkları olmaksızın, bir insan tüm öteki hayvanlardan daha kötü olur, der Aristoteles. Fakat diğer bir taraftan, insanlar doğru eyleme alışkanlığı edinebilecekleri türden bir ortaklık (uzlaşma sağlama) oluşturmaya yönelik bir isteğe de doğası gereği iyedir. Bu toplumsal istek, tür açısından yararlı olmakla birlikte, kişisel çıkarlardan uzak durmayı gerektirir. Başkalarıyla dostluk, işbirliği, dayanışma oluşturma yönündeki bu toplumsal istek, toplumsal adalet ve hukuk için doğal ön koşuldur.⁷³² Bundan dolayı da erdemli bir birey olmanın yolu bu yönde etkinliklerde bulunmak ve insanı erdemli kılacak olan da bu etkinliklerdir.

⁷²⁹Weber, **History of Philosophy**, p. 132.

⁷³⁰W. Windelband. **A History of Philosophy**, The Formation and Development of Its Problems and Conceptions, Trans by. James H. Tufts, New York Macmillan and Co. and London 1893, p. 285.

⁷³¹Aristotle, a.g.e, 1103a 15-30, p. 29/30.

⁷³²Janet, Coleman. **History of Political Thought, From Ancient Greece to Early Christianity**, s. 187.

Aristoteles'e göre erdemi ortaya çıkaran şey fiillerde veya erdemli kişinin kendisinde bulunur.⁷³³ Böylelikle, erdemli bir eylemin verili koşullarda olanaklı en doğru eylem olmasının yanı sıra, bunun iyi bir tavırla yapılmış olması gerektiğine de dikkat çekilmiş olur. Bu ise hem etkilenimlerde hem de eylemlerde ortanın bulunması⁷³⁴ ve buna yönelik bir bilinçli seçimin, bir tercih durumunun belirmesi anlamına gelen ahlaki erdemlerde aklın yol göstericiliği gündeme gelir. Bu durumda karakter erdemlerinde orta yolu bulmak için teorik düşünce erdemlerinden yararlanmak durumundayız. Çünkü orta yolu tanımlamak için doğru akla başvururuz ve bunu da ancak düşünce erdemleri ile gerçekleştiririz.⁷³⁵

Ahlaki erdemler, akli erdemlere başvurularak, bunlara gönderme yapılarak belirlenebilir. Erdemli bir kimsenin bu tarz erdemlere sahip olabilmesi için pratik bilgelik kazanması, sağgörülü eylemlerde bulunması zorunludur. Bundan dolayı Aristoteles'in siyasal söylemi, insanın ne olduğuyula değil, fakat ne yaptığıyla ilgilidir. Diğer taraftan iyilik yoksa akı-başındalık da olanaksızdır.⁷³⁶ Öyleyse denebilir ki, akı-başındalık karakter erdemleriyle, karakter erdemleri de akı-başındalık ile iç içe geçmiş görünür.⁷³⁷ Burada bütün erdemlerin akı-başındalık ya da sağgörü olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez. Burada ifade edilen şey, erdemlerin sağgörüden farklı olmadığıdır. Filozofun doğal erdem ve temel erdem arasında bir ayrım yapması öğreticidir. Bu süreç akı etkin şekilde yönlendirme ile kesin doğal yönelim kendine denk düşen bir erdeme dönüşmüş olur.⁷³⁸

Şüphesiz tüm özgür bireyler pratik ve teorik bazı erdemlerle dünyaya gelirler, ancak hedeflerine ulaşabilmek için iki farklı aşamadan geçmelidirler. Çocuklukları sırasında doğru alışkanlıklar edinmeli, tümüyle olgunluğa ulaştıklarında pratik erdemleri takip etmelidirler. Bu bizim ilkin pratik –ahlaki- erdemler edindiğimiz, fakat tamamen pratiğe dökemediğimiz erdemlerin olduğu anlamına gelmemelidir. Karakter erdemleri, ancak pratik bilgelik ile birleştğinde tam olarak kendini gerçekleştirmiş

⁷³³Arslan, A.e., s. 253.

⁷³⁴Aristotle, A.e., 1106b 15; 1109a 20, pp. 37/40.

⁷³⁵Özer, A.e., s. 59.

⁷³⁶Aristotle, A.e., 1144a 35, p. 128.

⁷³⁷Aristotle, A.e., 1178a 15-20, pp. 208/209

⁷³⁸MacIntyre, A.e., s. 231.

olur.⁷³⁹ Burada anlaşılması gereken şey ahlaki erdemlerin karmaşık, akli ve toplumsal beceriler olmalarıdır. Burada filozofun hocası Platon’a yaklaştığı görülebilir.⁷⁴⁰

Ahlaki erdemlerin ruhun akli yanı tarafından yol göstericiliğine gereksinim duyması ve ruhun arzu, iştah, istek gibi akıl dışı yanının akıl tarafından denetim altına alınmasıdır. Bu tür erdemler duyumsanan şeyler tarafından oluşturulduğundan ve bedensel hazlar ve acı da duyumsanan şeylerle ilgili olduğundan⁷⁴¹ bu düzlemde onların, en iyisinin yapılmasına yol açmaları da doğal sayılmalıdır. Bu anlamda söz konusu güdüler pratik akıl tarafından eğitim ve deneyim yoluyla denetim altına alınmış ve toplumsal bir karaktere sahip sorumlu bireylerin ortaya çıkması sağlanır.

Bu bağlamda insan, istek ve tutkularını kontrol edebilen, kendine belli amaçlar koyan, belli bazı çıkarımlar yapabilen, bir takım kararlar alan rasyonel bir varlık veya ahlaki bir birey olarak yaşam içerisinde gerçek potansiyelini gerçekleştirmiş olur. Böylece potansiyelini gerçekleştiren kişi, erdemli bir karakterdir.⁷⁴² Bu gelişim insanın nihai amacına da tam olarak uygun düşer. Aristoteles’in ahlak teorisinde karakter erdemleri düşünce erdemlerinden daha çeşitlidir.⁷⁴³ Burada ortaya konulan tüm erdemleri tek tek açıklamak ve detaylı bir şekilde üzerinde durmak maalesef bu tezde pek mümkün görünmez, fakat okuyucuya bir bilgi vermesi açısından en azından ortaya konulan şemayı bilmekte fayda vardır.

Aşırı Olmak	Eksik Olmak	Orta Olmak
Öfkeli	Vurdumduymazlık	Sakinlik
Cüretlilik	Korkaklık	Yiğitlik
Yüzsüzlük	Çekingenlik	Utanmayı bilme
Haz düşkünlüğü	Duyarsızlık	Ölçülülük
Kıskançlık	Adsız	İnfial

⁷³⁹Kraut, A.e., pp. 8/40.

⁷⁴⁰Kraut, A.e., pp. 1/40.

⁷⁴¹Aristotle, **Physic**, Translated by; Reeve C. D. C. Hackett Publishing Company INC, U.S.A 1948, 247a 5-15.

⁷⁴²Özlem, A.e., s. 61.

⁷⁴³Aristotle, **Eudemian Ethics**, 1220b 35; ayrıca tablo için bkz. A.e., 1221a 10-15, pp. 17/18.

Kazanç	Zarar	Adalet
Savurganlık	Cimrilik	Cömertlik
Şarlatanlık	İstihza	Ciddiyet
Dalkavukluk	Soğukluk	Dostluk
Koltukçuluk	İncelikten habersizlik	Samimiyet
Açgözlülük	İçi geçmişlik	Sağlam karakterlik
Kendini beğenme	Pısrıklık	Yüce gönüllülük
Gösteriş budalalığı	Sadelik	İhtişam
Kurnazlık	Avanaklık	Aklı başındalık

Burada, ruhlarda söz konusu olan etkilenimler ve duygulanımlardır ve ayrıca söz konusu olan tüm adlar eksilik ve aşırılık bakımından vardır. Fakat biz bundan sonra önemli görülen, cesur olma, ölçülülük, eli açıklık, Yüce-gönüllülük ve adalet gibi temel kavramlar üzerinde duracağız. Bir erdem olarak cesaret, ruhun aklı dışı olan yanının bir erdemidir, ölçülülük de olduğu gibi. Platon’da yiğitlik, korkulmayacak ve korkulacak şeyler üstüne aklın yargısı iken, Aristoteles’te yiğitlik ve korkaklık arasında orta olma durumudur.⁷⁴⁴ Bunun aşırısı ataklık, eksikliği ise korkaklıktır. Ne var ki tikel durumlarda bu uçları veya ortayı belirlemek her zaman kolay gözükür, bunun için her daim aklın yol göstericiliğine gerek vardır. Çünkü cesaret aklın bir izleyicisidir ve akıl da bir kimsenin soylu olanı seçmesini buyurur.

Cesur insan akıl emretmese dahi cesurdur, fakat aynı şey korkaklar için söylenemez. Onlar akıl tarafından emirler alsa da cesaret göstermez. Akıl bazen bizi tehlikelere sürükleyecek şeylere karşı durmayı emretmez, fakat cesur kişi yine cesaret gösterip tehlikelerin üstüne gider.⁷⁴⁵

Tikel ve somut durumlarda orta yol ancak bu şekilde bulunabilir. Cesareti orta kılan şey aklı izlemesidir. Korkulacak şey her koşulda aynı olmadığı gibi, herkes için

⁷⁴⁴Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1116a 3-10.

⁷⁴⁵Aristotle, *Eudemian Ethics*, 1229a 10.

de aynı olmaktan uzaktır. Cesur kişi, sadece korkusuz değil, aklın buyruğu altında korkulması gereken şeylerden korkan, fakat iyi olan şeyler karşısında da gereken şeyleri yapmayı göze alan kişidir.⁷⁴⁶ Bu nokta, yani gereken şeyleri yapma vurgusu Aristoteles'i Platon'un yaklaşımından ayırt eder. İstedığımız şey, neyin cesurca olduğunu bilmek değil, fakat cesur olmanın ta kendisidir. Tersini düşünülürken de korkulacak şeyler karşısında korkmamakta direnen ve cesur olan kişi atak; korkmakta aşırıya kaçan ve gerekmeyen şeylerden, gerektiğinden fazla korkan kişi bu anlamda korkaktır.

Bu bakımdan duygu ve tutkulara yenik düşerek, haz düşkünlüğü, öfke, iyimser olma, umursamazlık, alışkanlıklar ve bilgisizlik sonucu yapılmış olan eylemleri cesur eylemler ve böylesi kişileri de cesur kişiler saymak gerekir. Cesur olmanın amacı şüphesiz övülmesi gereken bir şeydir, çünkü diğer erdemler arasında sayılır. Fakat bu kavramın nesnesi veya süreci kimi zaman acı verici olabilir, cesur kişi gerekli durumlarda ve doğru amaçlar uğruna bunları göze alabilmelidir. Söz gelimi; en korkulacak şey şüpheye yer olmaksızın ölümdür, fakat asıl anlamıyla cesur sayılabilecek kişi ölüm düşüncesinden acı çekiyor olsa dahi, ölüm söz konusu olduğunda koku duymayan kişidir, yani cesurdur.

Nitekim İnsanlar her daim kötülüklerden korkmuştur. Tabi sadece kötülükler değil, aynı zamanda dostlarının olmamasından, ölüm duygusu, ölümün kendisinden, hasta olmaktan da korkar. Fakat cesur kişi tüm bunlardan korkmaz. Nasıl, ne zaman, nerede, niçin ve hangi korkulardan cesaretle çıkacağına bilincindedir. Kaçması gereken bir durum varsa atılganlık gösterip ne kendini ne de yanındakileri tehlikeye atmaz. Cesaret budur.⁷⁴⁷

Bu değerlendirme ortak duyumdan farklıdır, olası bir tehlikenin ancak ortak bir iyi uğruna göze alınıp alınmadığını ölçüt olarak alır. Dolayısıyla burada bir faydacı yaklaşımdan söz edilemez. Başkalarının iyiliği uğruna özveri, bir devlet için faydalı görülebilir, fakat bu tür bir özveri cesur kişi için aynı anlama gelmez. Aristoteles'in cesur olmayı beşe ayırdığını ifade edebiliriz: siyasal cesaret/medeni cesaret, deneyime ve bilgiye dayalı askeri cesaret, akıl dışı tutkulara dayanan öfke ve acının neden

⁷⁴⁶Üzümcüoğlu, A.e., s. 117.

⁷⁴⁷Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1115a 5-30; 1117b 10, pp. 56/62.

olduğu cesaret, umuda dayanan ve ruh duygulanımı olan cesaret, deneyimsizlik ve bilgisizliğin verdiği türden cesaret.

Bunları kısaca açıklayacak olursak: Medeni cesaret; iyi ve şeref duygusuyla tehlikeleri göğüsler, asıl övgüye değer olan da budur. Deneyimden gelen cesaret; insanın başından geçen olaylar, tehlikeler karşısında takındığı tutumdur. Gerçekten savaş donanımına sahip savaş teknikleri ve taktiklerini iyi bilen bir asker diğerleriyle kıyaslandığında daha cesurdur. Öfkeye dayanan cesaret; tehlikelere karşı ve haksızlıklar karşısında sıklıkla öfkelenmektir. Bu yüzden bu tip insanları görenler; bu tarz öfkeler karşısında hiddetlenenlere aldanır ve bundan dolayı da her öfkeleneni cesur sanırlar.

Oysa öfke, his ve arzuya dayandığından, akla ve iradeye bağlı olmayan bir şey olduğundan gerçek cesaret sayılmaz. Umuda dayanan cesaret; insan hayalleriyle yaşayan ve amacına ulaşmak için neredeyse tüm tehlikelerin üstesinden gelebilir, fakat bunları da gerçek anlamda cesur diye nitелеmek mümkün değildir. Çünkü bu gibi insanlar umduklarını bulamadıklarında yıkılıverirler. Bilgisizlikten gelen cesaret; cahil kimseler başa çıkılamayacak tehlikeler ve felaketlerle karşı karşıya kaldıklarında cesarettен değil bilgisizlikten gelen bir cahil cesaretiyle olumsuzluklara kolayca atılabilirler. Böyleleri kendi hayatlarına hiç değer vermez ve sadece zafere ulaşmak için şuursuzca davranırlar; umduklarını bulamayınca veya istediklerini elde edemeyeceklerini anladıkları anda hiçbir şey olmamış gibi oradan hemen uzaklaşıverirler.⁷⁴⁸ Bunlardan ancak üçüncüsü en doğal sayılması gereken türdür ve buna bilinçli-tercih ve doğru bir amaç eklenirse, asıl anlamıyla cesur olmaya yönlendirilebilir.

Ölçülülük veya İtidal –*sophrosyne*- hazlarla, özellikle beden arzularıyla ilgili bir orta olma durumudur. Ruhsal hazlarda söz gelimi; onur ve öğrenme sevgisinde, ne ölçülülük ne de haz düşkünlüğünden söz edilebilir.⁷⁴⁹ Hatta kimi kez bedensel hazlarda ölçülülük aranmaz. Örneğin; güzel bir tablo veya inanılmaz güzellikte bir doğa karşısında nutku tutulmak, bir sanat eserini dinlerken adeta kendinden geçmek

⁷⁴⁸Üzümcüoğlu, A.e., s. 117.

⁷⁴⁹Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1117b 25-30, p. 63.

her ne kadar duyularımıza yönelik tutkular olsa da bunlarda pek bir ölçü aranmaz.⁷⁵⁰ Aristoteles, duyularımıza hitap eden zevkleri bedene ait olan şeyler olarak görse de bunlar gerçekte ruha ait hazlar olup, duyular sadece birer araç durumundadır. Bundan dolayı ölçülü olmak ve hazlara karşıt olma duyularla ilgili bir erdemdir.⁷⁵¹

Ölçülülük, haz duygusunun ve arzunun bütünüyle dışlanması değil, bireyin arzulayan yanının akla uygun davranmasıdır. Ölçülü kişi aklına uyararak gerekenleri gerektiği zaman gerektiği kadar arzu eder.⁷⁵² Aristoteles, ölçülülük –sophrosyne- ve kendine egemen olmayı –egkrateia- birbirlerine paralel olarak görür. Ölçülü insan kendine egemen olan, sağlam karakterli kişidir.⁷⁵³ Kendine egemen olan kişinin güçlü, fakat aşağılık arzular taşıması durumunda, bunun geçerli olmayıp, böyle bir kişinin ölçülü sayılmayacağını belirtir.

Kendine egemen olan insan kötü arzular peşine düşüp bir yandan da güçlü olmaya çalışırsa, bu kişi ne ölçülü ne de kendine egemen olabilir; bunun yanında arzuları peşinde koşan, aşırıya kaçan birinin ölçülü olması söz konusu olamaz.⁷⁵⁴

Aristoteles, ölçülülükten sonra bir diğer ahlaki erdem olan cömertliği inceler. Cömertlik –eleutheritos- mal-mülk ve zenginlik konusunda orta olma erdemidir. Cömert kişi ne savurgandır ne de cimri. O, zenginliği en iyi şekilde kullanan, bunu gerektiği şekilde ve gerektiği ölçüde harcamakla savurgandan ve kendisine ilişkin olan şeyleri vermemeye, fakat başkalarının olanı almaya eğilimli olmamakla ve verdiği zaman üzülmeye vermemekle de cimriden ayrılır. Cimrinin, zenginliği zenginlik olarak görmesine karşılık, cömert kişi bunun gerektiği kadar, gerektiği şekilde önemser.

Burada savurgandan farklı olarak zenginliğini güzel ve iyi şeylere harcamayı bildiği gibi, gerektiği ölçüde almayı da bilir. Cömertliğin aşırılığı olan savurganlık ile eksikliği olarak ortaya çıkan cimriliğin ikisi de kötü olmakla birlikte, Aristoteles'e göre savurganlık düzeltilebilir, fakat cimrilik düzeltilemez. Aynı zamanda cimri kişinin kendisine bile faydası dokunmazken, savurganın farklı insanlara yardımı

⁷⁵⁰Üzümcüoğlu, A.e., s. 118.

⁷⁵¹Üzümcüoğlu, A.e., s. 118.

⁷⁵²Aristotle, A.e., 1119 15-19, p. 68.

⁷⁵³Aristotle, A.e., 1145b 14, p. 131.

⁷⁵⁴Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1146a 10-11, p. 132.

dokunduğu söylenebilir. Fakat savurgan zenginliğini başkalarıyla ayarı kaçmış bir şekilde paylaşıırken bunu başkalarına iyilik olsun diye yapmaz, bundan dolayı kendisine cömert denilemez.

Filozofa göre bu gibi insanlar, asıl yardım edilmesi gereken insanlara yardım etmekten çok, sadece kendilerine dalkavukluk edenlere pervasızca ve ölçüsüzce servetini dağıtır. Bunların amacı erdem veya itibar değil, sadece birilerine bir şeyler dağıtmak ve bu şekilde arzularını tatmin etmektir, yani kendi egolarını kabartmaktan ibarettir.⁷⁵⁵ Bu görüş, cimriliğin, insan doğasında daha derinlere kök salmasının yanı sıra, çok daha yaygın olması ve değişik türlerde ortaya çıkmasından ileri gelir.⁷⁵⁶

Yüce-gönüllülük –megalopsykhia- kendini beğenmişlik ile -burada yakışmadığı halde kendini büyük şeylere yaraşır görme halidir- pısrıklık -küçük şeylere layık olma ve kendini bu şekilde görmek anlamına gelir- arasında yer alan bir erdemdir.⁷⁵⁷ Demek ki, yüce-gönüllü kişi değerli şeylere layık olan kişidir.⁷⁵⁸ Yüce-gönüllü kişi, onur sözü konusu olduğunda gerektiği şekilde davranan kişidir. Gerçekten de böyle bir kişinin kötü olabileceği düşünülemez, çünkü onun için en büyük ödül onurdur ve onurlu olanlara ve iyilik yolundan sapmayanlara bu ödül verilebilir sadece.

Yüce gönüllülük her zaman çok uzun bir zaman isteyen, yorucu ve karmakarışık bir iştir, çünkü bir insanın yüce gönüllü olabilmesi için öncelikle güzel ve iyi olması gerekir, bunlar olmadan birinin yüce gönüllü olması düşünülemez. Aynı zamanda yüce gönüllülük erdemleri renklendiren bir gökkuşağı gibidir, erdemleri yüce kılar.⁷⁵⁹

Fakat yüce-gönüllü kişi erdemlerin tümünde büyük olmalıdır, bazı erdemler eksik ve fazla olmamalıdır. Bu kişi, zenginlik, soyluluk, çeşitli talih ve talihsizlikler karşısında ılımlı ve ölçülüdür. Çünkü soyluluk, zenginlik vb. kavramlar kendileri uğruna istenen değil, onur adına peşinden koşulanlardır. Yüce-gönüllü kişi kendinden onura sahip olduğundan, başkalarının onuru küçümsemez, onursuzluğu da önemsemez.⁷⁶⁰ Dolayısıyla yüce-gönüllü kişi için dış iyiler olumlu bir değer taşımakla

⁷⁵⁵Üzümcüoğlu, A.e., ss. 119/120.

⁷⁵⁶Aristotle A.e., 1122a 15, p. 74.

⁷⁵⁷Brun, A.e., s. 112.

⁷⁵⁸Aristotle A.e., 1123b 1-2, p. 77.

⁷⁵⁹Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1124a 1, p. 78.

⁷⁶⁰Ross, A.e., s. 243.

birlikte, bunlar kendinde değerli olmaktan çok, erdem etkinliği adına anlamlı ve değerli sayılır.

Dahası akla karşı olan şeylere tepeden bakmak yüce-gönüllü insanın bir özelliği gibi gözüktür.⁷⁶¹ O küçük eylemlerin değil, büyük eylemlerin adamıdır. Tehlikeyi sevmemekle birlikte, gerektiğinde büyük tehlikeleri göze alabilir. İyilik yapmaya alışkındır, fakat iyilik görmekten utanır. Başkalarından bir şeyler dilemek onun zoruna gider, ayrıca gerektiği zaman gerektiği yerde insanlara yardım etme konusunda da bir şeyler vermeye her durumda hazırdır. Yüce-gönüllülüğün aşırısı olan kendini-beğenmişlik –khaunotes- bunun eksikliği olan kendini-küçümsemeğe göre daha geri, kendini küçük görme ise çekingenlik halidir. Aristoteles, kendini-beğenmişlikten çok kendini küçümsemenin üzerinde durur. Filozofa göre pısrıklık yüce-gönüllü olma yolunda bariyer görevi görür.⁷⁶²

2.2.1. Devletin Temeli Olarak Adalet

Aristoteles adaleti⁷⁶³ geleneklere uygun şekilde tanımlamaya çalışır. “*Formel bakımından adalet bireylerin adil davranmaları, eylemlerinde adil olanı gözetmeleri ve haksızlıklardan uzak durup haklı olana yönelmelerini sağlayan huy olarak görülür. Adaletsizlik ise bunların aksi yönünde şeyler istemeye yönlendiren huy şeklinde*”⁷⁶⁴ tanımlanır. Ross adalet kavramının kökeninde bulunan dike sözcüğünü, gelenek ve kurala uyan kişi olarak tanımlarken,⁷⁶⁵ MacIntyre adaletin –dikaio’sun- evrenin düzene saygı gösteren kişi olduğunu etimolojik olarak adlandırmaya çalışır.⁷⁶⁶ Özlem’e göre “*adalet devlet içerisinde yaşayan vatandaşların eşitlik ve özgürlük üzerine temellenen ilkelerin, değerlerin, gayelerin, erdemlerin toplumda etkin kılınması ve yaşamda geçerli olması*” halidir.⁷⁶⁷ Fakat burada Aristoteles yapılan

⁷⁶¹Aristotle, **Eudemian Ethics**, 1232a 35-40, p. 60.

⁷⁶²Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1125a 15-35, p. 81.

⁷⁶³Kavramın Antik Grek dilinde Dikaio’syne olduğu görülmektedir. Platon ve Aristoteles’te bu kavram; herkesin kendine uygun düşeni, kendi hakkı olanı vermek anlamında kullandığı bir temel veya ana erdem olarak görmekteyiz.

⁷⁶⁴Aristotle, **A.e.**, 1129a 5-10, p. 90.

⁷⁶⁵Ross, **A.e.**, s. 244.

⁷⁶⁶MacIntyre, **Erdem Peşinde**, ss. 202/3.

⁷⁶⁷Doğan, **A.e.**, s. 217.

tanımları eksik görür ve bu tanımların çok farklı anlama geldiğini belirtir. Bundan dolayı filozof bu kavramı daha detaylı araştırmanın gerekliliğinden söz eder.

Aristoteles öncelikle adaleti hem erdemin bütünü olarak hem de erdemin bir parçası olarak inceler. Burada bütünden kastedilen adaletin genel anlamda kullanılmasıdır yani yasal anlamda siyasi düzene saygı gösteren ve yasalara uygun olanıdır. Parça derken kastedilen ise tikel adaleti kast ettiği düşünülür.⁷⁶⁸ Buradaki ayrım adaletin, yetilere mi yoksa huylara mı gönderme yaptığına bağlı olarak gerçekleştirilir.⁷⁶⁹

Genel anlamıyla adalet -söz gelimi, cömertlik gibi- özel anlamda kullanılan bir erdem değildir. Her durumda bir bütün içerisinde, yani bir polisteki çoğunluğun ilişkisinde açığa çıkar, çünkü gerçek olan sadece ve sadece toplumda veya devlette görülür. Adalet de devlet içerisinde kendini gerçekleştirebilir, devletin veya toplumun olmadığı yerde adaletin varlığından söz edilemez.⁷⁷⁰ Başkalarıyla ilişki içinde gerçekleşmek bakımından tam erdemle aynı görünür, aslında ifade edilmek istenen tam yetkinliktir. Adaletsizlik ise genel manasıyla bilinçli yapılan kötülükle aynı olduğu ifade edilir.

Aristoteles -ileriki kısımlarda değinileceği üzere- özel manada adaleti; Dağıtıcı, düzeltici ve değiş tokuş olarak farklı biçimlerde tanımlamıştır. Bunların yanı sıra filozof adaleti, siyasal –politik- ve siyasal olmayan –apolitik- adalet arasında da bir ayrımın olduğunu belirtir. İlki, vatandaşlık hukuku, ikincisi de örf ve adetlerde kendini açığa vurur. Siyasal hukuk da gereksinimleri algılama amacıyla ortaklaşa bir yaşam süren, özgür, aynı şartları sağlaması bakımından eşit kişiler arasında söz konusudur.⁷⁷¹ Fakat özgür ve orantısız bakımdan eşit olmayanlar arasında efendi-köle, çocuk ve baba, eşler arasında bu tür bir adaletten söz edilemez.

Burada ortak bir iyi kavramından söz etmek yanlış olmaz. Bundan dolayı yasalar vatandaşların ortak iyiliğini dikkate almalı ve sadece bir sınıfın veya grubun değil, herkesin yararını gözetmelidir. Bu da doğası gereği bir dostluk çatısı altında ancak

⁷⁶⁸Üzümcüoğlu, A.e., s. 104.

⁷⁶⁹Mihre, A.e., s. 55.

⁷⁷⁰Üzümcüoğlu, A.e., s. 104.

⁷⁷¹Mihre, A.e., s. 63.

kendine yer edinebilir. Adalet konusunda başka bir ayırım, siyasal adaletin parçaları olarak görülen doğal adalet ve uzlaşımsal adalettir. Ayrıca tüm toplumlar tarafından kabul gören haklar ve görevler sınıfı, fakat tüm bunların ötesinde bazı devletlerin yasalarıyla meydana gelen, hiyerarşik bir yetkece dayatılmış adalet ve görevler vardır.⁷⁷² Yasa ile belirlenen kurallar bir bakıma doğru olan şeylerdir, çünkü yasa adalet erdeminin çıkış noktasıdır. Başka bir ifadeyle yasalar adalet erdeminin temellerini sağlamak üzere vardır. Onlar iştah ve tutkular ile sonuçtaki davranışlar bakımından iyi ve kötü olanı saptayarak, bunu yapar.⁷⁷³

Yasa yapma eylemi toplumsal bir tercih gibi incelenmeli, fakat kişisel bir tercih olarak görülmemelidir. Yasanın en önemli işlevlerinden biri erdeme uygun bir yaşam sürebilmek, bunun yanında hedonist bir tavırdan uzak ve tutkularının kölesi olmaktan kaçınmaktır. Bu anlamda yasalar erdeme uygun bir yaşam sürmeyi olanaklı kılar. Yasalar tutkulara gem vurarak veya arzuları eğiterek, bir kişinin davranışlarının düzeltilmesini sağlar. Uygun yasaların olmaması durumunda erdemli bir yaşam olanağı da ortadan kalkar.

Bu sebepten ötürü iyi bir devlet ancak iyi yasalarla ayakta kalır ve iyi yasalar ile de iyi vatandaşlar var olur. Yasalar herkes için aynı anlam ifade eder, herkes için varlığı söz konusudur, herkesin yararını gözetir, belli bir grubun çıkarlarını değil. Bu durumda adalet, yasaya uygunlukta kendi varlığını açığa çıkarabilir: “*Yasaya uygun şeylerin çoğu erdemin buyurduğu şeylerdir, çünkü yasa kötülükleri yasaklar, erdemsizliklerden uzak tutar fakat aynı zamanda erdemlere göre yaşamayı buyurur.*”⁷⁷⁴ Yasa ve kurallar ancak olması gerektiği gibi konulmuşlarsa yasaya uymak adaletli bir erdemdir, çünkü yasa ancak iyi ise insanları iyi kılabilir.⁷⁷⁵

Yasaya uygunluk da erdemli insanların yapacağı eylemleri gerçekleştirmeyi, ya da yapmaması gereken eylemlerden uzak durmayı gerektirir. Yasaya karşı durmak, yasaları çiğnemek veya yasaları görmezden gelmek, onları yok saymak erdemsiz kişilerin marifetidir ancak. Yasaya uygunluk ile erdem benzer gözükmelerine rağmen

⁷⁷²Ross, A.e., s. 250.

⁷⁷³Mihre, A.e., s. 58.

⁷⁷⁴Aristotle, A.e., 1130b 20-25, p. 94.

⁷⁷⁵Mihre, A.e., s. 57, ayrıca bkz. MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 225.

aralarında ince bir ayrımın olduğu görülebilir. Yasaya uygunluk daha çok kişiler arasında veya başkasıyla ilişkide kendini gösterir, fakat genel olarak erdem için durum bu şekilde değildir, erdem aynı zamanda kendi başına bir huydur.

Adalet, başkalarıyla olan iletişimimizde, ilişkilerimizde ortaya çıkar, fakat erdem tek başına bir huy olarak düşünülmelidir. Adalet kavramı erdem ile aynı şey olarak görülebilir, ancak adaletin neliği ile erdemnin olduğu şey farklıdır.⁷⁷⁶

Erdemler söz konusu olduğunda yalnızca adalet, başkalarının iyiliği içindir. Aristoteles için, tüm erdemler burada adalet anlamında kullanmıştır.⁷⁷⁷ Adalet, erdemlerin bütünü olarak, adaletsizlik de kötülüğün bütünü olarak görülebilir. *“Dolayısıyla adalet, bilgiye, istemeye ve tercihlere göre belirlenen bir erdemdir.”*⁷⁷⁸ Fakat adaletin kendi başına amaç olmadığı söylenebilir, çünkü o yalnız insan için iyi olanın gerçekleşmesini sağlayandır ve aynı zamanda erdemlerin bütünü teşkil etmesi bakımından önemli bir araç niteliğindedir.⁷⁷⁹ Hatta amacını kendi içinde taşıyan bir araçtır ve burada amaç mutluluk, yani eudaimonia’dır. Erdemin tüm yaşam boyunca tam bir etkinlik olarak gerçekleşmesidir. Doğru olan ile yasaya uygun olan arasında bir fark söz konusu olduğunda doğru olan, yasaya uygun olanı daha adaletli kılmak durumundadır, çünkü yasalar kurallar, genellemeler olduğu için tikel olana her zaman uygun olmayabilirler.⁷⁸⁰

Aristoteles için doğruluk ve adalete uygunluk, bireysel eylemlerin sonucunu adaletli olmasını kesin bir şekilde etkileyen tikel durumlara özenle dikkat edilmesi yoluyla, yasanın kusurlu genelliğini düzelten erdemdir.⁷⁸¹ Buradan çıkarılacak sonuç, *“her yerde doğası gereği en iyi olan yalnızca bir rejim vardır, ya da bizde bir kısmı doğal bir kısmı doğal olmayan bir biçimde değişebilen, doğal türden bir adalet vardır.”*⁷⁸² Yasaların değiştirilebileceği fikrini benimsemesine karşın Aristoteles,

⁷⁷⁶Aristoteles, **Nikomakhos’a Etik**, 1130a 10-15, s. 94.

⁷⁷⁷Thilly, **A.e.**, s. 91.

⁷⁷⁸Özer, **A.e.**, s. 77.

⁷⁷⁹Özer, **A.e.**, s. 68.

⁷⁸⁰Aristoteles, **A.e.**, 1137b 10-15, p. 112.

⁷⁸¹C. Lord. **Aristotle, History of Political Philosophy**, Edited by Leo Strauss & Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, U.S.A 1987, p. 129.

⁷⁸²Aristoteles, **A.e.**, 1134b 25-30, p. 104.

hocasından bu konuda farklı bir fikir öne sürmez, yasaların tez canlılıkla değiştirilmesine de karşıdır.⁷⁸³

Böyle bir durumla karşılaştığında filozofun yönü, yasaların doğru bir şekilde gerçekleşmesi sağlamak ve kötü taklitlerin gerçek yasalar olmadığını dile getirmektir. Yasanın kendisine karşı olmak, Tanrının ve aklın egemenliği yerine insanın egemenliği istemek, bir vahşi hayvanı işin içine sokmak,⁷⁸⁴ demektir. Filozof burada ahlak yasaları ve pozitif yasalar arasında bir fark gözetir. Ahlak yasaları daha bağlayıcı daha temel nitelikteyken pozitif yasalar göreceli ve neredeyse tüm devletlerde farklılık gösterir. Devlet iyiye bu yasalar da iyi demektir, devlet kötüye aynı şey yasalar içinde –kötüdür- denir. Dolayısıyla “*filozofun getirdiği çözüm yazılı yasaların, ahlak yasalarına olabildiğince uygun olması ve yöneticilerin, yasalar tarafından eğitilmesi gerekliliğidir.*”⁷⁸⁵ Yine de insanlar arasında üstün, olağanüstü erdemli ve bilge kişileri yönetebilecek edimsel yasalar yoktur, çünkü yasalar yalnızca doğum ve yetenekçe eşit olanları bağlar.⁷⁸⁶

Görüldüğü üzere Aristoteles, yasa ve ahlak arasında pek bir fark görmez, adeta ahlak ve yasa özdeşmiş gibi gösterilir. Onlar insanlar tarafından kurulmuş kurumların zorunlu yetkinsizliği yüzünden çatıştığı zaman, uyumu doğruluk yeniden kurar. Yasaların genelliğinden ve özgül koşulların benzersizliğinden dolayı ortaya çıkabilecek karmaşık durumlarda, doğru bir akıl yürütme ve sağgörüyle doğru ortanın bulunması gereğinden söz edilebilir.⁷⁸⁷ Fakat burada adalete ayrı bir yer açmak gerekir, çünkü adalet haksızlık etmekten hem de haksızlığa uğramaktan kaçınmayı gerektirir. Detaylı bir şekilde araştırma söz konusu olduğunda, adaletin veya orta olmanın iki uç arasındaki orta/denge olduğu görülebilir.

⁷⁸³ Aslında Aristoteles yasa tanımlaması ve yasanın egemenliği kavramlarının büyük öncülleri de büyük ölçüde Platon’dan devralmış gözükmektedir. Aristoteles’in *Politika*’nın III. kitabında vurguladığı yasanın egemenliği kavramları, *Yasalar* adlı yapıtından başka hiçbir yerde daha açık bir şekilde dile getirilmiş değildir ve Aristoteles’in tutkusuz nous şeklindeki yasa tanımı da zaten orada Platon tarafından öngörülmüştür. Orantılı eşitlik üzerine kurguladığı dağıtıcı adalet kuramı da *Yasalar*’da yer almaktaydı. Ernest, Barker. **The Political Thought of Plato and Aristotle**, Dover Publications, Inc. Mineola, New York 2009, p. 184.

⁷⁸⁴ Aristotle, **Politics**, 1287a, p. 133.

⁷⁸⁵ Aristotle, **A.e.**, 1287b, pp. 133/34.

⁷⁸⁶ Aristotle, **A.e.**, 1284a, p. 122.

⁷⁸⁷ MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 229.

Başkalarına haksızlık etmek ve başkaları tarafından haksızlığa uğramak adaletin iki aşırı ucunu göstermektedir; çünkü biri aşırılığı diğer ise eksikliği ifade etmektedir. Adalet diğer erdemlerin olduğu şekilde olmasa da bir ortadır. Aynı zamanda orta olmanın bir özelliği, adaletsizlik ise karşıt uçların niteliğidir.⁷⁸⁸

Orta belirlenirken veya yasalar ortaya çıkarılırken yöntem bakımından, yasa koyucunun tarihsel olma durumuna, poliste değişmeden kalan ahlaki değerlere ve hala devam etmekte olan geleneğe dikkat edilmesi gerekir.⁷⁸⁹ Bu noktada adaletin neliği sorgulanabilir ve adalet ve eşitlik⁷⁹⁰ arasında nasıl bir bağ olabilir sorusu sorulabilir, çünkü adalet yalnızca yasaya uygunlukla ölçülmemeli, aynı zamanda ne kadar eşit ve adil olduğu da sorgulanmalıdır.⁷⁹¹ Aristoteles'e göre eşitlik, kişilerinin yaşam içerisinde yaşamış oldukları en uç noktaların avantajları ve dezavantajların tam orta noktası olarak anlamlandırılır.

Eşitlik bireylerin yaşam içerisindeki kazançları ve kayıplarının eşit olmasıdır. En adaletli olanla eşit olanın özdeşleştirilmesi fikri filozof için kanıtı ihtiyaç duymaksızın kesin kabul olarak görür.⁷⁹² Bundan dolayı filozof özel mülkiyetin ve mülkiyet paylaşımının hem tarz hem de form açısından farklılıkları olduğunu belirtir. Bu tarz ve formlar da kendi içerisinde iki farklı şekilde düşünülür. İlki toplumda bireylerin etkileşimi sonucunda ortaya çıkan, madde eğilimi, onura düşkünlük ve farklı değerlerin yayılımında belirir. Böyle bir paylaşımda kimse eşit bir şekilde dağıtılanlardan faydalanmaz. Bazıları daha az alırken bazıları da daha fazla alır. Burada söz konusu olan adalet türünün statü ve konuma göre değişkenlik içermesidir. İkinci tür adalet, insanlar arasındaki ilişkileri en doğru şekilde belirlemeye çalışan ve toplumsal sözleşmeyle ilgili olandır.⁷⁹³

⁷⁸⁸ Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1133b 30-32, p. 102.

⁷⁸⁹ Arslan, Topakkaya. **Aristoteles'te Adalet Kavramı**, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, vol.2/6 2009, s. 60.

⁷⁹⁰ Doğal olarak buradaki eşitlik ögesinin Aristoteles'i Platon'a yaklaştırdığını, yasaya uygunluk kavramını da Platon'dan uzaklaştırdığı belirtir. Burada filozof, hocasından farklı bir görüş geliştirdiği doğrudur, fakat bunun göreliliği olduğu da unutulmalıdır.

⁷⁹¹ Aristoteles, **A.e.**, 1129a 20-30, p. 91.

⁷⁹² Üzümcüoğlu, **A.e.**, s. 105.

⁷⁹³ Üzümcüoğlu, **A.e.**, ss. 105/06.

Söz konusu edinilen aritmetiksel bir eşitlik değil, -Platon'da da böyle bir ifade görülmez- geometrik, yani orantısal bir eşitliktir. Aslında eşitlik, eşit olanlar arasında eşitliği ifade eder. Eşitler, eşit olmayan şeylere, ya da tersini düşündüğümüzde eşit olmayanlar eşit şeylere sahip olurlarsa, nihayetinde çatışma kaçınılmaz olur.⁷⁹⁴ Bu nedenle eşitlik, temeli belirlenmeksizin anlamsız olur. Bununla birlikte eşitlik çok farklı manalarda da kullanılabilir. Fakat asıl belirleyici olan bu ilkeyi polisin amacına göre belirler. Bundan dolayı adaletin dağılımı asla eşit yapılmaz.⁷⁹⁵

Yani daha açık kılmak gerekirse, Aristoteles için adalet ancak eşitler arasında ve orantısal olarak var olabilir. O halde adalet bu orantıya uygun olan, adaletsizlik ise aykırı olandır.⁷⁹⁶ Aristoteles'in adalet öğretisinin erekbilimsel nitelikte olduğu anlaşılır. Hakların ölçüsü amaca göre belirlenir.⁷⁹⁷ Adalet sorunun evrensel veya tümel boyutuna değindikten sonra, Filozofun üzerinde durduğu ayrı bir alan olan, özel anlamıyla adalet boyutuna eğilmek gerekir. Hatırlanacağı üzere genel olarak adalet, yasaya uygun olanla ve bunun karşısı olan adaletsizlik yasaya aykırı olanla ilgilidir. Ancak Aristoteles, yasaya ve eşitliğe aykırı olan şeylerin her zaman aynı anlama gelmediğini, birbirlerinden farklı olabileceğini düşünür. İçerisinde eşitlik barındırmayan her şeyin yasalarda da aynı şekilde yansıtacağı kesin, ancak yasalara ters düşen her şeyin eşitliğe de yansıtacağı düşüncesi doğru değildir.

Yasaya ve eşitliğe aykırı olan farklı şeylerdir, bütün ve parçada gördüğümüz ayırmada olduğu gibi. Adaletsizlik de bunlardan farklıdır.⁷⁹⁸

O halde burada her zaman yasaya aykırı gözükmeyen, fakat eşitliğe de uymayan bir adalet kavramından söz etmek ve bunu açıklamak gerekir. Bu manada, adil olmayan kişiyi ve onun eylemini tanımlamak önemlidir. Adil olmayan insan, servet ve onur gibi dış iyilerin payına düşenden daha fazlasını alan insandır.⁷⁹⁹ Buradaki ayırımın iyi vatandaş ve iyi insan arasındaki ayrımlara benzer olduğu görülür veya buradan yola çıkarak bir benzetme de yapılır. Özel anlamıyla adaleti, işlevlerine uygun

⁷⁹⁴Aristoteles, **A.e.**, 1131a 20-25, pp. 95/96.

⁷⁹⁵Thilly, **A.e.**, p. 93.

⁷⁹⁶Aristoteles, **A.e.**, 1131b 15, p. 95.

⁷⁹⁷Newman, **A.e.**, p. 63.

⁷⁹⁸Aristoteles, **A.e.**, 1130b 10-15, p. 94.

⁷⁹⁹Ross, **A.e.**, s. 245.

olarak iki ana küme şeklinde tanımlanır. Zenginliğin ve bölüşdürülebilir başka şeylerin paylaştırılmasında belirleyici olan *dağıtıcı adalet* ve vatandaşlar arası ilişkilerde söz konusu olan *düzeltilici adalet* -dikaion epanorthotikon- ve ayrıca ifade edilmesi gereken *değiş-tokuş* adaletidir.

Dağıtıcı adalet, kendini gerçekleştirme bakımından bir topluluğa ihtiyaç duyar. Bu türden beklenen ve paylaşılması gereken şeyi, kişiler arasında hak ettikleri ölçüde paylaştırmak şeyin değerinin ne olduğunu eşit bir biçimde belirler. Bu anlamda adalet birden fazla kişiye hakları neyse o olanı paylaştırır. Adaletin bu tanımı devlet için düşünülenin ötesinde önemlidir, çünkü devlet günümüzde bu paylaşımı toplumun içinde yaşayan bireylerden vergi yoluyla alır ve bundan dolayı devletlerin keyfi düzenlemeleri ve kişilerin kendi çıkarları uğruna bunu kullanmaları toplumda infial yaratacak şekilde adaletsizliklere sebep olur.⁸⁰⁰

Aristoteles'in anladığı anlamda devlet insanların kendilerini paydaş gördüğü, bir nevi kendisini devletin ortağı olarak düşündüğü bir kurumdur. Haksızlık eşitsizlik olduğuna göre, hak da eşitlik. Ne var ki bu eşitlik, daha önce de belirtildiği üzere aritmetik bir eşitlik değildir. Eşitlik ancak eşit durumda olanların, yani dışsal iyilerin dağılımında eşit olmalıdır. Eğer kişiler aynı durum ve koşullarda eşit haklara sahip değilse, sahip oldukları şeylerde de eşit olamazlar.⁸⁰¹ O halde dağıtıcı adaletin nesnesini oluşturan onur, zenginlik ve öteki meziyetlerin dağıtımında da bu ilke uygulanmalıdır. Aksi halde, bir eşitlikten değil, bir eşitsizlikten söz etmek gerekir.

Aristoteles, adalet ve değer kavramlarını herkes açısından görece olduğunu düşündürecek bir yolda, bunun değişik oranlarda erdemli ve soylu olan kişiler gibi, değişik yönetim tarzları arasında da değişik kabullenişlere konu oluşturduğunu dile getirir.⁸⁰² Demokrasi yanlılarının özgürlüğü; oligarşi yanlılarının kimilerinin zenginliği, kimilerinin de soyluluğu ve aristokrasi yanlılarının ise erdemi bir değer olarak nitelenmesi haklı bir orantı olduğunu düşündürür.⁸⁰³ Adalet bu orana uygun olan, adaletsizlik de bunu aykırı olandır.

⁸⁰⁰Üzümcüoğlu, A.e., s. 108.

⁸⁰¹Aristoteles, A.e., 1131a 22, p. 96.

⁸⁰²Aristotle, **Politics**, 1280a, p. 106.

⁸⁰³Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1131a 28-30, p. 96.

Demek ki, bir dağılımın adil olup olmadığını kişilerin birbirlerine karşı konumu belirler ve ancak ortada bir doğru orantı varsa, dağılımında adaletin varlığından da söz etmek olası görünür. Dağılım işlevinin siyasal pratikteki yeri dikkate alındığında, dağıtıcı adalet Aristoteles'in, bir devletin ve anayasanın birincil erdemi olduğu ve devletin hakiki temelini adalette ve tikel de dağıtıcı adalette bulduğu söylenir.⁸⁰⁴ Özer, dağıtılabılır olan şeylerin doğrudan insan açısından neyin iyi olduğuyla bağlantılı olduğunu, temel gereksinimleri bile karşılanmamış olan bir insanın mutlu olmasının düşünülemeyeceğini, bundan dolayı iyiden bağımsız bir adaletin ve adalet olmadan da mutlu bir yaşamın mümkün olmadığını ileri sürer.⁸⁰⁵ Bu sav ilk bakışta Aristoteles'in, devlette amaçlanan iyilik adalettir, saptamasıyla bağdaşır.

İyilik her bilgi ve her etkinlikte amaçlanan şeydir. Bu devlet ve vatandaşlar için de söz konusu olabilir. Tüm toplumun iyiliğini gözettiği ve savunduğu için devlette amaçlanan asıl şey adalettir. Bu anlamda adalet tüm toplumun iyiliğini gözetendir.⁸⁰⁶

Ancak biçimsel bir kavram olarak adalet ile bunun değişik ölçümlerine göre geliştirilmiş olan somut kavramlar arasındaki farkı görmek lazım. Söz gelimi; oligarşi ve demokrasi için adalet kavramları aynı kavramdan yola çıkmakla birlikte, herhalde ayrı şeyleri imlemez. Düzeltici adalet tüm alışverişlerde veya ticaretlerde görülen adalet türüdür; burada kişinin isteyerek yaptığı alışverişler olsun veya istemeden yapılanlar olsun bunların tümünü kapsar.⁸⁰⁷ Burada isteyerek yapılan alışverişler alım, satım, borçlanma gibi işlemlerdir.

İstemeyerek yapılan alışverişler de gizlice, hile veya yalan yollardan başkalarının malına göz dikme, hırsızlık, bireye veya mala karşı yapılan saldırılar vb. işlemleri dile getirir. Bütün bu işlemlerde gözetilmesi gereken adalet, dağıtıcı adaletten farklı olarak, geometrik oranlamaya göre değil aritmetik oranlamaya göre gerçekleştirir.⁸⁰⁸ Aristoteles özellikle bu tür adaleti, kazanç ile zararın ortası diye

⁸⁰⁴Newman, A.e., p. 95.

⁸⁰⁵Özer, A.e., s. 68.

⁸⁰⁶Aristotle, *Politics*, 1282b, p. 117.

⁸⁰⁷Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1131b 26.

⁸⁰⁸Neşet, Toku. *Aristoteles'in Siyaset Felsefesi*, Özne Dergisi 2. Baskı, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2016, s. 243.

adlandırır. Demek ki, daha çok ile daha azın -bunların iki farklı uç oldukları unutulmamalıdır- eşit olması orta olandır.

Kazanç ve zararı düşündüğümüzde bunlar birbirlerinin karşısı gibi görülür ve bu anlamda hem niteliksel hem de niceliksel olarak daha çok ve daha azı ifade eder. İyinin daha çoğu ve kötünün daha azı kazanç iken, iyinin daha azı ve kötünün daha fazlası da zarardır. Kazancın ve zararın ortası eşit olandır, düzeltici adaletin de bu olduğunu düşünürüz.⁸⁰⁹ Bunu sağlamak ve anlaşmazlığı gidermek için, yasanın buyruklarını hakkıyla uygulamak üzere, gerektiğinde yargıca başvurabilir. Yargıca gitmek demek adalete gitmek demektir, nitekim yargıç adaletin vücut bulmuş hali gibi düşünülür – tabi gerçek yargıç söz konusu olduğunda- aynı zamanda yargıç canlı adalet gibi olmak ister ve öyle davranır.⁸¹⁰

Önemli olan yasanın yalnızca zarara bakması ve taraflardan hangisinin iyi, hangisinin kötü olduğuyula birinci planda ilgilenmemesidir. Daha açık kılmak gerekirse yasa anlaşmazlığın öznelere olan yanlara eşit davranır. Yani düzeltici adalete zarar ilkesi önemlidir.⁸¹¹ Devleti ayakta tutmak için karşılıklılık ilkesinin gözetilmesi şüphesiz zorunludur. Nitekim insanlar ya iyiye iyiyle ya da kötüye kötüyle karşılık vermek ister. Ayrıca birbirlerine bir şeyler alıp verme sayesinde bir arada bulunurlar.⁸¹² Aristoteles söz konusu oransal eşdeğerlilikte ölçüt olarak gereksinimin temel alınması düşüncesindedir ve bunu ölçmek üzere de sözleşme yoluyla paranın getirilmiş olduğunu belirtir. Para bu manada tüm hayatımızdaki alışverişler –geçmiş, şimdi ve gelecek- için adeta bir koruma ve güven sağlar.

Örneğin insanların sahip olmadıkları şeyler karşılığında başka bir şeyler vererek ihtiyaçlarını gidermeye çalışmak isterse, bu verilen ve alınan şeylerin eşit olması şarttır. Bu anlamda para yaptığımız ticaret ve alışverişlerde insanın geleceği için bir güvencedir.⁸¹³

Aristoteles, Pythagorasçı karşılıklılık ilkesinin adalet türleriyle bir ilişkisinin olmadığını, buradan yola çıkarak da burada bir eşitlik ilkesinin olabileceğini

⁸⁰⁹Aristotle, **A.e.**, 1132a 14-16, p. 98.

⁸¹⁰Aristotle, **A.e.**, 1132a 20, p. 98.

⁸¹¹Özer, **A.e.**, s. 78.

⁸¹²Aristotle, **A.e.**, 1132b 34; 1133a 2, pp. 98/99.

⁸¹³Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, 1133b 10-12, p. 101.

düşünmenin pek olası olmayacağını dile getirir.⁸¹⁴ Dağıtıcı adalette; adaletin uygulayıcısı devlet adamı, düzeltici adalette; uygulayıcı yargıç iken, değiş doğuş adaletinde uygulayıcının kim olduğu belirsizdir. İktisadi koşullar ve gereksinimler değişken olduğu içini değişime giren şeylerin adilce bir değerinden söz edebilmek de güçtür. Bundan dolayı, bu değiş tokuşta söz konusu olan şeyleri, tam olarak adalet veya adaletsizlik olarak nitelemek de pek uygun değildir.

Hem genel anlamıyla adalet hem de özel anlamıyla adalet, sırf ahlaki bir sorun olmaktan çıkar ve onun doğrudan siyasal ve toplumsal içerikler taşıdığı görülür. Gerçekten de “*bu iki katlı farklı yapısıyla adalet, polisi bir arada tutan, birleştirilmiş ve etkin bir şekilde işlevli kılan şey olarak*” tanımlanmıştır.⁸¹⁵ Dağıtıcı adalet, toplumsal yarar ve sorumlulukları doğru bir şekilde paylaştırarak, etkileşimi sağlar. Düzeltici adalette adil olmayan durumlar adil kılınır ve toplumsal düzenin olmasını olanaklı kılar. Bu şekilde anlaşılmış olan “*adalet sayesinde, toplum içerisinde ortaya çıkabilecek çatlaklar onarılabilir. Adalet bir kaynaştırma ilkesi olarak*”⁸¹⁶ tanımlanır.

Diğer bir adalet türü olan değiş-tokuş adaleti de ticari faaliyetlerde karşımıza çıkar. Devletin hem varlığının hem de yokluğunun da bu adalet türüne bağlı olduğu ifade edilir. Devlet ancak hizmetlerin karşılıklı ticaretiyle kendisini var kılabilir. İnsanlar devlet ile her zaman alışveriş halinde olurlar. Aristoteles insanlar arasındaki ticaretin değerler üzerinden gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Söz gelimi; bir şeyi satma niyetinden olan birinin karşısındaki insanın ürününü almak istemeyeceğinden dolayı, -tahılını satmak isteyen bir tüccarın karşısında meyve sebze yerine başka bir şeye gerek duymasında olduğu gibi- arada bu ticareti sağlayacak olan başka bir metanın olması gerektiği fikrinden yola çıkarak, bu sorunun üstesinden paranın gelebileceğini belirtir.

Paranın kullanımının diğer bir amacı da eşyanın mahiyetinde ortaya çıkabilecek olan problemlerin önüne geçmek, insanların menfi duyguları sonucunda oluşabilecek uygulamaların önüne geçebilmektir. Söz gelimi; para da oluşabilecek dalgalanmaların

⁸¹⁴Üzümcüoğlu, A.e., s. 109.

⁸¹⁵Baracchi, A.e., p. 153.

⁸¹⁶Baracchi, A.e., p. 155.

ve değer kayıplarının engellenmesi gibi.⁸¹⁷ Aristoteles, adaletli davranmaları gereken üç farklı insan tipolojisinden söz eder. Bunlardan ilki devlet adamı, ikincisi yargıç, üçüncüsü ise üretici veya çiftçilerdir. Bu üç farklı vatandaşın adalete uymaları veya uymamaları kendi iradeleriyle alakalıdır ve bu konuda bir ölçüt olduğu söylenir. Fakat filozofa göre değiş-tokuş adaletiyle ilgili herhangi erdemden söz etmek mümkün değildir. Bu adalet türü bir tür koruyucu mekanizma olarak görülebilir sadece. Bundan dolayı Aristoteles, değiş-tokuş adaletini herhangi bir adalet türüyle bağdaştırmaz.⁸¹⁸

Sonuç olarak adalet, insanların kendi haklarını korumaları için devletten bekledikleri en yüksek erdem, değerdir. Dolayısıyla devletin kendini var etme amaçlarının en üstünde durur. Tarih, insanların yeterince adaletli yönetilmediğini, en adil toplumlarda bile adaletsizliklerin var olduğunu bize gösterir. Toplumlarda yaşayan bireylerin yöneticilerden bekledikleri, var olan adaletsiz durumların ortadan kaldırılması isteğidir. Adalet insan olabilmenin veya ahlakın en önemli değeridir.

Bir bakıma insan olabilmek adaletli olmayı gerektirir. Haksızlıkların vicdanları sızlatmasının nedeni, insana gerekli değer verilmemesidir. Yaşama şartlarının zorunluluğu, bilinç seviyelerinin düşüklüğü, yönetimlerin tiranca davranışlar sergilemesi, kurumların sistemlerinin baştan bozuk olması, değerlerin insanların çıkarları doğrultusunda eğilip bükülmeleri adaletin ortaya çıkmasını daha da zor hale getirir. Devletlerin tam olarak gelişmemesi adaletin tam olarak tüm topluma yayılamamasından kaynaklanır.⁸¹⁹ Bu işlevler bizleri doğrudan Aristoteles'in siyaset ve devlet konusuna yaklaştırır.

Daha açık kılmak gerekirse, insan mutluluğa ve yetkinleşmeye yalnızca siyasal topluluk içerisinde ulaşabilir. Daha önceki bölümlerde de ifade edildiği üzere, insanların tümü kendileri için iyi olana ulaşmaya gayret ederler. Tüm toplumlar ve devletler özelinde de düşünüldüğünde iyi olan her daim amaçlanır, en yüksek iyiye

⁸¹⁷Üzümcüoğlu, A.e., s. 110.

⁸¹⁸Üzümcüoğlu, A.e., s. 110.

⁸¹⁹Ayhan, Bıçak. **Devlet Felsefesi, Eleştiriler ve Öngörüler**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2016, ss. 121/122.

ulaşmak ve onu yakalamak için de aynı şeyi ifade ederiz. Bu bizim “*devlet dediğimiz topluluktur ve o topluluk türüne de siyasal*” deriz.⁸²⁰

Bu şekilde burada da, Aristoteles’in ahlak ve devlet teorisinin ne kadar iç içe geçtiği görülür. Politika yapıtında bunun detayları anlatılacaktır. Bundan sonra insanın, toplumun, devletin neliği, devletin doğası, kaynağı, nitelikleri, egemenlik hakları gibi konulara değinilecektir. Aristoteles’in bu konuda geliştirmiş olduğu çözümler detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

2.2.2. Devletin Neliği ve Doğası

İnsan doğası gereği siyasal bir varlıktır.⁸²¹ Bu da insanın zorunlu olarak herhangi bir topluluğun üyesi olduğu anlamına gelir, fakat bu topluluklar tek bir tür adı altında toplanmıştır denemez. En yüksek tür olan devlet⁸²² dışında, kadın ve erkek birlikteliğinden oluşan, günlük gereksinimlerin karşılaması amacıyla doğal şekilde kurulmuş olan aile ve bunun üzerine yükselen ev –oikia- ile bir birliktelikten doğar. Ve yine doğal şekilde kurulmuş olan köy de böylesi topluluklar arasında yer alır.⁸²³ Çeşitli köylerin birleşmesinden meydana gelen birimlere şehir ya da devlet denir.

Aristoteles’e göre devletle beraber hemen her bakımdan süreç tamamlanır.⁸²⁴ Hane -özel yaşam- ve köy gibi arkaik yapılar da doğal oluşumlardır ve kendi amaçlarına uygun olarak şu ya da bu iyiyi amaçlar. Bu nedenle bu oluşumlar için kullandığı Koinonia⁸²⁵ sözcüğünü devlet için de kullanır. Ancak Aristoteles toplulukla sadece politik bir topluluğu anlamaz. Kadın-erkek ilişkileri, ev yaşamı gibi her türlü

⁸²⁰ Aristotle, **Politics**, 1252a, p. 6.

⁸²¹ Bu açıdan bakıldığında insan doğası gereği “*Zoon Politikon*” dur ifadesinde geçen ‘doğa gereği’ ile anlatılmak istenen şey, insanın -ya da herhangi bir nesnenin- kendi doğası, kendi içinde taşıdığı değişme gücü gereği öyledir anlamına gelir. Neşet, Toku. **Aristoteles’in Siyaset Felsefesi**, Özne Dergisi 2. Baskı, Çizgi Kitabevi Yayınları, Konya 2016, s. 243. Ayrıca daha ayrıntılı ele almak için bkz. Abdullah, Demir. **Aristoteles’in Siyaset Felsefesinde Polis ve İnsan İlişkisi**, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, s. 63.

⁸²² Genelde Antik Grek’te, tikel olarak Aristoteles’te ve Platon’da gözlenen *Devlet* veya *Polis* kavramı günümüzde anlaşılan modern devlet kavramıyla aynı hatta ona benzer olduğu fikrinden bir an önce vazgeçilmelidir. Her şeyden önce antik gelenekteki kavramların, devletin vatandaşların katılımı dışında işleyen ve onların pay almadıkları bir yapı gibi düşünülmemesi gerekmektedir. Bu anlamda *Polis* veya *Devlet* ne bütünüyle toplum, ne de bütünüyle yönetim organizasyonudur, bunların ötesinde bir kavram olarak görülmeli ve konuya bu şekilde bir yaklaşım getirilmelidir.

⁸²³ Aristotle, **Politics**, 1252b, p. 8.

⁸²⁴ Ayhan, Bıçak. **Felsefenin Kuruluşu**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2015, s. 303.

⁸²⁵ *Koinonia* kavramı, toplum, topluluk olarak kullanılmaktaydı, hatta bazen bunun ötesine geçerek devlet anlamında da kullanılmaktaydı.

sosyal ilişkilere karşılık gelecek şekilde bu kavramı kullanır. Şunu da unutmamak gerekir ki filozofu her topluluğa eşit değerde önem veren biri olarak görmek yanlış olur. Çünkü kendisi insanın en yüksek iyisinin, en mükemmel politik topluluk olan devlet içerisinde kazanılabileceğini düşünür.⁸²⁶

Politika adlı eserin giriş cümlesi bunun ilk örneğidir: “*Kendi deneyimlerimiz bize, devletin kuruluşunda toplulukların iyi amaç dışında başka bir şey düşünmediğidir.*”⁸²⁷ Bu kavramın açıklaması Aristoteles tarafından açık kılınmamakla birlikte Newman, filozofun değişik yapıtlarından yola çıkarak, kavramın işaret ettiği olguya ilişkin kimi karakteristik özellikleri şu şekilde ifade eder: Topluluk birbirinden ayrı en az iki insandan oluşur. Bu insanlar değişik ürünlere sahip ve bunları alıp vermeye açık kabul edilir. Başka bir ifadeyle karı ve koca ya da bir alıcı ve bir satıcı olmalıdır.

Herhangi bir şeye ya da kimseye gereksinim duymayan insanlar topluluk oluşturamaz. Bu iki yan arasında sözel ya da başka tür bir sözleşmenin varlığından söz edilebilir.⁸²⁸ Devlet de bu özellikler bakımından bir topluluktur ve bu bağlamda ötekilere benzer. Ne var ki, devleti ayırt eden belirli karakteristik özellikler vardır. Her şeyden önce devlet, yönetenler ve yönetilenlerden oluşur ve kendine özgü bir iyiyi amaçlar. Devlet sadece niceliksel bakımdan farklı değildir. Aristoteles, topluluklar arasında yalnızca büyüklük bakımından değil, fakat niteliksel yönden de ayrımlar olduğunu vurgulayarak hocası Platon’u eleştirir.

Nitekim oikos⁸²⁹ yaşamı, zorunluluk ve doğaya bağımlılık alanıdır, dolayısıyla burada bilinçli bir tercih söz konusu değildir. Bir zorunluluk alanı olarak oikos yaşamı siyaset öncesi şiddeti gerekçelendirebilen dinamiklere sahiptir. Çünkü tüm insanların kendilerini tehlikede gördüklerinde şiddete başvurdıkları görülebilir. Bu durumda genellikle siyaset öncesi gerçekleştirilen bir eylemdir.⁸³⁰ Hâlbuki Aristoteles’in ifade

⁸²⁶Bernard, Yack. **The Problems of a Political Animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought**, University of California Press, Los Angeles 1993, pp. 27/29.

⁸²⁷Aristotle, **A.e.**, 1252a, p. 6.

⁸²⁸Newman, **A.e.**, pp. 41/42.

⁸²⁹Oikos çok farklı anlamlara gelir, bizim burada ifade etmek istediğimiz ev manasında olacaktır.

⁸³⁰Hannah, Arendt. **İnsanlık Durumu**, çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, p. 68.

ettiği gibi kent yaşamı belli bir düzeni ve özgürlüğü imlediğinden, tercih edilmiş praksislerin var olduğu bir yaşamdır.

Ayrıca buna paralel olarak her iki tür topluluk içerisinde kullanılan dilin yapısı da farklıdır. İlkinde arzu ve gereksinimlerin dili kullanılırken, diğesinde insanı siyasal bir varlık kılan dil kullanılır. Sonuç olarak insanın insan olmağını sağlayan kişilerin özel yaşamı değil devlet yaşamıdır.⁸³¹ Aile ve özel yaşam insanın maddi ve yaşam varoluş koşullarını veya köy toplumsal birliktelik ve dostluk için gereksinimleri karşılarken; devlet insanı, tüm boyutlarıyla ahlaki bir varlık olarak şekillendirir.⁸³² Yalnızca devlet insana iyi bir yaşam sürme olanağı verir, çünkü devletin amacı budur.

Devlet, yalın yaşam amaçları için var olur, fakat varoluşunu iyi yaşam uğruna sürdürür.⁸³³ Ayrıca Aristoteles'e göre, değişik siyasal yönetim tarzları arasında da niteliksel ayrımlar olduğu açıktır. Şüphesiz, değişik yönetim tarzları üstüne değerlendirmelerde bulunurken kendi eleştirel yargılarını da belirtmekle birlikte; Aristoteles, Platon ile kıyaslandığında, daha uzlaşmacı, daha görelî bir yaklaşım sergiler ve devlet biçimlerini, insanların doğalarına ve değişik ihtiyaçlarına göre değiştirir.⁸³⁴

Toplumsal yapıların değişik türlerine paralel olarak, yöneticiler de yönetim bilgisinin düzeyleri de farklılık gösterir. Aristoteles'e göre bir haneyi idare etmekle bir devleti yönetmek arasında fark vardır. Filozof Antik Greklerin siyasal düşüncesinin toplum ve devleti aynı görmesini eleştirir ve Platon'un da bu düşünceye sahip olduğunu, bundan dolayı da kendisinin de eleştirilmesi gerektiğini savunur. Aile, özel yaşam vb. toplulukları ve bunların yönetim sorunlarını polisten ayrı tutan Aristoteles sivil toplum kavramını ortaya çıkaran kişidir.

Fakat Aristoteles'in devlet anlayışı ne toplumu oluşturan değişik birliklerin aracıdır ne de toplum sadece devletin kölesidir. Aksine devlet ile toplum arasındaki farkın kendisi Aristoteles'in düşünme tarzına bütünüyle yabancıdır.⁸³⁵ Şüphesiz,

⁸³¹Mustafa, Günay. **Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu**, Karahan Kitabevi, İzmir 2003, ss. 29/30.

⁸³²William, Ebenstein. **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İ. Özel, İstanbul 2009, s. 40.

⁸³³Copleston, A.e., s. 115.

⁸³⁴Zeller, A.e., s. 271.

⁸³⁵Lord, A.e., p. 134.

devlet ve toplumun doğal oluşumlar oldukları söylenebilir. Bu doğal olma durumu fiziksel doğadan kaynaklanır. Aristoteles doğadaki bu hiyerarşik bütünlüğü ahlaki ve siyasal yaşama da yansıdığı düşüncesindedir. Aile de bu bütünlüğün bir tezahürüdür ve devlet de bu bütünlükten meydana gelir. O halde tüm insanlarla alakalı olan köy ve devlet, aile tümüyle doğaldır.⁸³⁶

İnsanın doğası⁸³⁷ gereği bir siyasal canlı olması, oluşturduğu toplulukları da doğal kılar.⁸³⁸ Burada Aristoteles'in doğallık -devletin doğal olma durumu- kavramına yaklaşımı; hem biyolojik, hem tarihsel hem de metafizik bir açıklama gibi görünür: Herhangi bir şey tam olarak geliştiğinde ne olmaktaysa, bizler buna o şeyin doğası deriz ve öteki topluluklar devleti amaçlar; onlar doğalsa, onların amacı olan devlet de doğaldır. Bir şeyin amacı en iyi olandır, kendinde yeter olmak ve en iyi olan amaçtır.⁸³⁹

Tüm toplumlar -bunlar geçmişte, şimdide olan ve gelecekte olanlar için de geçerlidir- nasıl doğalsa devlet dediğimiz sistem veya kavram da doğaldır. Bu topluluk veya birlik diğerlerinin de amacıdır, bu şeyin doğasının bizzat kendisi amaçtır.⁸⁴⁰

Oysa Aristoteles polisin doğası gereği varlığa gelmesini sadece içsel bir değişim ilkesine bağlı şekilde açıklamaz; insanın karar almasını, planlamasını, enine boyuna düşünmesini de göz önünde tutar. Dolayısıyla polisin doğası gereği var olmasının ne anlama geldiği tam olarak açık değildir.⁸⁴¹ Bunun bir nedeni Aristoteles'in etik ve politik bir kavram olarak doğanın kullanımını sistematik bir şekilde ele almamış ve

⁸³⁶Bakır, A.e., ss. 156-60.

⁸³⁷Aristoteles'e göre doğa durağanlığı ve devinimi kendi içerisinde barındıran bir ilkedir ve kapsamış olduğu şeyde, bu şey herhangi bir şey olabilir kendi başına vardır. Bu tarz ilkeye sahip herhangi bir şeyin kendi doğası vardır. Aynı zamanda her tür doğal şey veya varlık kendi içerisinde durağanlık, değişimi ve devinim ilkesini barındıran bir güç taşır. Bu tip ilke taşıyan her şeyin kendine özgü bir doğası vardır. Doğasına göre demek kendine başına olan ve aynı zamanda nesnenin özelliklerini taşıyan bir şeydir. Bir insan bir doğadır denemez, fakat bir insan doğaya göredir denebilir. Aristoteles, **Fizik**, çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2014, ss. 41-51-55.

⁸³⁸Günay, A.e., s. 27.

⁸³⁹Ebenstein, A.e., s. 40.

⁸⁴⁰Aristoteles, **Politika**, çev. Mete Tuncay, Remzi kitabevi, İstanbul 2011, 1252b.

⁸⁴¹Fred, Miller. **Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics**, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 37.

soruşturmamış olmasıdır.⁸⁴² Bununda ötesinde son sebep ve amaç sadece en iyi olandır.

Kendinde yeterlilik hem yetkinlik hem de amaçtır. Kendi kendine yeterlilik kişinin tek başına olması ya da yalnız yaşaması değildir. İnsanın mutlu olabilmesi için annesiyle, babasıyla, çocuklarıyla, eşi, dostuyla ve en önemlisi de vatandaşlarıyla birlikte olması gerekir. İnsanın doğal yapısı gereği toplumsal olması bunu gerektirir.⁸⁴³ Toplum içinde olma, teşkilatlanma niteliğinin gelişmesi için gerekli olan gelenekleşme ve kurumsallaşmayı da birlikte getirir.

Aristoteles, şehit devletinin formlarını aile ve akrabalık bağlarına geri giderek belli bir süreklilik içinde ortaya koyar. Sadece devletin ortaya çıkışıyla ilgili olaylar üzerinde durmaz devletin tarihinde meydana gelen olayları da göz önüne alarak devleti değerlendirir.⁸⁴⁴ Kurumlar, belli bir gelenekle oluştuklarından, kendiliğinden tarihi içerirler. Bu ilişki biçimini filozof iyi görüp, iyi şekilde kritik eder. Aristoteles'e göre gaye tüm felsefesinin temellerini oluşturur. Bunu da *Politika*'nın ilk cümlelerinde görürüz.

Geçmişten bugüne tüm deneyimlerimiz her devletin kuruluş amacının iyiyi gözettiği yolundadır. Çünkü tüm insanlar sadece iyi sandıkları şey yolundan ilerlerler. Bundan dolayı eğer tüm devletler sadece bu iyi olanı amaçlıyorlarsa, aynı zamanda en iyiyi de amaçlayacaklardır. Buna da siyasal diyoruz.⁸⁴⁵

Hem kişiler hem de şehir devletleri için en iyi yaşam biçimi, erdemlerin ihtiyaç duyduğu davranışları gerçekleştirmeye yetecek kadar zenginlikle desteklenmiş olan erdemli bir yaşamdır.⁸⁴⁶ Bunları gerçekleştirecek devletin yapısı da çok önemlidir. Devlet kavramı söz konusu olduğunda en mükemmel yaşama erişebilmeyi amaç edinen benzer insanların topluluğu anlaşılmalıdır. En iyi olan mutluluk, bütün iyi niteliklerin sergilenmesi ve olabilecek en geniş ölçüde toplumda gerçekleşmesidir.

⁸⁴²Julia, Annas. **Platonic Ethics**, Old and New, Cornell University Press, 1999, p. 48.

⁸⁴³Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1097b 5-10.

⁸⁴⁴Robert, A. Nisbet. **Social Change and History**, Oxford University Press, New York 1969, p. 31.

⁸⁴⁵Aristoteles, **Politika**, I/2, I/2, s. 7.

⁸⁴⁶Aristoteles, **A.e.**, VII/1, s. 197.

Bazıları mutluluktan çok pay alırken bazıları çok az bir pay alırlar ya da hiç almaz. Aynı türde şehirlerin ve çeşitli anayasaların olmasının bir nedeni de budur.⁸⁴⁷

Kişi kendisi için koyduğu amaçları gerçekleştirdikçe doğasına ulaşır. Bunu da ancak devlet içinde yaşayarak yapabilir.⁸⁴⁸ Devletin kuruluş koşullarına göre bireyler, doğal özelliklerine ve amaçlarına ulaşır. Bunun için her devletin kendine yeterli olması gerekir.⁸⁴⁹ İnsanların kurmuş olduğu en üst kurum olan devlet belli ölçülerde doğaya bağlanır. Çünkü Aristoteles için iyi yaşam, amaçtır; amaç da doğada olduğu için bu değişim devletin doğası gereği var olmasını engellemez. Hatta polis bu sürecin amacı durumunda olduğundan asıl doğal olanın devlet olduğu söylenmelidir.

Aristoteles'e göre devlet birey ve topluluklardan önce gelir. Devletin bireyden önce gelmesi, bireyden farklılaşması, kendinde yeter olmasıdır. Devlet bireyle kıyaslandığında bütünün karşısındaki bir parçaya benzer.⁸⁵⁰ Fakat bütün parçadan önce gelmek zorundadır. Burada öncelik zamansal bir öncelikten çok, mantıksal bir önceliktir. Böylece genetik –phusei- açıklamada Aristoteles karı-koca ve aileden yola çıkarken, nihai nedensellik düzeninde, devletin önceliğini kabul eder.⁸⁵¹

Newman da bu önceliğin dayanaklarını su şekilde sıralar: Birey devlet olmaksızın eksik kalır -*Metafizik*'te belirtildiği gibi- bütün parçadan mantıksal bakımdan önce gelmelidir. İnsan ancak bu yolla hayvanlardan farklılaşır ve devlet olmaksızın, insanların eksik kalacağı bir gerçektir. O halde devlet tam ve gerçek bir insan varoluşunun ilk koşuludur.⁸⁵²

Bu durumları tahayyül eden Aristoteles, birey ve devleti hiçbir zaman karşı karşıya konumlandırmaz. Ayrıca Antik Greklerde, hem kişiler hem devlet için iyi olanın benzer manaları vardır ve aralarında bu konuda bir çatışmadan söz edilemez, çünkü bu durum adeta devlet için yıkıcı olabilir. Bu anlamlandırmayı Aristoteles'in hem ahlakında hem de metafiziğinde görmek mümkündür. Politik açıdan burada

⁸⁴⁷Aristoteles, *A.e.*, VII/8, s. 209.

⁸⁴⁸Ebenstein, *A.e.*, s. 41.

⁸⁴⁹Von Kurt Fritz and Ernst Kapp, “**The Development of Aristotle’s Political Philosophy and the Concept of Nature.**” Artical on Aristotle: 2. Ethics and Politics. Ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji. Gerald Duckworth and Company LMT. London 1977, p. 124.

⁸⁵⁰Aristotle, *Politics*, 1253a, p. 11.

⁸⁵¹Baracchi, *A.e.*, p. 129.

⁸⁵²Newman, *A.e.*, p. 32.

üzerinde durulması gereken nokta, hem birey için iyi olanın hem de ortak iyinin aynı erdemle farklı biçimleri olmasıdır.

Vatandaşlar erdemli oldukları veya iyi insan oldukları ölçüde, ister istemez devlet ile aynı amacı paylaşmak durumunda olacaklardır. Yetkin insan ve yetkin polis için telos aynı anlama gelir.⁸⁵³ Bu bakımdan vatandaşlar üzerinde devletin egemenliği yönetimlerin kendince bir uygulaması gibi olmaktan çok, erdeme uygun bir amaç egemenliği veya ahlaki bir hükümlanlık gibi düşünülür. Aynı şekilde ekonomik egemenlik ve zenginlik açısından da söz konusudur.⁸⁵⁴ Çünkü birey ve devlet aynı ahlaki sorumluluklara sahiptir.

İnsanın ahlaki doğası en yüksek düzeyde devlette tamamlanmış ve kendini burada gerçekleştirme imkânı bulur. Burada devlet ortak amaca daha fazla hizmet etse de, insan devlet uğruna var olmaz, “*insan yalnızca bir anlamda, kendinin de onlar için bir amaç oluşturduğu şeylerin amacıdır.*”⁸⁵⁵ Bu anlamda denebilir ki, devlet doğal bir kurumdur, fakat kendisi gibi doğal olan diğer topluluklardan niteliksel bakımdan farklı sahip olduğu görülür. Zamansal olmasa dahi mantıksal bakımdan diğer toplulukları önceler.

Peki devleti devlet kılan şey nedir? Aristoteles, *Politika*’nın VII. kitabında bir devleti devlet yapan öğelerin neler olduğunu sorar ve bunları farklı biçimlerde ele alır. Bunlar insan varlığı, ülke, beslenme biçimleri, üretim araç ve gereçleri, savunma araçları, maddi zenginlik, ideoloji aygıtları, yönetim tarzlarıdır. Bu sorulara filozof tek tek cevap bulmaya çalışır.⁸⁵⁶

Devlet doğası gereği ve doğal bir varlık olduğundan, Aristoteles devletin öğelerinin zorunlulukla bir düzen ve oran içerisinde eylemesi gerektiği düşüncesindedir. Amel toplulukların rastgele örgütlenmesini,⁸⁵⁷ demokraside gözlenebilen toplumsal anarşiyi,⁸⁵⁸ Antik Grek kentlerinin kurasız ve değişken

⁸⁵³Andrew, Lang. **The Politics of Aristotle**, Introductory Essay, Longmans, Green and Co. London 1886, p. 66.

⁸⁵⁴William, Ebenstein. **Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri**, çev. İ. Özel, İstanbul 2009, ss. 41/56.

⁸⁵⁵Newman, A.e., p. 59.

⁸⁵⁶Aristotle, A.e., 1326a; 1328b, pp. 267/277.

⁸⁵⁷Aristotle, A.e., 1324b, p. 261.

⁸⁵⁸Aristotle, A.e., 1319b, p. 243.

büyükliğini,⁸⁵⁹ kabullenmediği gibi; zenginlik, güçler ayrımı, nüfus ayrımı gibi sorunlarda da düzen ve oran kavgasını daima dile getirir.

Devletin meydana gelmesi için, bu öğelerin belirli şartlar altında bir arada bulunması gerekir. Söz gelimi; bir devletin tüm üyelerinin aynı devletin arazisini kullanmasıdır.⁸⁶⁰ Fakat ortak bir yaşamı paylaşmak, kötülükten arınmak, ortak bir ticari kültüre sahip olmak bir topluluğu devlet kılmaya yetmez. Açık ki, bir devletin kendini var kılabilmesi için bunların tümü gereklidir. Devlette yaşayan tüm vatandaşların, fakat istisnasız herkesin doyurucu ve tam bir yaşam sürmelerini gerçekleştirebildiği ölçüde var olur.⁸⁶¹ Devlette ortak bir amaca sahip olmak demek, en iyi yaşamı kendilerine amaç edinmiş benzer kişilerin oluşturduğu topluluktur.⁸⁶²

Ortak bir ahlak anlayışına sahip olmak demek de çeşitli grupların mutluluğu farklı araçlar ve farklı yollarla araması sonucunda anayasalarının ve yasamalarının da farklı olması demektir. Fakat anayasaları aynı olacaksa, söz konusu yollar ve araçlar da aynı olmalıdır. Aynı zamanda devleti, öteki topluluklardan farklı kılan ve onu neyse o kılan öğeleri bilmek devletin ne olduğunu anlamaya yetmez. Çünkü bir şeyi anlamak demek sadece onun neden yapılmış olduğunu ya da neye benzediğini anlamak değildir, aynı zamanda onun yaşam işlevini anlamaktır ve eğer bunu anlama durumundaysak, her şeyden önce o şeyin amacına vakıf olmalıyız. Bu şekilde ve ancak böyledir ki, onun en derin varlığına nüfus etmiş oluruz.⁸⁶³

Devletin varoluş nedeni onun toprakları ve vatandaşlarıdır. Devletin amacını ise daha geniş bir perspektiften almak şart görünür. Devlete tüm zamanlar ve tüm uzamlarda değişmeyen tek bir amacın olanaklı olup olmadığı sorusuna karşın, Aristoteles açısından kendi çağının deneyiminin buna yeterli bir yanıt verebileceği yollu bir inancın varlığından söz edilebilir. Filozofa göre devletin amacı yaşamın amacıyla paraleldir. *“İyi yaşam hayvanlar ve bitkilerden daha fazla insanın amacıdır ve devlet, topluluklardan meydana geldiği için devletin amacının da bu olması*

⁸⁵⁹Aristotle, **A.e.**, 1326a, p. 267.

⁸⁶⁰Aristotle, **A.e.**, 1260b, p. 38.

⁸⁶¹Aristotle, **A.e.**, 1280b, p. 109.

⁸⁶²Aristotle, **A.e.**, 1328a, p. 278.

⁸⁶³Newman, **A.e.**, p. 44.

gerekir.”⁸⁶⁴ Aristoteles devletin amacının sadece zenginlik, ya da salt özgürlük ya da bunların olanaklı birleşimi olmadığı konusunda, Platon’a yakın düşerken, bu amaçların erdem idesinde çok erdemli eylem ve mutluluk olarak belirlenmesinde Platon’dan farklı gözüktür.⁸⁶⁵

Aristoteles için anayasa, kent devleti içinde yaşamlarını sürdürenleri örgütlemenin bir biçimi⁸⁶⁶ ve vatandaşları birleştiren bir formdur adeta.⁸⁶⁷ Anayasa bir yazılı belge değil, fakat vatandaşların yaşam tarzıdır.⁸⁶⁸ Bir anayasa özsel bakımdan, bir siyasi topluluğun amaçladığı amaca kadar bir belirlenim ya da kavramsallaştırmadır. Toplumun ideal diye kendi önüne koyduğu yaşam tarzının anlatımıdır ve dolayısıyla, bir devletin yaşam tarzı olarak betimlenir.⁸⁶⁹

Devlette birliği veya benzerliği oluşturan etkenlerin yanı sıra, kimi bakımlardan da farklılaşması ögesi de kendini gösterir ve bu da Aristoteles’in Platon’dan farklı olduğu önemli bir noktayı gösterir. Aristoteles, Platon’un devlette birliğe aşırı vurgu yaptığı ve bireyde, aile ve mülkiyet konularında bu vurgunun hatalı olduğu düşüncesindedir. Filozof aşırı birliğe karşı, özsel bakımdan şu savları dile getirir. Giderek daha fazla birlikteliği artıran devlet, devlet olmaktan daha çok uzaklaşır. Birey aileden, aile de devletten daha fazla birlik oluşturduğu için, bu tarz bir birliktelikten kaçınılmalıdır, çünkü bu yol devleti parçalar ve böler.

Devlet sadece tek tip insanlardan oluşmaz, tümü birbirine benzer olan bireylerle bir devlet kurulamaz.⁸⁷⁰ Bir devletin ayakta durabilmesi için, onu oluşturan bireylerin nitelik bakımından farklı olması ve bunlar arasında bir harmoninin, bir istikrarın olması gerekir. Aristoteles’e göre, toplumsal yetkinlik arttığı ölçüde birliğin azalması doğaldır. Bir başka ifade de herkesin aynı şeyi düşünüp söylediği bir durumun hem olanaksız olduğu, hem de bunun dostluk ve dayanışma duygusuna yararlı olmadığı ileri sürülür. Böylelikle birlik olma sorunu konusunda, Platon’un ortak mülkiyet önerisine karşı çıkan Aristoteles başka sakıncaların da olduğunu ifade eder. Sahiplerin

⁸⁶⁴Newman, **A.e.**, p. 62.

⁸⁶⁵Newman, **A.e.**, p. 310.

⁸⁶⁶Aristotle, **A.e.**, 1274b, p. 86.

⁸⁶⁷Aristotle, **A.e.**, 1276b, p. 94.

⁸⁶⁸F. D. Miller. **Aristotle Political Theory**, Stanford Encyclopedia of Philosophy, ch 2, 3: ss. 201/202.

⁸⁶⁹Barker, **A.e.**, p. 305.

⁸⁷⁰Aristotle, **Politics**, 1261a, p. 41.

sayısı çoğaldıkça mülkiyete saygı azalır.⁸⁷¹ Ayrıca ortak mülkiyet, üretimi düşürme eğilimi gösterir ve bu kuşkusuz yararlı olmaz.⁸⁷²

Yine aynı birlik sorunu bağlamında, Aristoteles aile konusuna geçerek, toplum açısından akrabalığın önemine dair şu fikirleri ifade eder. Bir kimsenin, herkes tarafından paylaşılan bir çocuğu olmasındansa, o kişinin kuzeni olması daha iyidir. Aksi takdirde diğer insanların kendi hakkında, çocukları, kardeşleri ve ebeveynlerinin kimler olduğu hakkında yorumlarda bulunmanın önüne geçilemez. Bunu izleyen birkaç sav akrabalık ilişkisinin suç işleme olasılığı ile ters orantılı olduğu; kadın-çocuk ortaklığının koruyucu sınıf için değil çiftçi sınıfı için daha yararlı olabileceği konularındandır. Ayrıca Aristoteles, dostluk ve sevgi duygusunun önemini vurgular, çünkü Platon'un ortak mülkiyet fikrinde bu duyguların zayıflayacağını düşünür.⁸⁷³

Sonuç olarak gerek mülkiyet gerekse aile yapıları bakımından, Aristoteles ortak mülkiyet ve birlik duygusunun zararlı olduğunu ileri sürer ve devlet içerisindeki güçler ayrılığı üzerinde durur. Fakat devlette çoğunluk ögesini vurgulamakla birlikte, Aristoteles'in ilke olarak birlik ögesine karşı çıktığı söylenemez. *“Acıktır ki, ailede kurumda olduğu üzere, devletin kendisinde de bir biçimde birlik duygusu olması şarttır, fakat bunun mutlak bir birlik olması gerekmez.”*⁸⁷⁴

Devlet değişik türden insanların çokluğu, yasalarla bir birlik içerisinde sokulduğu bir insana ait topluluktur. Yasaların değerleri dile getirildiği ve yapılandığı ve bu değerlerin kamu yönetimine nüfuz ettiği bir anayasa altındaki bir vatandaşlar birlikteliğidir. Burada vurgulanması gereken nokta, birlik ve çoğulluk kavramlarını karşılıklı ilişki içerisinde değerlendirir. *“Devlet çoğulluk içinde bir birliktir ve çoğulluk olmaksızın birlik, ya da birlik olmaksızın çoğulluk anlamsız olacaktır.”*⁸⁷⁵

Bu şekilde Platon'un devletindeki birlik vurgusu ile Aristoteles'in devletindeki çoğulluk ilkesi arasındaki farklılık diyalektik bir şekilde aşılmaya çalışılır. Bu

⁸⁷¹Aristotle, *A.e.*, 1261b, p. 43.

⁸⁷²Aristotle, *A.e.*, 1263a, p. 49.

⁸⁷³Aristotle, *A.e.*, 1262a-b, pp. 45/47.

⁸⁷⁴Aristotle, *A.e.*, 1263b, p. 51.

⁸⁷⁵Benjamin, Jowett. *Introduction to Aristotle's Politics*, Clarendon Press, 1885, p. 30.

farklılıklara rağmen hem Platon hem de Aristoteles, devletin doğal formunun polis, yani kent devleti olduğu konusunda tamamıyla hemfikir görünür. Bu iki filozofun tahayyül ettiği devlet biçimi şu şekildedir.

Vatandaşların -kendilerini temsil etmelerini, temsilciler aracılığıyla değil- direkt olarak yönetime katıldıkları, aynı zamanda mecliste görmek istedikleri vatandaşları yönetici olarak seçtikleri veya kendilerinin yönetime seçildikleri, nüfusu ne çok fazla olan ne de çok az olan, dünya üzerinde kapladığı alanı fazla büyük olmayan bir kent devletidir.⁸⁷⁶

2.2.3. Politik Bir Varlık Olan İnsan

Aristoteles'in ahlak ve siyaset bilimi arasındaki epistemolojik ilişki, geçmişten günümüze çok önemli bir yerde durur. Aristoteles'in siyaset bilimini ele aldığı *Politika* adlı eser diğer birçok eserinden ve üzerine çalıştığı kavramlardan daha farklı bir yere sahip olduğu görülebilir. Öncelikle Aristoteles bu çalışmasında, siyasal sorunları saf bir şekilde ele almaya girişir.⁸⁷⁷ Aristoteles'in hem ahlak hem de siyaset biliminin kavramlarının farklı olduğu aşikârdır. Ahlak bireyin, politika ise toplumsal/siyasal⁸⁷⁸ bir varlık olan insanın mutluluğunun koşullarını ve gereklerini açıklar. Başka bir ifadeyle ahlak bilimi bireysel, politika ise ahlakı toplumsal düzeyde ele alır.

Aristoteles'in politikası zamansal açıdan ahlak biliminden sonra gelmesine karşın, filozof açısından siyasal olanın, içerisinde insanın kendine yaraşır şekilde yaşamalarını sağlamak için gereksinim duydukları özyapıyı geliştirdikleri zorunlu ve doğal bir ortam olarak, mantıksal bakımdan ahlak biliminden önce gelir. Aristoteles'e göre insanın yetkinlik kazanması ya da erdemli olması ancak düzgün zorlayıcı ölçütlerin, siyasal bir topluluğun adil yasaların koruyuculuğu altında

⁸⁷⁶ Arslan, A.e., s. 281.

⁸⁷⁷ Lindsay, A. D. **Introduction to the Aristotle's A Treatise On Government**, Dent: Everyman's Library, Reprint Edition 1952, 5/b-abc.

⁸⁷⁸ Siyasal ve toplumsal arasındaki tarihsel ve değer bilimsel gerilim bu çalışma açısından konu dışı kaldığından, her iki sözcük de burada birlikte kullanılmıştır. Bu gerilimin bir çözümlemesi için, bkz. Hannah, Arendt. **İnsanlık Durumu**, Çev. B. S. Şener, İletişim Yayınları, İstanbul 2018, ss. 57-76; karşı. By Hannah Arendt. **The Human Condition**, The University of Chicago Press & London 1998, Second Edition, pp. 22/38.

gerçekleşebilir.⁸⁷⁹ Kent devletinin kendisinin her bir üyesine mantıksal bakımdan önce gelmesinin anlamı da budur. Hiçbir kişisel iyi o kişinin ilişkin olduğu toplum dikkate alınmaksızın geliştirilemez. Aristoteles ahlak bilimini ve ahlakın kavramlarını ahlaklı birey açısından açıklamaya çalışırken, politika bilimiyle de insanın kendi amacına uygun şekilde gerçekleştirmesi sorununa daha geniş bir düzlemde, yani toplum ve devlet düzleminde açıklamaya çalışır.

Aristoteles, ahlak bilimiyle birey açısından iyi olanı araştırmış; politika bilimiyle toplum ve devlet açısından iyinin neliği ve olanaklı uygulamalarıyla ilgilenir. Aristoteles için bu iyiler arasında hem insan hem de devlet için özünde bir fark yoktur. Fakat devlet için iyiyi elde etmek ve korumak daha güzel, daha mükemmel gözüktür.⁸⁸⁰ Böylece Aristoteles, ahlak bilimini siyasal alanda deneyimlemek üzere *Politika* adlı eserinde toplumsal yapının temeli olan siyasal insandan ve siyasal insanın var ettiği toplumsal katmanlardan, bunların yönetim tarzlarından sonra politika biliminin ne olduğuna geçer. Fakat burada derin bir araştırmaya geçmeden önce siyasetin Aristoteles felsefesinde nasıl bir yer tuttuğuna ve ondan önce konuya daha fazla vakıf olabilmek adına ilimler tasnifine değinmekte fayda vardır.

Aristoteles bilimleri; teorik, *–theoretike–* pratik *–praktike–* ve üretici *–poietik–* olmak üzere üç farklı alana ayırır. Teorik bilimler matematik, fizik, metafizik, yani *prote philosophia*; pratik bilimler de siyaset bilimi, iktisat, askerlik, *oikonomos* (ev yönetimi) retorik; üretici bilimler ise; tragedya, komedya, şiir vb. sanatları içerir.⁸⁸¹ Görüldüğü üzere politika burada pratik bilimler altında yer alır. Fakat burada bir detay olan siyaset bilimi, asıl anlamıyla bilim/episteme olarak görülmez. Çünkü ilineğin biliminin olamayacağı açıktır.⁸⁸² Bundan dolayı siyaset bilimi saf şekilde kurgusal bir amaçla değil, fakat insansal eylemi düzenlemek amacıyla devlet üzerinde kurgulamalar yapar.⁸⁸³

⁸⁷⁹Coleman, A.e., s. 147.

⁸⁸⁰Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1094b 5-10, p. 10.

⁸⁸¹Aristotle, **Metaphysics**, trans by. Joe Sacks, Green Lion Press, Santa Fe, New Mexico 1999, United States of America, 1025b; 1026a; pp. 109/111

⁸⁸²Aristotle, A.e., 1027a 20, p. 115.

⁸⁸³Newman, A.e., p. 44.

Burada teorik bir yöntemden bahsetmek mümkün görünmez, deneye dayalı yöntemler ve deneyimden yararlanma, gözlemler yapma siyaset biliminin vazgeçilmez unsurları olarak görülür. Fakat buradaki anlam siyasetin, tarihsel eğilimleri ve olguları gözlemlemekle yetinmesi demek değildir, ayrıca sadece yorumlayıcı –Hermeneutik- bir bilim olmakla yetinmez. Bu anlamda pratik bilimler altında sıralanan siyaset, buyrukçu –Imperative- değil, betimleyicidir. O halde denebilir ki, siyaset biliminin yolu tarihten çok ahlak biliminden geçer. Çünkü en iyi şekilde teşkil edilmiş toplumlarda dahi, şeylerin baskın eğilimi doğal olandan çok daha başka türlü olabilir.⁸⁸⁴

Burada görüldüğü üzere siyaset bilimi asıl manasıyla teorik bir bilim olmamakla birlikte, yine de kendi içerisinde bilim niteliği taşıdığı düşünülebilir. Burada Platon ve Aristoteles’in ortak paydası, iyi ile -ne olduğuyla- alakalı olduğu söylenebilir. Çünkü burada kendinde amaç olarak görülen iyunin bilgisinin söz konusu olduğu belirgindir. Burada toplumların ve bireylerin eylemleri söz konusu olduğu için siyasetin pratik bir bilim olduğu açıktır. Siyaset, gerçekten de ahlakı kapsama eğilimi taşır, ya da farklı bir açıdan düşünüldüğünde ahlak bunun bir parçası olarak da görülebilir.

Fakat dar anlamıyla el alındığında siyaset, ahlak biliminden ayrılır ve özellikle karakter erdemi olan pratik bilgelik, ya da basiret –sağgörü- vasıtasıyla pratik bilim niteliği taşır. Bu aslında modern dünya kavramlarına en yakın anlamı içerdiği düşünülür. “*Bu politik ya da toplumsal bilimdir ve insan için iyiyi inceler.*”⁸⁸⁵ İlk anlamda siyaset biliminin ikinci anlamda ahlakın teorik bakımdan önce geldiği ifade edilebilir.⁸⁸⁶ Ahlak bilimi ve siyasetin, yani bireysel iyi ile ortak veya toplumsal iyunin birbirinden ayrılamayacağı, bunun söz konusu bile olmayacağı görülür.

Aristoteles’in siyaset biliminin ayırt edici ilkesi olarak telos’u, yetkinlik ilkesi, siyasal ilkesi ve yönetim ilkesi sayılabilir.⁸⁸⁷ *Telos* kavramından yola çıkılarak, bir tür siyasal natüralizm şekillendirilmeye çalışılır. Her vatandaş kendi telosunu doğal bir

⁸⁸⁴Newman, A.e., p. 84.

⁸⁸⁵Copleston, A.e., s. 92.

⁸⁸⁶Dunning, A.e., p. 53.

⁸⁸⁷F. D. Miller. **Presupposition of Aristotle’s Politics, Supplement to Aristotle’s Political Theory**, Stanford Encyclopedia of Philosophy, p. 2.

varlık olan devlette gerçekleştirir.⁸⁸⁸ Yetkinleşme ilkesi faktörlerin, ancak kendi amaçlarını gerçekleştirerek, kendi doğalarına uygun duruma gelebileceğini vurgular. “*Biz var olanların en mükemmel halinin tamamlanmış türüne o şeyin doğası*” deriz.⁸⁸⁹ Siyasal topluluk ilkesi, bireyin siyasal toplum dışında bütünüyle yetersiz olduğunu, fakat en yüksek topluluk olan devlet içerisinde en yüksek ölçüde kendi yeterliliğe ulaşabileceğini bildirir. Birinin söz dinlemesi bir başkasının ise buyruk vermesi olgusuna ilkece karşı konulamaz.⁸⁹⁰

Dunning’e göre Aristoteles’in siyaset anlayışı şu şekilde özetlenebilir: özerklik ve yetkenin bağdaştırılması, yönetimin kamuoyunu dikkate alması ve ahlak yasalarına uyması, egemenliğin sadece yasa koymayla sınırlandırılması, siyasette erdem ve aklın buyruklarına kulak verilmesi, güçler ayrımının vurgulanması ve siyasette iktisadın etki ve rolünün tartışılmasıdır.⁸⁹¹ O halde siyaset biliminin amacı insanın telosunu tam olarak gerçekleştiren, erdemli etkinliği ortaya çıkaran ve bunun için uygun toplumsal koşullar oluşturacak bir devlettir.

Aristoteles bu temel amaca yönelik olarak, siyaset biliminin görevlerini şu şekilde ifade eder; ilk olarak uygun anayasayı geçerli kılmak, ikincisi; olanaklı en iyi anayasayı ortaya koymak, üçüncüsü; verili bir anayasanın nasıl daha uzun ömürlü olacağını saptamak, son olarak da şehirlerin hepsine uygun olacak bir anayasa belirlemektir.⁸⁹² Fakat tüm vatandaşların iyi yaşam sürmesine olanak sağlamak kaydıyla. Bu noktada siyasal bir varlık olan -antropon zoon politikon- insanın neliği sorusu ortaya çıkar. Akli bir varlık olan insan toplum dışında düşünülemez, bu da insanın doğal olarak toplum içinde yaşamasını ve birliktelikler oluşturmasını sağlar.

Çünkü insan sadece yaşamak için değil, fakat yaşam telosunu –son amacını- gerçekleştirmek ve eudaimonia peşinden koşar, bu şekilde kendi doğasına uygun yaşamak için var olur. Bu nedenle devletin amacı da sadece yaşamak değil, iyi bir yaşamdır.⁸⁹³ Ve toplum içinde yaşama süreci, siyasal bir birlikteliğin dışında kendini

⁸⁸⁸Ross, A.e., s. 275.

⁸⁸⁹Aristotle, **Politics**, 1252b.

⁸⁹⁰Aristotle, A.e., 1254a, p. 13.

⁸⁹¹Dunning, A.e., pp. 95/96.

⁸⁹²Aristotle, A.e., 288b, p.137.

⁸⁹³Aristotle, A.e., 278b, p. 100.

var kılamayacağı için iyiye yönelmiş toplumlar doğal olarak ortaya çıkar. Devlet, birlikteliği ve toplumsallaşma isteği de söz konusu canlı türünün de doğal bir belirleyendir.

Bundan dolayı Aristoteles'e göre insan, doğası gereği politik bir canlıdır ve bu biçimde olmak zorunda olduğu görülebilir. Öncelikle Platon'a göre insan kendi kendine var olabilen bir varlık değildir ve başkalarına her daim gereksinim duyar. Aristoteles'in bu görüşe karşı olduğu söylenemez, ancak bu anlatımı yeterli de bulmaz. İnsanın doğasında kendi türüyle yaşamak yönünde, kendi isteğinin dışında olan doğal bir eğilimi de vardır, fakat bu Platon'un da ifade ettiği şekliyle, sadece fiziksel veya biyolojik bir gereksinimden öte bir anlam ifade eder. Polis, ne sadece koruma içgüdüsüyle, ne ekonomik, ne ticaret temelinde görülebilir. Bu sayılanlar sadece bir devlet veya topluluk oluşturmada bir ön koşul olarak dile getirilebilir, fakat bir devletin varlığı için yeterli olduğu fikri doğru değildir.

Devlet daha çok “*‘yerleşim –oikia- ve akraba grupları içindeki üyelerini tam ve bağımsız bir yaşam sağlayarak, iyi yaşamalarına olanak verecek bir ortaklık olarak’*” şekillendirilir.⁸⁹⁴ Çünkü insan dışında topluluk içinde yaşayan başka hayvanlar –arı, karınca vb.- olsa dahi, onun gibi yaşayabilen başka siyasal bir canlıdan söz edilemez.⁸⁹⁵ Aynı zamanda insan yaşamı hem politik hem de rasyonel olan, hem bir arada yaşamaktan zevk duyan hem de zeki olan bir yaşamdır. Politika ve etik böyle sosyal ve rasyonel insanın işlevini ya da amacını keşfetmeyi ve bu amaca varma araçlarını hesaplamayı amaçlar. En iyi yaşam böyle bir insanın tüm güçlerini tam bir şekilde gerçekleştirdiği yaşamdır; rasyonel düzeyde yaşayan sosyal bir canlının yaşamıdır.⁸⁹⁶

İşte böylesi temel konularda ortak ya da benzer görüşleri paylaşanlar ve bu yolda eylemde bulunanlar -ve aynı fikre sahip olan Aristoteles de- devletin doğallığıyla ilgili devlete dair bir gelişim modeliyle tartışmaya başlar. Bu gelişim tarzı evden köylere, köylerden devlete doğru ilerleyen bir süreci anlatır.⁸⁹⁷ Bu şekilde insanın akıllı yanı

⁸⁹⁴Coleman, A.e., p. 212.

⁸⁹⁵Aristotle, A.e., 1253a, p. 10.

⁸⁹⁶J. H. Randall. **Aristotle**, Columbia University Press, New York 1960, p. 247.

⁸⁹⁷Richard, Kraut. **The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics**, Blackwell Published, USA 2007, p.248.

tarafından eylemde bulunması *bios politkos*'u oluşturur ve *zoon politikon*'un toplumsal zemininde, bu yaşam tarzı yatar.⁸⁹⁸ Çünkü politik yaşam insandaki kuvvenin fiile dönüştüğü, insanı insan yapan yaşamdır.⁸⁹⁹ Demek ki, insanın doğal olarak siyasal bir canlı olarak tarif edilmesinin bir başka veya gizli bir nedeni de *bios politkos*'un, doğası gereği devletin doğal öncelleriyle ilişkili olmasıdır.

Devlet insana, sırf gereksinimleri tarafından dayatılmamış, fakat kendi doğası gereği ve yetilerine tam rol vermek üzere gerçek kılınmıştır.⁹⁰⁰ Bu açıdan devlet, doğal bir kurumdur ve insan da buna uygun bir doğal yatkınlıkla donatılmıştır. Çünkü onları bu ortaklığa iten doğal güdüleridir.⁹⁰¹ Ayrıca herhangi bir yardıma gereksinimleri olmadığı durumlarda bile sosyal olmada doğal bir istekleri söz konusudur.⁹⁰² Pandemi zamanında bunu bizzat gözlerimizle görme imkânına sahip olduk. Bu anlamda filozofun binlerce yıl öncesinde dahi ortaya attığı fikrin ne kadar doğru olduğunu görebiliriz. Demek ki, gereksinimleri, akli yetenekleri, doğal yatkınlıkları ve amaçlarını tam olarak gerçekleştirmek ve içgüdüleri nedeniyle insanlar bir araya gelir. Bunlar insanları bir araya getiren, onları toplumsal bir canlı olarak hazırlayan en önemli etkenlerdir.

Toplum içerisinde yaşayan birey, yasa ve kurallarla denetlenmediğinde, akli yanını kullanmadığı zamanlarda veya aklını olumsuz düşüncelerle doldurduğunda, sadece bencil ve saldırgan bir yola girdiğinde, aklın ve erdemin buyruklarından uzaklaşmaya yatkındır. İnsan nasıl ki kendini tam yetkinleştirme konuma getirdiğinde hayvanların en iyisi ise, toplumsal kurallar ve toplum tarafından bizzat oluşturulan yasalardan ayrılınca da hayvanların en kötüsü olur.⁹⁰³ Erdemsiz insan şüphesiz böyle bir varlıktır, oysa siyasal topluluğun temeli adalettir ve adalet neyin adaletli olduğuna karar vermenin yoludur.

O halde siyasal topluluk erdemin ve sonuç olarak da insanın gerçekleşimi bakımından da zorunlu gözükür. Nitekim doğası gereği –ilineksel olmayan tarzda-

⁸⁹⁸Kalaycı, A.e., s. 50.

⁸⁹⁹Bakır, A.e., s. 149.

⁹⁰⁰Newman, A.e., p. 32.

⁹⁰¹Aristotle, A.e., 1253a, p. 10.

⁹⁰²Aristotle, A.e., 1278b, p. 100.

⁹⁰³Aristotle, A.e., 1253a, p. 10

devlete sahip olmayan herhangi bir kimse ya aşırılıklar taşır ya tüm erdemlere ya da erdemsizliklere sahiptir. Birey ya mükemmel bir karakter ya da sıradan çoğunluk için, çok büyük bir olasılıkla bir canavar olur. İşte toplumsal yapı kendine özgü dinamiklerle, erdemli bir yaşamı gerçekleştirerek, bu canavarlaşma yoluna engel olabilir.

Bireyin kendi yetersizliği, toplumsal yapının sağladığı kişiliğin yeterliliğiyle giderilebilir. Siyasetin çıkış noktası da insanın ideal doğası değil, onun amel yetkinsizliğidir.⁹⁰⁴ İnsanın doğası gereği politik bir canlı olması onun oluşturduğu şehir devletinin, insan için doğal bir kurum olduğunu da kapsar. Buradaki doğal durum -devletin doğal olması- sözü geçen olgunun, özgün durum olması anlamında değil, insan gelişiminin doğal hedefinin devlet içerisindeki yaşam olması anlamında doğal bir durumdur. Bu yüzden Aristoteles için devlet, “*insani koşulların kaçınılmaz sonucunun devlet olması anlamında doğaldır, fakat devlete doğal demek bir doğa durumunun var olduğu*”⁹⁰⁵ anlamına gelmez.

Doğa durumu Aristoteles için bir tasarımdan öte bir şey değildir. Filozof devletin doğa dışı olduğu görüşünü, yani toplumun bir araya gelmesinin sözleşme ile kurulduğunu savunan sofistlerin görüşlerine karşı çıkar. Çünkü devlet ticari bir anlaşmadan veya kişilerin birbirlerine karşı oluşturdukları karşılıklı koruma sözleşmesinden daha fazla bir şeydir.⁹⁰⁶ Ayrıca devlet sadece güvenlik üzerine kurulu bir yapı da olamaz, devlet bu anlamda şekillendirilecek bir kurum olmanın ötesinde bir manaya gelir. Fakat diğer bir açıdan yaklaşıldığında Aristoteles, “*devletin tümüyle insanın etkileme gücü ötesinde bulunan bir yapı olduğu görüşüne de katılmaz. Ona göre, devlet kısmen insanın denetiminin*” dışındadır.⁹⁰⁷

Aristoteles, ne basit şekilde uzlaşmacı ne de bütünüyle doğal denilebilecek bir siyaset anlayışı savunur, onun yaklaşımının daha çok doğal olanı konu edinir. Eylem açısından ön görülmüş bir tasarım olmamasına rağmen yine de siyasal eylemin her daim göz önünde tuttuğu doğal bir amaçlar sıradüzeni vardır. Devlet kendi

⁹⁰⁴Lindsay, A.e., p. 10/b.

⁹⁰⁵Engle, **Aristotle's Law and Justice: The Tragic Hero**, Northern Kentucky Law Review 2008, vol. 35, p. 10.

⁹⁰⁶Aristotle, A.e., 1280a, p. 106.

⁹⁰⁷Newman, A.e., p. 24.

vatandaşlarının iyi yaşamını amaçlar ve insanın adalete yönelik doğal yatkınlığından meydana gelir.⁹⁰⁸ Devlet doğal olarak ortaya çıkmış ve kökeni insan doğasındadır. Bu bakımdan Aristoteles, Platon'dan farklı olarak devlet ve insan ruhu arasındaki bir paralellığe büyük bir vurgu yapmamasına rağmen, yine de birey ile devlet arasındaki benzerliğe sıkı sıkıya inanır.⁹⁰⁹

Aristoteles'in insan ile doğa arasındaki birliğe değin duyusu genelde Antik Greklerle karşılaştırıldığında belki daha güçlü olmakla birlikte⁹¹⁰ filozof insan özünün dışlayıcı şekilde yaşamsal değil, fakat daha çok akılsal olduğu görüşündedir. Bu bakımdan siyasal canlı deyiminin insanlığın belirleyici özünü dile getirmekten çok, benzersiz ölçüde insansal özelliği ifade ettiği düşünülebilir. Doğal durumuyla insan birçok hayvandan daha zayıf olmakla birlikte, akıl yetileri ve dilsel yeteneği sayesinde önemli doğal üstünlük kazanmış gözüktür ve bunları da, o ancak bir topluluk içinde öğrenebilir ve geliştirebilir. İnsanın ne olduğuna biraz değindikten sonra, insan eliyle meydana getirilen ve bu şekilde ortaya konulan toplumsal sınıflara değinmek gerekir.

2.2.4. Sınıfsız Bir Toplum Tahayyülü

Antik Grek kültürüne uygun bir yolda düşünen Aristoteles'e göre toplumsal ve siyasal farklar kuşkusuz doğaldır ya da doğasına uygun şekilde ilerler. İnsanlar gelebilecekleri en yetkin konuma gelebilselerdi, en iyi devlet de ihtiyaç duyulmazdı. Daha yüksek doğaya sahip olanların kendi gerçek düzeylerine ulaşması, gölgesini de peşinden taşır.⁹¹¹ İnsanlar doğaları gereği birbirinden farklıdır ve daha alt doğaya sahip olanlar daha üst doğaya sahip olanların erdemli olabilmesi için onlara gerekli boş zamanı sağlamalıdır. Burada derin bir farklılık söz konusu olduğu görülür.

Aristoteles, toplumsal katmanları ilk önce zenginler, orta sınıflar ve yoksullar olmak üzere üç farklı gruba ayırır. Daha sonra halk –demos- dediği sınıfı da tarımla, ticaretle ve zanaatlarla uğraşanlar şeklinde sınıflar. Bunlara ayrıca denizcileri, işçileri,

⁹⁰⁸ Alfredo, Ferrarin. A. **Ancient Philosophy, Hegel & Aristotle**, Cambridge University Press United Kingdom 2001, p. 359.

⁹⁰⁹ Newman, A.e., pp. 312.

⁹¹⁰ J. H. Hyslop. **Evolution of Ethics**, vol. I: The Ethics of the Greek Philosophers: Sokrates, Plato, Aristotle, Wentworth Press, U.S.A 2019, p. 55.

⁹¹¹ Newman, A.e., pp. 117/18.

yoksulları, köleleri⁹¹² de katar. Zenginler de aynı zamanda mülkiyet ve servetlerine göre değişik gruba ayrılır. Üst sınıfların hakları diğerleri ile kıyaslandığında daima daha fazla paya sahip oldukları da görülür. Bu anlamda filozof, çiftçiler, işçiler, ticaretle uğraşanlar, kiralık işçiler ve serfler, savaşçılar, adalet işleriyle uğraşanlar, zenginler, yönetici sınıfı gibi yeni sınıfları da daha detaylı bir şekilde ortaya koyar.

Aristoteles sınıflara yasalar ve bunların uygulamaları konusunda görüş belirtenler, adaletle ilgili konularda çatışma olunca karar verenleri, ruhban sınıfını ve köleleri de ekler.⁹¹³ Fakat tüm bu ayrımlara karşın, Aristoteles pratik bakımdan asıl ayrımın zenginler ve yoksullar arasında olduğunu ve dolayısıyla asıl karşıt sınıfların bunlardan ortaya çıktığını belirtir. Farklı yönetim tarzlarında sınıfların konumu değişmekle birlikte, Aristoteles'in orta sınıflara daha fazla eğildiği görülür, fakat o dönemin koşullarını da bilmekte fayda vardır.

Çoğu Antik Grek devletleri çiftçiler ve zanaatçıları vb. bu işlevleri -yasama, yürütme, yargı- kabul eder. Oligarşilerde dahi zanaatçılar koruyucu hizmetlere özgürce kabul edilir ve doğumla erken geline daha aşırı oligarşi formları dışında, tümünde zengin zanaatçılar ya da ticaretle uğraşanlar devlet görevlerine kabul edilirdi.⁹¹⁴ Bunların değişik sebepleri vardır. Önce, orta sınıfların durumu ahlaki bakımından ölçülülük, samimiyet ve dostluk gibi erdemlere ve aynı zamanda adalet anlamında orta yol teorisine daha uygun düşer. Erdemin her tarzda aşırılıkların ortası olması ve mutlu olmanın da erdeme uygun bir yaşam biçimi olduğunu savunduğumuz vakit en iyi yaşamın da orta yol olduğunu belirtiriz.⁹¹⁵ Bu yalnızca zenginlik bağlamında orta olmayı değil, fakat yaşamın tüm alanlarında orta olmayı anlamaktır.

⁹¹²Yalın manasıyla köle tam olarak ifade edilmeye çalışılırsa, Antik Grek dünyasında herhangi bir efendinin sahip olduğu mal veya araçtır. Köle, bir efendi için zorunlu ihtiyaçlar veya iş, görevde kullanılan bir araç olmasının ötesinde başka bir anlama gelmez. Bu şekliyle düşünüldüğünde köle insan kategorisinde değil bir araç veya nesne kategorisinde görülür. Mehmet Ali, Ağaoğulları. **Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler**, İletişim Yayınları, İstanbul 2104, s. 43. Antik Greklerde kölelerin varlığı gündelik yaşamın bir parçası ve aynı zamanda sosyal yaşam içerisinde doğal karşılanırdı. Kölelere sahip kişilerin toplumda bir ağırlığı olduğu düşünülür. Hem Platon hem de Aristoteles köleliği doğal bir hiyerarşik yapı içerisinde görür. Platon'un *Devlet* adlı yapıtında köleye sahip olmanın vatandaşların gündelik hayattaki işlerinde kendilerine yardımcı olacak kişiler olarak tanımlar. Aristoteles'e göre köle ve kölenin toplumdaki yeri erekbilimsel düşünce teorisiyle açıklanabilir.

⁹¹³Aristotle, **Politics**, 1291a, p. 148; 1328b, p. 277.

⁹¹⁴Newman, **A.e.**, pp. 98.

⁹¹⁵Aristotle, **A.e.**, 1295a, p. 162.

Başka bir sebep, ideal yetkinlik düzeyinin pratik açıdan gerçekleştirilemez olduğunu görerek, kentlerin çoğunun ulaşabileceği, çoğunluğun katılabileceği bir anayasanın ve yaşam tarzının orta sınıflara daha uygun gözükmesidir. Orta sınıfların yaşam tarzı orta yolu bulmaktır. Akla yatkınlığın aşırı zenginlere de, aşırı yoksullara da güç gelen bir şey olmasına karşın, orta sınıflara göre daha kabul edilebilir olması bir başka sebep olarak da görülebilir.⁹¹⁶ Bunların yanı sıra orta sınıfın üyeleri arasında devlet görevleri için hevesli veya hevesiz olma durumu neredeyse hiç olmadığı için, orta sınıfların tercih edilmesi daha kolay hale gelebilir. Üst sınıfların da yönetme konusunda pek fazla istekli olmamalarına karşın, hiçbir rejime de itaat etmezler. Aşırı yoksullar ise fazlasıyla eziktirler ve herhangi bir rejime boyun eğmede olduğundan fazla istekli davranırlar.

Bir başka sebep daha devletin olabildiğince benzer ve eşit insanlardan oluşmasının amaçlanmasıdır ve bu koşul sadece orta sınıflarda bulunur. Devletin sürekliliği orta sınıfların değişikliğe en az açık, en huzurlu kesimler olmasıdır. Onlar başkalarının malını, mülkünü kıskanmazlar ve başkaları da onların sahip olduklarına göz dikmezler. Toplumsal açıdan da durum buna benzer olarak görülebilir, orta sınıflar arasında çıkar çatışmaları daha az olduğundan, orta sınıfa ait rejimlerin daha sürekli ve kalıcı olma eğilimi vardır.

Orta sınıflar her zaman istikrarı benimseyen, değişikliklere kapalı olan bir topluluktur. Fakirlerin aksine başkalarının malında ve mülkünde gözleri yoktur. Bundan dolayı toplumda en az tehlike barındıranlar olarak görülürler. Başkalarına karşı tuzaklar kurmaz, entrikalar çevirmezler, başkaları da onlara karşı aynı tutumu sergiler.⁹¹⁷

Ayrıca orta sınıflar toplumda bir tür denge görevi görür.⁹¹⁸ Zenginlerle yoksulların devleti yönetenlere karşı bir araya gelmeleri veya bu konuda birleşme tehlikesi yoktur. Çünkü ne zenginler yoksullara ne de yoksullar zenginlere hizmet etmek ister, olurda aralarında bir uzlaşma çabası arayışı olursa da orta sınıfların siyasal

⁹¹⁶Aristoteles'e göre fakirlik; devrimlerin, suçun sebebidir ve toplumlarda bir orta sınıf olmadığında fakirlik ve işsizlik arttığında devlette zorluklar baş gösterir ve devletin gelecekte umudu kalmaz. Devletin sürekliliği adaletli bir sosyal ve ekonomik düzene göre işleyeceği için, hem onun oligarşi dediği aşırı zengin plütokraziye hem de onun demokrasi dediği mülkiyetten mahrum proletaryayla sınırlı bencil sınıf yönetimine karşıdır. Ebenstein, **A.e.**, s. 47.

⁹¹⁷Aristotle, **A.e.**, 1295b, p. 163.

⁹¹⁸Ebenstein, **A.e.**, s. 47.

yönetiminden daha iyisini bulamazlar.⁹¹⁹ Zenginler ve yoksulların birbirlerine hiç güvenmemeleri sebebiyle orta sınıflara dayanan bir anayasanın ömrü, doğası gereği daha uzun olur.⁹²⁰

Barker'ın başka bir açıdan belirttiği üzere, yasanın egemenliği orta sınıfların işlevi arasındaki ilişki de burada önemlidir: Bir egemen yönetim arayışında olan Platon'a zıt olarak, Aristoteles'in devletin asıl egemeni olarak yasalara işaret ettiği görülür. Bununla birlikte yasayı uygulamak için insani etmenin gerekliliğini anlayan Aristoteles, çatışan kesimler arasındaki arabulucu görevini orta sınıflarda bulur.⁹²¹ Çünkü orta sınıflar olmadan hiçbir toplum ve devlet düzeninin ayakta kalamayacağını çok büyük bir bilgelikle ön görür.⁹²²

Tüm bunlar Aristoteles'in orta sınıfa olan yatkınlığı ve verdiği önemi gösteren işaretlerdir. Yine de bu yakınlık koşullu, görecelidir ve ayrıca özsel bir nitelik taşımaktan da uzaktır. İlk bu örnekle ancak orta sınıfların zengin ve yoksulların toplamından, hiç değilse onların her birinden, daha büyük olduğu toplumlarda tam beklenen sonuçları verir. İkincisi, orta sınıfların söz edilen özellikleri pratiklik taşıması nazarında bu öneri anlamlı olur. Bu nedenle bahsedilen özelliklere sahip bir orta anayasa hiçbir zaman kalıcı olarak kendini ortaya koymuş değildir.⁹²³

Ve belki de hepsinden önemlisi, Aristoteles'in tasarımıdaki orta sınıfı, siyasal erdemin güvenilir bir dayanağı olarak gördüğünü düşünmek tümüyle hatalı olur. Aristoteles'in, orta sınıflarının çoğunlukta olması beklentisine karşın, çoğunluğun iradesinin hâkim olduğu bu tür bir demokrasinin⁹²⁴ de tiranlıktan hiçbir farkı olmadığını dile getirir.⁹²⁵

⁹¹⁹Aristotle, **A.e.**, 1297a, p. 168.

⁹²⁰Ebenstein, **A.e.**, s. 47.

⁹²¹Barker, **A.e.**, p. 13.

⁹²²Ebenstein, **A.e.**, s. 47.

⁹²³Aristotle, **A.e.**, 1296a, p. 165.

⁹²⁴Aristoteles tarafından demokrasi Anayasal yönetimin yozlaşmış hali olarak görülmekteydi ve zenginlerin değil fakirlerin yönetimi olarak ifade edilmekteydi. Oligarşi nasıl ki belli sayıdaki insanın yönetimi, tiranlık nasıl ki tek bir kişinin çıkarları doğrultusunda işleyen ve yönetilen bir biçimse, demokrasi de sadece varıl olmayan insanların yönetim biçimi olarak açıklanmaktadır. Ebenstein, **A.e.**, ss. 47/48.

⁹²⁵Arslan, **A.e.**, s. 300.

Aristoteles, pratik bakımdan var olan yönetici sınıfının siyasal alandaki tartışılmaz üstünlüğünü yadsımaz. Kendi ideal tasarımında bile durum bundan pek farklı değildir. Kendi vatandaş kavramsallaştırması ile birçok sınıftan söz eder. Bunlar; köleler, çiftçiler, işçiler, ticaretle uğraşanlar vb. ayrıca siyasal yönetim hakkından dışlanmış olanlardı.⁹²⁶ Aristoteles, koruyucuları, yargıçları, siyasetle uğraşanları ve rahipleri yönetici sınıfın üyeleri arasında görür, fakat toplumsal deneyim ve erdem birikimlerine bağlı olarak bu sınıfların işlevleri arasında da bir değişimi öngörür. O halde yönetici sınıf gerçekte, koruyucuları, yargı gücünü, yönetim yetkisini ve mülkiyeti elinde tutan sınıf olarak öne çıkar.

Gençken silah sahibi olanlar yaşlandıklarında veya belli bir yaşa geldiklerinde yönetime gelir. Çünkü ancak bu olanaklara sahip olan ve olanakları gerektiği zaman, gerekli şekilde kullanabilen kişiler, anayasanın istikrarına ve devamlılığına karar verebilecek durumdadır. Bundan dolayı da gerek askeri gerekse de bu işlevlere sahip insanlara anayasa teslim edilmelidir. Mülkiyet edinebilirler ve yaşlandıklarında rahiplik görevlerine de bunlar atanmalıdır.⁹²⁷

Çiftçiler, işçiler ve ticaretle uğraşanlar devlet ve toplumun varoluşu açısından gerekli işlevleri görmekle birlikte, devletin temel parçaları sayılmazlar ve genellikle yurttaşlık haklarından faydalanamazlar.⁹²⁸ Ross'a göre, Aristoteles'in işçileri vatandaş olarak görmemesi veya onları dışlamasının, onları Platon'un vatandaş olarak görmesinden sonuçta pek de farklı olmadığını ileri sürer, her iki filozof da işçi sınıfını devletin bir parçası olarak değil, fakat devletin varlığı için bir araç olarak konumlandığını belirtir.⁹²⁹ Bunların yaşamı erdemli olmaya elverişsiz ve aynı zamanda soylu bir yaşamdan yoksundur.

Anayasası iyi olan devlette veya adil insanlara sahip bir devlette, vatandaşların bir tüccarın, beden işçisinin, zanaatkârın yaşamı gibi bir yaşam sürmesi beklenemez, çünkü bu tarz yaşamlar ne soylu ne de erdemlidir.⁹³⁰

⁹²⁶Aristotle, **A.e.**, 1328b, p. 277.

⁹²⁷Aristotle, **A.e.**, 1329a, p. 279.

⁹²⁸Brun, **A.e.**, s. 118.

⁹²⁹Ross, **A.e.**, s. 289.

⁹³⁰Aristotle, **A.e.**, 1328b, p. 278.

Bunlar erdem ve yeteneklerini geliştirebilecek boş zamana sahip değildir, fakat böylesi kişilerin yeterince boş zamana sahip olmasına olanak verirler. Dahası genel olarak klasik geleneğe ve filozofa göre kol gücüyle çalışanlar ruhun köleleştirmesine de yol açar. Antik Grekler bunları köle diye niteler, çünkü bunlar hane efendisinin yakın bir tür yetkesi altındadırlar, fakat burada yetke daha soyuttur, bu zorunlu çalışmanın gücüdür.⁹³¹

Bununla birlikte, kimi anayasalar bunları vatandaş olarak sayar, fakat en iyi devlet açısından bakıldığında bu tür işler erdemin gelişimi açısından elverişli olmayan ve başkalarının uğruna yapılan bayağı işlerdir ve soylu işlerden karakter bakımından ayrılırlar. Sonuç olarak Aristoteles'te, özgür zanaatçı ya da günlük işlerde çalışanlar, kölelerden daha fazla uzaklaştırılmış gibi gözükür.⁹³²

Demokratik anayasa koşullarında alt sınıfların durumu bir ölçüde değişik olmakla birlikte Aristoteles açısından bu da özenilecek bir siyasal örneklem olmaktan uzaktır. Filozofun vermiş olduğu örnek daha çok aristokrasi, oligarşi ve demokratik yönetimlerin bir tür karışımı olan siyasal yönetimdir. Fakat Antik Grek toplumundaki tüm siyasal teori ve anayasalarda konumu değişmiş gibi gözükmeyen ve bir tür canlı araç olarak düşünülen köleler vardı. Aristoteles, kölelik sorununa, üretim ve eylem araçlarının kimilerinin cansız, fakat kimlerinin de canlı olabileceğini söyler. Bir kimsenin mülkiyeti altında olan mal varlığı -köleler de buna dâhildir- bu tür araçların toplamıdır ve dolayısıyla köle, birçok araçlar değerinde bir araçtır.⁹³³

Araçlar üretime ve mülkiyet de eyleme yarayan şeylerden biridir. Köle efendisinin bir parçasıdır, ona bağlıdır ve onun mülkiyeti altındadır. Filozofa bu konuda eleştiri getirenlerin, o dönemin koşullarını görmedikleri ve günümüz gerçekliğinden uzakta oldukları aşikârdır. O dönemin koşullarını görmezden gelenler, günümüzün kölelik sistemine –koşullar değişse de- asla söz söylemez. Bundan dolayı filozofu eleştiren insanların bu durumdan kaçınması gerekir. Filozofun yaşamından

⁹³¹Coleman, A.e., s. 223.

⁹³²Newman, A.e., pp. 114/115.

⁹³³Aristotle, A.e., 1253b, p. 12.

ve o dönemin tarih anlayışından –tarihlerden- kopuk eleştiriler filozofu tam anlamamızın önüne engel olur.

Köleler özel mülkiyet altındaki topraklarda özel mülkiyette, kamu topraklarında kamu mülkiyeti altındadır.⁹³⁴Bu konumlarıyla kölelerin durumu, öteki işçilerin ve zanaatçıların durumundan farklıdır. Zanaatkârlar ve emekçilerin devlet düzeyinde yalnızca birer araç olarak kabul edildiği bir yerde, köleler varoluşlarının her alanında araç olarak kabul edilirler.⁹³⁵ Mülkiyet sahibi vatandaşlarla mülkiyetten mahrum zanaatkârları karşılaştırmakla Aristoteles, amaçlar ve araçlar⁹³⁶ arasında kurmuş olduğu analojiyi, araçların amaçlar için var olduğunu teorisiyle destekler.⁹³⁷

Eğer işçiler ve zanaatkârlar amaç olarak görülmekten çok bir araç olarak görülecekse, Aristoteles için köleliği savunmak zor olmasa gerek. Zanaatkârlar ve emekçilerin yalnızca devlet bağlantısıyla araçsallaştığı yerde, köleler varlıklarının her alanında araçtır ve tamamıyla efendilerine aittirler.⁹³⁸ Aristoteles doğanın, üstün olanla aşağı olan arasındaki zıtlıklardan yönetildiğini savunur: İnsan hayvanlara, ruh bedene, akıl ihtiraslara üstündür. Bütün bu bölümlemelerde üstün olanın kendinden aşağıda olanı yönetmesi adil olandır ve bu da her ikisinin yararınadır.⁹³⁹

Köleyi belirleyen onun, yalnızca yönetilen bir taraf olması değil, ayrıca onun kendi zihninin de kendi bedeninin yönetimi altında bulunmasıdır. Bu durum Aristoteles'i doğası gereği köle olanlar ve ilineksel anlamda köle arasında bir ayrım yapmaya götürür.⁹⁴⁰ Doğaca köle olan kişi doğa bakımından bir başkasına bağlı olan bir kimsedir ve o bir mülkiyetin konusu olduğunda bir başkasının malı haline gelir.⁹⁴¹ Fakat bir insan olarak köle belli bir ölçüde, efendisinin buyruklarını anlayabilecek

⁹³⁴Andrew, Lang. **The Politics of Aristotle**, Introductory Essay, longmans, Green and Co. London 1886, p. 70.

⁹³⁵Ebenstein, **A.e.**, s. 50.

⁹³⁶Ebenstein, **A.e.**, s. 50.

⁹³⁷Ebenstein, **A.e.**, s. 50.

⁹³⁸Brun, **A.e.**, s. 118.

⁹³⁹Ebenstein, **A.e.**, s. 50.

⁹⁴⁰Darrell, Dobbs. **Natural Rights and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery**, Journal of Politics, vol. 56,1994, p. 1.

⁹⁴¹Aristotle, **Politics**, 1254a, p. 14.

ölçüde akıl yetisinden pay almış olan bir varlık olmalıdır, fakat kendi akıl sahibi olacak kadar bir pay almış da değildir.⁹⁴²

Kimi düşünürler kölenin de akıl sahibi olması gerektiğini, çünkü eğer böyle değilse, bundan iki farklı yargı çıkarsanabileceğini dile getirmişlerdir. Ya doğaca köle olan kimse aklını kullanan biri olamaz, ya da kölece edilgenlik sonuçta akli etkisiz kılar.⁹⁴³ Başka bir yaklaşımı daha burada söz konusu edeceksek doğal köle ruhun, ahlaki erdemi tam kılmak için zorunlu olan kısma sahip değildir.⁹⁴⁴ Bu anlamda genel anlamıyla köle, hem bedensel gücü dolayısıyla, hem de ruhsal zayıflığı nedeniyle köledir. Kölenin akıldan ancak bir ölçüde pay almış olması ile onun erdemden de ancak bir ölçüde pay almış olması arasında ilginç bir paralellik vardır.

Aristoteles birçoklarının kanunlarca köleleştirildiğini görece kadar da realist bir filozoftu; özellikle de fetihler sonucunda köleleştirilmiş olanları.⁹⁴⁵ Fakat bunun gerçeği yansıtmadığı da görülmelidir, çünkü Helenler birbirlerini de köleleştirmişlerdir, köleleştirilenler arasında özgür doğanlar da vardır.⁹⁴⁶ MacIntyre, erdemlerin gerçekleştirilmesinin koşulu özgürlük olduğunu bildirirken⁹⁴⁷ kölelerin erdemlere hiç sahip olmadığını değil, yalnızca bir ölçüde pay aldığını ifade eder, çünkü bu şekilde düşünüldüğünde kölenin akıldan pay almayan bir varlık olduğu anlamına gelir. Burada yönetilen ile yönetenlerin erdemlerinin birbirinden ayrı olduğu da unutulmamalıdır.⁹⁴⁸ Kölenin erdemi, efendisine itaat ederek ona en iyi şekilde hizmet etmektir.⁹⁴⁹ Bu erdemin kaynağı kölenin, efendisinin yaşamına katılmasıdır,

⁹⁴²Ebenstein, **A.e.**, s. 51.

⁹⁴³J. A. Swanson and C. D. Corbin. **Aristotle's Politics**, Continuum International Publishing Group, New York 2009, p. 26.

⁹⁴⁴Newman, **A.e.**, p. 149.

⁹⁴⁵Bu ilk çağ dönemlerinde olan savaşlarda geniş oranda uygulanan bir gelenektir, fakat günümüzde - eskiye oranla az dahi olsa- görülen bir alışkanlık. Aristoteles'in bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: Helenler barbarlara köle derlerdi, fakat kendi aralarında kullanmazlardı. Tıpkı Platon'un karşı çıkışındaki gibi. Aristoteles de efendi ve köle ilişkisinin bazı Helenlerin yaşam biçimine uygun görmemiştir, çünkü bazı insanların daima köle olduklarını, fakat bazılarının da hiçbir zaman olmadığını ifade etmiştir. Ebenstein, **A.e.**, s. 51.

⁹⁴⁶Ebenstein, **A.e.**, s. 51.

⁹⁴⁷MacIntyre, **Erdem Peşinde**, s. 237.

⁹⁴⁸Aristotle, **Politics**, 1259b; 1260a, pp. 35/37.

⁹⁴⁹Ağaoğulları, **A.e.**, s. 345.

fakat bunun için efendinin de yeterli ölçüde bir erdem kaynağı olması gerekir.⁹⁵⁰ Bu da mantıksal bir zorunlulukla, bir doğaca efendi kavramını yapılandırır.

Doğaca efendi hem yüksek akıl yetisiyle buyurma ve yönetmeye doğal olarak uygun olan⁹⁵¹ hem de yalnızca kendi çıkarına değil, buyruğu altındakilerin çıkarlarına da uygun davranabilen ve buna uygun bir ahlaki anlayışa sahip olan kişidir.⁹⁵² Aristoteles'e göre, savaş sonucu köleleştirilenler, yasayla köleleştirilenler ve doğumdan köle olanlar arasında köle olmayı hak etmeyen kimseler de kuşkusuz bulunabilir ve bunlar doğaca köle sayılmazlar.

Filozof, bu anlamda bazı kimselerin her yerde köle, bazı kimselerin ise hiçbir yerde köle olmadığını tutarlı bir şekilde savunur.⁹⁵³ Aristoteles, kölelik soruna farklı bir açıdan yaklaşmış, köle ve efendi arasındaki ilişkiyi hem efendi hem de köle için iyi ve yararlı olduğunu belirtir.⁹⁵⁴ Çünkü efendi ve kölenin ortak çıkarları aynı zamanda onları birleştiren yanlarıdır.⁹⁵⁵ Doğaca köle olan kişiler için düşünüldüğü anlaşılan bu sav doğanın getirdiği varsayılan ayrıma özen gösterilmesinin doğası gereği yararlı olduğu anlayışı üzerine temellenir. Nasıl ki bedenimizin akıl tarafından yönetilmesi doğalsa efendinin köleyi yönetmesi bu anlamda doğaldır.

Bunun tersi düşünüldüğünde veyahut her ikisinin eşitliği gözetildiğinde zararlı olduğu görülebilir. Bunun tüm insanlık için de zararlı olduğu açıktır.⁹⁵⁶ Bu çerçevede içinde kalınarak, köleye köle olarak değil fakat bir insan⁹⁵⁷ olarak, dostluk ve hatta

⁹⁵⁰Aristotle, **A.e.**, 1260b, p. 38.

⁹⁵¹Dunning, **A.e.**, p. 58.

⁹⁵²Sulek, **A.e.**, pp. 380/387.

⁹⁵³Aristotle, **A.e.**, 1255a, p. 17.

⁹⁵⁴Görülen pratiklerden, insanların tecrübelerinden efendilerin köleler tarafından ihanete uğramış oldukları veyahut da tersi düşünüldüğünde bazı kölelerin ahlaklı ve erdemli bir yaşamı benimsemiş olmalarından ötürü, kötülük yapmış olmalarına rağmen efendilerinin hayatlarını hiç düşünmeden kurtarmış oldukları görülmüştür. Fakat bu çıkar ortaklığının temelinde köleliğin zorlu yapısı gösterilebilir. Eğer köle ile efendi arasında bir ayırım yapmak gerekirse, doğası gereği insanın bu ayrıma hiçbir zaman razı olmadığı ve olamayacağı için kölenin zorlu bir mal olduğu dile getirilebilir. Platon, **Yasalar**, çev. Candan Şentuna & Saffet Babür, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2012, 777b/c, s. 247.

⁹⁵⁵Aristotle, **A.e.**, 1252a, pp. 6/7.

⁹⁵⁶Aristotle, **A.e.**, 1254b, p. 16.

⁹⁵⁷Brun, **A.e.**, s. 119.

sevgi ilişkisi⁹⁵⁸ kurulması olanaklı, kimi kez de yararlıdır.⁹⁵⁹ Aristoteles'in köle konusu hakkında fikirleri, yaşadığı çağın koşullarını ifade ettiği görülebilir. Efendiye köle üzerindeki hâkimiyetinin ahlaki olması gerektiğini ve efendinin otoritesini kötüye kullanmasının her ikisini de inciteceğini hatırlatır. Her ikisi arasında dostluğun mümkün olduğunu göstermekle filozof araştırmaya açık birçok alana dayanak hazırlar. Yine de köleliği kabul etmesi, ne kadar bilge ve büyük bir filozof olursa olsun onun da kendi çağının kurumlarının ve o kurumların etkisi altına kaldığını gösterir.⁹⁶⁰

2.2.5. İyi Vatandaş ve İyi İnsan Kavramlarının Benzerliği

Aristoteles, vatandaşın kim olduğunu, vatandaşlığın ne demek olduğunu, temel nitelik ve görevlerinin ne anlama geldiğini her zaman sorgular. Öncelikle bir yerde yerleşik olmak, orada geçimini sağlamak, dava edebilme hakkına sahip olmak, nesiller boyu devam eden birkaç kuşağa sahip olmak gibi özellikler vatandaş olabilmek açısından ya yetersiz ya da çok genel koşullar gibi durur.⁹⁶¹ Burada üzerinde durulması gereken nokta, yani vatandaşların devlet içerisinde yasal, siyasal ve yönetime katılabilme yetkisinin olmasıdır. Başka bir ifadeyle yönetime katılmak olmalıdır, vatandaşın kendine özgü yapısı adalet yönetiminde ve devlet görevlerinde pay sahibi olmasıdır.

Vatandaş olabilmek için bir kişinin yasama ve yargılamaya bizzat katılmaya hakkının olması gerekir. Ancak böyle bir durumda devletin vatandaşı olabilir. Devletin ihtiyaçlarını karşılayacak olan bu insanlardan oluşan bir topluluk sonunda devlet meydana gelir.⁹⁶²

Vatandaşların yönetime doğrudan katılımı yönetimde her zaman egemen olmak, hatta egemenin seçilmesine doğrudan katılmak⁹⁶³ anlamına gelmez, bunun aksine Aristoteles'e göre yürütme erkinin seçimlerine katılmak anlamına gelir sadece. Fakat yürütme erkini elinde bulunduranlar aynı zamanda yasaların işleyişini yürütenlerdir.

⁹⁵⁸Platon kölelere karşı insanların farklı fikirlerinin olduğunu ifade eder. Bu da insanların hem sahip oldukları erdemlere hem kişilerin davranışlarına hem de yaptıkları seçimlere göre değişebilmektedir. İnsanlar yaşayış biçimlerine ve düşüncelerine göre bunlardan birini tercih eder. Kimileri köleleri hayvan gibi görürken kimileri de diğer insanlar ve köleler arasında herhangi bir ayrım gözetmez. Platon, *A.e.*, 777a, s. 246.

⁹⁵⁹Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1161b 5, s. 169.

⁹⁶⁰Ebenstein, *A.e.*, s. 52.

⁹⁶¹Ross, *A.e.*, s. 286.

⁹⁶²Aristotle, *Politics*, 1275a, p. 88.

⁹⁶³Aristotle, *A.e.*, 1275a 7. 89.

Burada tam manasıyla vatandaş vurgusunun anlamı ortaya çıkar. Tam anlamıyla vatandaş⁹⁶⁴ olabilmek için, etkin egemen gücün doğrudan bir parçası olmak gerekir, yani bir devletin tam anlamıyla vatandaşları, aynı zamanda onun yöneticileridir.⁹⁶⁵ Bunlar her daim pratik anlamda olmasa da zorunlu olarak yöneticidirler, çünkü yönetme kabiliyetine sahiptirler.

Devletin varlığı ve siyasal dengeler sebebiyle bir süre için yönetilmeyi kabul ederler. Genel olarak vatandaş yönetimde bulunduğu veya yönetimi ele geçirdiğinde -devlet bilindiği üzere vatandaşlardan oluştuğuna göre- anayasanın da toplumda işlevsel halde olması gerekir. Çünkü “*anayasa vatandaş kütlesinin özelliklerini belirlemektedir ki, bu da devlet*”⁹⁶⁶ demektir. Öyleyse son çözümlemede, vatandaşlık rejimin veya anayasanın bir işlevidir.⁹⁶⁷ Dolayısıyla nüfusun tamamı devlet yönetiminde pay sahibi olamadığı gibi, siyasal ve yönetime katılım da her zaman devleti pratik şekilde yönetmeyi ifade etmez. En iyi şekilde demokrasiye uygun düşecek tanım, zaman açısından kısıtlanmamış, belirlenmemiş otoriteye sahip olmak iken, daha genel bir tanımla resmen belirlenmiş bir güç olmaktır.

Demek ki, demokraside yalnızca bu belirlenmemiş otoriteye katılanlar vatandaş olarak tanımlanır,⁹⁶⁸ fakat verili anayasaya uygun şekilde, yasama ya da yargı yetkesine katılma hakkına sahip olanlar vatandaş sayılır.⁹⁶⁹ Bu şekilde Aristoteles, devlette vatandaş olmanın en temel şartını öncelikle devletin politik pratiğine katılım

⁹⁶⁴Antik Grek toplumunda eşitlik ve özgürlük kavramları ile vatandaş kavramı özdeş görülmekteydi. Fakat vatandaş ve çoğunluk kavramı farklı ele alınmak zorundadır. Burada Platon ve Aristoteles çoğunluk olgusunu felsefe temelleriyle sağlamlaştırmışlardır. Vatandaş olgusunun doğrudan yönetimde söz sahibi olan kişilerin özelliğini belirttiği ve Atina şehir devleti demokrasisinde de çoğunluk ve vatandaş kavramlarının farklı anlamlara sahip olduğu düşünülürse, çoğunluk dediğimiz kavramın veya olgunun vatandaş kavramını imlemediği görülebilir. Bu anlamda düşünüldüğünde vatandaş kavramı, oligarşik elit soyluların bakış açısına göre sadece halk değil, aynı zamanda toplumun en alt tabakası, varsıl olmayanlar ve herhangi bir sosyal hakka sahip olmayan çoğunluğu tarif etmekteydi. Paul, Cartledge. **Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi**, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 94.

⁹⁶⁵David, Keyt. **Aristotle's Political Philosophy**, ed by; Mary Louise Gill & Pierre Pellegrini, Blackwell Publishing, Australia 2006, p. 408.

⁹⁶⁶Ernest, Barker. **The Political Thought of Plato and Aristotle**, Published by Russell & Russell, U.S.A 1959, p. 303.

⁹⁶⁷Lord, A.e., p. 138.

⁹⁶⁸Aristotle, A.e., 1275a, p. 88.

⁹⁶⁹Vatandaş bütünü ötekilerden etkinlikle ayıran yargıya ve yetkeye dâhil olması ve yönetimde yer almasıdır. Bazı görevlerin sürelerini düşündüğümüzde bu görevlerin aynı kişi veya kişiler tarafından iki kere yapılması veya aralarında belli sürelerin olmaması ihtimalini düşündüğümüzde tekrar icra edilmesi söz konusu olamaz. Aristotle, A.e., 1275b, p. 90.

olarak görür. Bunu da vatandaşlık için özsel olduğunu, sonucunda vatandaşın devletin bir aracı değil parçası olduğunu ifade eder.⁹⁷⁰ Peki devletin var olabilmesi için gerekli olan tüm sınıf ve katmanlara dâhil kimselerin tamamı bu otoriteye katılma hakkına sahip olmalı mıdır, başka bir ifadeyle tüm nüfus vatandaş sayılmalı mıdır? Bu sorular hala önemli bir yere sahiptir. Aristoteles binlerce yıl önce bu sorulara cevap arar ve şöyle der: “*Devletin varlığı için devlet içerisinde tüm yaşayanların vatandaş olması gerektiği şartı söz konusu dahi edilemez.*”⁹⁷¹

En iyi devlette tam vatandaşlık için özgürlük ve zenginlik gereklidir, fakat bunlar yeterli değildir. Burada sorun zenginliğe sahip olmaktan çok, kesin türden bir ahlaki düzeye ve özelliğe ulaşacak şekilde boş zamana sahip olmakta yatar. Aristoteles’in vatandaşlık kavramının egemenliğe doğrudan katılımı içermesi yüzünden, günümüz koşullarından oldukça farklıdır. Bundan dolayı da konuya bu şekilde yaklaşmakta fayda vardır. Günümüzde olduğu üzere, egemenin seçiminde bile pay sahibi olmak anlamına gelmez. Gerçekten Aristoteles’in, bu kavrama yaklaşımında, her vatandaşın yürütmenin seçimine katılma hakkı olur, fakat yürütme otorite değildir. O, yasanın hizmetkârıdır ve onun seçimi büyük bir önem taşımaz, yürütme işlevi gören yönetime, yalnızca genelliği nedeniyle yasanın değinmediği tikel ayrıntılar üzerinde egemenlik hakkı tanır.⁹⁷²

Böylece Aristoteles’in tasarladığı devlet sisteminde köleler, özgürleştirilmiş köleler, üreticiler, ticaretle uğraşanlar, hekimler, kadınlar, çocuklar, yaşlılar, hatta yabancılar ve nüfusun büyük bir çoğunluğu vatandaş olarak görülmez.⁹⁷³ Yasalarda da bu emareleri görmek pek mümkün görünmez. Üreticilerin dışlanmaların sebepleri yönetim için gereken eğitim ve donanımına sahip olmamaları olabilir. Bir vatandaş ile - burada kastedilen erdemli vatandaş- ticaret ile uğraşanların eşit oldukları da söylenemez.

Aristoteles’in *Politika* adlı eserinde toplumsal veya siyasal bakımdan ve temel olarak da ahlak bakımından birbirine benzer olan herkesin yönetme ve yönetilme işini

⁹⁷⁰ Ağaoğulları, A.e., s. 143.

⁹⁷¹ Aristotle, A.e., 1278a, p. 99.

⁹⁷² Barker, A.e., pp. 295/329.

⁹⁷³ F. D. Miller. **Aristotle: Ethics and Politics**, The Blackwell Guide to Ancient Philosophy, Edited by Shields, U.SA 2006, pp. 202/3.

sırasıyla eşitlik üzere paylaşması gereğinden söz ederek, kendi tasarlamış olduğu vatandaş kavramına da dolaylı yollardan açıklık getirdiği ortadadır.⁹⁷⁴ Özetle ifade etmek gerekirse, anayasanın türüne bağlı olarak, belirli gruplar devletin adeta bir uzvu gibi görülmez ve vatandaşlarla eşit sayılmazlar.

Ebenstein, bu durumu Aristoteles'in vatandaşlık tasavvuru, bir kişinin tam anlamıyla bir vatandaş sayılabilmesi için, ciddi bir tecrübeye, iyi bir eğitime, boş zamanlara yaratabilmeye ve ekonomik açıdan hiç kimseye muhtaç olmadan, kendi kendine yetebilen, bağımsız aristokrasinin vatandaşlığı biçiminde yorumlar.⁹⁷⁵ Bu durumun dışında kalan vatandaşlar -ayrıcılıklarda pay sahibi olmayan bir kimsenin- yabancılardan pek farklı olmaz.

Aristoteles bunların yanı sıra, değişik anayasalarda değişik vatandaş türlerinin olabileceğini de eklenir: İşçinin veya ücret karşılığı çalışanların veya bir kimsenin vatandaş olması anayasada gereklidir, fakat bir başkasında ise olanaksız sayılır. Örneğin, aristokrasi tarafından belirlenen anayasada üreticilerin vatandaş sayılması olanaksızdır. Oligarşilerde -zenginlik sebebiyle- işçiler vatandaş sayılmamalarına rağmen, zanaatçılar için ise böyle bir durum söz konusu değildir. Demokrasilerde sadece kol emekçileri değil, fakat nüfusun azalması söz konusu olduğunda yabancılar dahi vatandaşlık haklarından faydalanabilirler.⁹⁷⁶

Aristoteles bu yaklaşımıyla vatandaş kavramının yönetim tarzlarına göre değiştiğini öne sürmüştür.⁹⁷⁷ Gerçekten de vatandaş, örneğin demokraside başka, oligarşide başka, farklı yönetimlerde başka olur ve dönemin koşulları göz ardı edilmediği takdirde burada bir kusur görünmez.⁹⁷⁸ O halde “*vatandaşlardan kimilerinin yönetim ayrıcalıklarındaki payına göre, tam anlamıyla vatandaş sayılması gerekirken doğallıkla kimilerinin de öyle sayılmaması gereği aşîkârdır.*”⁹⁷⁹ Değişik anayasalara bağlı olmaktan ileri gelen farklı vatandaşlık tanımları söz konusudur. Aristoteles, bir vatandaş tanımlamada rejimin oynadığı önemli rolü ve bu şekilde

⁹⁷⁴Aristotle, **A.e.**, 1332b, p. 291.

⁹⁷⁵Ebenstein, **A.e.**, s. 49.

⁹⁷⁶Jowett, **A.e.**, p. 4.

⁹⁷⁷Aristotle, **A.e.**, 1293b.

⁹⁷⁸Aristotle, **A.e.**, 1275b, p. 90.

⁹⁷⁹Aristotle, **A.e.**, 1278a, p. 99.

kimin yöneteceği konusunda bir anlaşmanın zorunluluğunu dile getirir.⁹⁸⁰ Fakat Aristoteles'e göre halk, vatandaş –demos- siyasal topluluğun devlet yönetiminde az çok pay sahibi olan üyeleri ve tam anlamıyla vatandaş sayılanlar siyasal işlev ve yetkileri bakımından birbirleriyle paralel giden kavramlar olmaktan uzaktırlar.

Vatandaş olmak bunun gerektirdiği işlevleri gerçekleştirme yeteneğine sahip olmak ve devletin güvenliğini sağlama amacıyla birleşmek olduğuna göre, vatandaş yalnızca şehir devletinin bir erdemli vatandaşı ya da yalnızca şehir devletinin bir üyesi olmalıdır.⁹⁸¹ Aristoteles'e göre üreticilerin devlet açısından bir amaç değil de birer araç olarak düşünülmesi sebebiyle, bu sınıfı vatandaş olarak görmez. Devlet bu yolla tanımlanmış olan vatandaşların oluşturduğu bir bütündür. Bir devlet tüm yaşam erkleri açısından -genel ifade edildiğinde- kendi kendine yeterli olan bir vatandaşlar toplamıdır.⁹⁸²

Vatandaş nedir sorusuna cevap aradıktan sonra, iyi vatandaş kimdir, nasıl anlaşılmalıdır vb. sorulara cevap aranmalıdır: İnsanlar üç nedenden ötürü iyi olabilirler, bunlar; doğa, alışkanlık ve akıldır. Tüm bunların hepsi birbiriyle uyumlu olmak zorundadır.⁹⁸³ Bir devletin erdemli olabilmesi için, yasaları koyan vatandaşların da iyi olması gerekir. Vatandaşların iyiliği, anayasaya bağlı bir iyiliktir ve herkesin kendi işini en iyi şekilde yapması, kendi işinde uzman olması anlamına geldiğinden, bütün vatandaşlar için tek bir iyiden söz etmek bir anlamda olanaksızdır; çünkü onların iyiliği değişiktir ve devlet sadece bir birim değil birçok farklı parçadan oluşan bir bütündür.⁹⁸⁴ İyi vatandaş olmak ve vatandaşlığa kabul edilecek bir kişinin erdemi de bu anayasaya göre örgütlenmiş olan bütünün sağlamlığını ve kalıcılığını korumaktır. Bütünün tikel bir kesimde yerine getirmesi gereken şeyler tikel katkılarıyla da örtüşür. Yani vatandaşların ayrıca yasalara uyması zorunlu görünür.

⁹⁸⁰Susan D. Collins. **Aristotle and the Rediscovery of Citizenship**, Cambridge University Press, Cambridge 2006, p. 121.

⁹⁸¹Ross, **A.e.**, s. 288.

⁹⁸²Aristotle, **A.e.**, 1275b, p. 89.

⁹⁸³Bir adam belli bir vücut ve zihin yapısı ile doğabilir veya bir takım yetenek ve becerilerle bu dünyaya gelmiş olabilir, fakat bu gerçekte hiçbir anlam ifade etmeyebilir, ta ki bu kişi eğitim ve alışkanlıklarla bu değişimi sağlamadığı sürece. Aristotle, **A.e.**, 1332a 5-10.

⁹⁸⁴Zeller, **A.e.**, p. 288.

Fakat başka bir anlamda, bütün vatandaşlar devletin varlığını ve güvenliğini sağlama hedefinde birleşmiş olduklarından, anayasanın dinamikliği açısından, genel bir iyi vatandaşın söz etmek mümkündür. Çünkü bir vatandaşın birincil görevi devletin anayasasını korumaktır ve iyi bir vatandaş bu görevi iyi bir şekilde tamamlayan kişidir. Bu manada anayasaya uygun olarak vatandaşın iyiliği yönetmeyi ve yönetilmeyi iyi bir şekilde gerçekleştirmektir.⁹⁸⁵ Bununla birlikte, *Atinalıların Devleti* adlı eserinde iyi vatandaş yurduna hizmet eden kişi olarak tanımlanır.⁹⁸⁶

Vatandaşların iyiliği her durumda, onun kendi devletinin yönetim biçiminin terimleri içerisinde tanımlanır ve o ancak bu ölçüye göre iyi vatandaş sayılır. Bu bakımdan, söz konusu ölçü demokratik yönetim tarzında özgürlük, oligarşi yönetiminde zenginlik, aristokraside erdemli olma şeklinde ortaya çıkar. Fakat daha da önemlisi yönetmeyi iyi bilmek için yönetilmeyi de iyi bilmek gerekir, çünkü kendisini yönetemeyen birinin başkalarını yönetmesi beklenemez.⁹⁸⁷

Birçok nedenden ötürü, birbirine benzer olan vatandaşlar hem yönetme hem de yönetilme görevlerini belirli bir sıra dâhilinde ve zamanında aynı koşullarda ve aralarında hiçbir ayrım olmadan eşit bir şekilde yürütmelidirler. Çünkü eşitlik ilkesi bizim düşündüğümüz anlamda ve ayrımsız olarak herkes için aynı anlama gelmez, eşitlik sadece benzer olan insanlar için aynı şey anlamına gelir.⁹⁸⁸

Yönetici olarak vatandaşın asıl erdemi aklı başındalıktır ya da sağgörüdür; bu erdem kendini, yönetim tarzını sevmek, yönetme yeteneğine ve yönetime özgü bir adalet duygusuna sahip olmak şeklinde dışa vurur.⁹⁸⁹ Aristoteles, bu belirlenimleri değişik yerlerde dile getirir. Bunlar arasında yüksek bir toplumculuk içgüdüsünü, soylu olanı kavrayış yetisini, ortak bir amaca sahip olmayı, bu amaçla yaşamayı ve başkalarını da buna teşvik etmeyi, yönetme ve yönetilme, erdem ve yetkinliğini anlamaktır.⁹⁹⁰

⁹⁸⁵Aristotle, *A.e.*, 1277a, p. 96.

⁹⁸⁶Kalaycı, *A.e.*, s. 56.

⁹⁸⁷Aristotle, *A.e.*, 1333a, p. 293.

⁹⁸⁸Aristotle, *A.e.*, 1332b, p. 291.

⁹⁸⁹Kalaycı, *A.e.*, s. 56.

⁹⁹⁰Newman, *A.e.*, p. 252.

Aristoteles'e göre vatandaşın erdemi ile insanın erdemi birbirinden farklıdır. Tersine birçok anayasada vatandaşın erdemi insanınkinden ayırır ve en iyisinde bile, ancak kimi vatandaşlarda veya yöneticilerde bu ikisi örtüşür.⁹⁹¹ İyi bir vatandaşın tek bir iyiliği olmamasına karşın, iyi bir insanın iyiliği tek bir yetkin iyiye dayanır. O halde iyi bir adamı iyi kılan iyiliğe sahip olmadan da, iyi ve ciddi bir vatandaş olabileceği besbellidir.⁹⁹²

Yasalarla yönetilen toplumlarda, eğer bu yasalar erdeme uygun değilse, yasalara göre eyleyen bir insan iyi bir vatandaş olabilir, fakat iyi bir insan olamaz.⁹⁹³ Demek ki iyi bir insan olunmadan da iyi bir vatandaş olunabilir ve sonuç olarak bir vatandaşın iyiliği ile bir insanın iyiliğinin, her durumda bir aynı olduğu öne sürülemez.⁹⁹⁴ Bir kimsenin hem iyi bir vatandaş hem de iyi bir insan olabilmesi iki şeye bağlıdır: Gönüllü ve bilinçli eylemlere katılmak, yönetilen olmaktan çok yönetici olarak müzakerelerde yer almak, kendi ahlaki ve düşünce erdemlerini kamu yaşamında etkin bir şekilde kullanmak ve olanaklar çerçevesinde en iyi anayasanın kurulmuş olmasıdır.

Ayrıca *Politika*'nın çevirisini yapan Jowett'e göre, iyi vatandaşın iyi insandan daha üstün sayılması gerekir: “*İyi insanın erdemi yönetme ise ve vatandaşın erdemi de hem yönetme hem de boyun eğme içeriyorsa, bir görüş noktasından iyi vatandaş iyi insana yalnızca eşit olmakla kalmaz fakat ondan üstün olur.*”⁹⁹⁵ Öte yandan amacından sapmış bir anayasada vatandaşın erdeminin bu anayasanın adaletsizliğine itaat etmekten çok gerçek adalete uygun bir yolda davranmakta yattığı düşünülürse, böylesi durumlarda gerçek erdemin iyi vatandaşlıkla bağdaşmayabileceği de öne sürülür. Bu şekilde ortaya çıkan bir düşünceye karşı, iyi insanın iyi vatandaştan üstün olabileceği fikri gelişir. Yine de kentteki siyasal işlev ya da görevlerin dağıtılmasına temel oluşturan değer ya da faydalı olanın erdem olduğu⁹⁹⁶ düşünüldüğünde ya

⁹⁹¹Newman, A.e., p. 238.

⁹⁹²Aristotle, **Politics**, 1276b, p. 94.

⁹⁹³Özer, A.e., s. 63.

⁹⁹⁴Jowett, A.e., pp. 53/54.

⁹⁹⁵Jowett, A.e., p. 59.

⁹⁹⁶Jean, Roberts, **Justice and Polis**, The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, Edited by Rowe & Schofield, Cambridge University Press, United Kingdom 2000. pp. 344/365

iyilerin yönetime gelmesi ya da erdem ölçüsünün göz ardı edildiği bir yönetime boyun eğmenin var sayılabileceği görülür.

Vatandaşın iyiliği yönetme ve yönetilme bilgi ve becerisine sahip olmakta yatarken, iyi insanın iyiliği her zaman bir ve aynı olmayıp, yer almış olduğu anayasaya ve kendinin yönetmekte mi yoksa yönetilmekte mi olduğuna bağlı olarak değişik biçimler alır. İyi bir yönetici söz konusu olduğunda, onu belirleyen tek iyilik pratik bilgelik, sağgörü ya da zekâdır.⁹⁹⁷ Genel olarak durumu bu şekilde düşünmemize rağmen iyi vatandaşın iyiliği ile iyi insanın iyiliğinin bir ölçüde aynı olduğu bazı durumlar da söz konusudur ve bu da ancak ideal yönetim koşullarında düşünülebilir. Çünkü yalnız ideal devlet içinde vatandaşlar niteliksiz doğru olan yasalara boyun eğme yeteneğindedir. İyi bir insanın özelliği, düşünce erdemi olan pratik bilgelige ya da sağgörüye –phronesis- iye olmasıdır, yalnızca böyle bir devletin tam ve gerçek vatandaşları, tam manasıyla yönetici olabilir.⁹⁹⁸

Burada Aristoteles'in tam anlamıyla vatandaş ile genel anlamda vatandaş arasındaki fark tekrar gün yüzüne çıkar. Tam manasıyla vatandaş zorunlu olarak yöneticidir ve sırası geldiğinde yönetimde daha belirleyici bir işlev üstlenir. Genel anlamıyla vatandaş devlet ve adalet yönetiminde pay sahibi olmakla birlikte egemen gücü doğrudan belirleme yetkinliğine sahip değildir. Bu sebeple Aristoteles, vatandaşın iyiliği ile yöneticinin iyiliğinin aynı olduğu durumlarda bile; buna her vatandaşın değil, ancak devlet adamı sıfatını taşıyan ve özel yetenekleri olan kimselerin, yani tam manasıyla vatandaşların sahip olabileceği düşünür.⁹⁹⁹ Çünkü yönetici bilgiye, yönetilen vatandaş ise yalnızca doğru sanıya sahiptir.

Bundan dolayı Aristoteles, vatandaşın iyiliğinin erdem bakımından yöneticinin iyiliğinden daha yüksek olduğunu ifade eder.¹⁰⁰⁰ Bunların yanı sıra yönetme becerisine sahip olanlar devlet düzeninin korunması adına yönetilmeyi kabullenmelidir ve var olan yönetime destek olmalıdır. Bu yüzden iyi yönetici, iyi

⁹⁹⁷Aristotle, *A.e.*, 1277b, p. 97.

⁹⁹⁸Keyt, *A.e.*, p. 40.

⁹⁹⁹Aristotle, *A.e.*, 1278b, p. 100.

¹⁰⁰⁰Aristotle, *A.e.*, 1277a, p. 96.

vatandaş ve iyi insanın erdemli bir şekilde davranması, ancak bu tür bir anlayış ve eylemin gerçekleşmiş olmasıyla olanaklı gözüktür.¹⁰⁰¹

İyi vatandaş, iyi insan ve erdemli bir kişi olabilmek için; hayatımızın tümünü kapsayacak, sürekli devam edebilecek üstün bir eğitimden geçmek gerekir. Bu eğitim uzun ve yorucu olduğu için eğitimden sıkılmadan bu yolda yürümek asıl amaç olmalıdır. Dilerseniz bu konuda filozofun, günümüzde bile geçerli olan ve hala aynı sorunları yaşadığımız eğitim sisteminden söz edelim. Bu şekilde eğitimin iyi insan, iyi vatandaş, erdemli kişi, hatta devlet düzeninin işleyişi için ne kadar önemli olduğunu görelim.

2.2.6. İyi Aile ve İyi Eğitimin Niteliği

Politikanın amacı yalnızca ideal devleti tartışmak değildir, aynı zamanda gerçek politik yaşamı arzulayan ve dolayısıyla mevcut kurumları en iyi şekilde değerlendirmesinden büyük ölçüde memnun olmak zorunda kalacak kişiye tavsiye vermektir. Elbette pratik bir devlet insanı, niteliksiz bir demokrasi ve oligarşi gibi teorik olarak istenmeyen bir kuruluşu idare etmek zorunda olabilir. Ancak amacı iyi bir insan yetiştirmek olan eğitim,¹⁰⁰² filozofların nazarında yalnızca ideal bir anayasada iyi bir vatandaş yetiştirmektir.¹⁰⁰³ Eğer anayasa kötüyse o zaman bir kişiyi sadık hale getirmeye en uygun eğitim, iyi bir kişi meydana getirmeyi seçmek isteyenenden çok farklı olmak zorunda olabilir. En iyi devlet tipi için arzulanan eğitim

¹⁰⁰¹K. B. Smellie. **Aristotle**; Edited by Maurice Cranston, Çev. Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1995, s. 30.

¹⁰⁰²Antik Greklerde eğitim temelde Homeros'un yapıtları üzerinde inşa edilmiştir. Homerik dönem olarak adlandırılan dönemde yazı daha tam olarak gelişmediği için bu döneme ait bilgilerimiz de kısıtlıdır, fakat Arkaik Dönem yazının yaygınlaştığı ve eğitime yansıdığı bilinir. Ian, Jenkins. **Yazılı Kaynaklar ve Arkeolojik Buluntular Işığında Antik Devirde Çocuk Eğitimi**, Çev. Hasan Malay, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1989, s. 11. Antik Grekler hem kendilerinden önce yaşamış devletlerin ve toplumların eğitim alanındaki birikimlerini kullanır, hem farklı toplumların eğitim alanındaki birikimlerini kendi tarzlarına göre şekillendirir hem de kendi eğitimlerini geliştirmişlerdir. Gosse, Bothwell, **The Civilization of the Ancient Egyptians**, Published by; T. C. & E. C. Jack 67 Long Acre, London, W. C. And at Edinburg 1915, p. 18. Bunun yanı sıra Antik Grek eğitim sistemi Homeros'un yapıtları üzerine inşa edilir. Gregory, Nagy, **Homer the Preclassic**, University of California Press, London 2012, p. 558. Homeros'un hem kendisi hem de yapıtları Greklerin kimliklerinin bir parçası haline gelmiştir. Söz konusu edilen metinlerin çocukların devlet sistemine uyumlu olması için kullanıldığı filozofların metinlerinde görülmektedir. Willem, Jacob, Verdenius, **Homer, The Educator of the Greeks**, North Holland Publishing Company, Amsterdam 2009, p. 7.

¹⁰⁰³Taylor, **Aristoteles**, s. 114.

türü tartışması, sadık bir vatandaş olmak ve iyi bir insan olmakla aynı şey olduğunda, belki de politikanın en değerli parçasıdır.¹⁰⁰⁴

Tüm eğitim kamusal kontrol altında olmalı ve eğitim evrensel, zorunlu olmalıdır. Bundan dolayı kamu denetimi yalnızca eğitim alanındaki anarşiden kaçınmak için var değildir. Gelecekte vatandaşların istenilen amaca ve anayasaya olabildiğince sadık kalmaları amacıyla eğitilmeleri, toplumun önemli bir meselesi olduğu için gereklidir. Anayasanın en iyi ve en yüksek yaşamı yeşertme amacıyla olmadığına, devletin en kötü tiplerinde bile, yasa koyucunun işi eğitimin anayasanın ruhuna uygun olmasını sağlar.¹⁰⁰⁵

Aristoteles hocası Platon'a benzer şekilde, evlilik, çocuk yetiştirme ve eğitim sorunlarına çok detaylı şekilde yer ayırır ve devletin bu sorunlara ilişkin kuralları koymasını zorunlu olduğu düşüncesini paylaşır. Zihinsel gelişim için beden gelişimi önemli olduğundan, bu iki kavramın üzerinde durulması devletin görevleri arasında yer alır. Bundan dolayı yasa koyucu öncelikle anne ve babaların evlenmesine odaklanmak ve buna ilişkin düzenlemeler yapmak durumundadır.¹⁰⁰⁶ Kimlerin hangi şekilde ve kiminle evlenmesi, evlilik yaşının belirlenmesi vb. birçok durumun saptanması böylesi düzenlemeler arasında yer alır.¹⁰⁰⁷ Diğer tüm alanlarda olduğu gibi filozofun bu konularda da orta yolu tercih ettiği görülür.

Bununla birlikte söz konusu olan orta yol kavramı ailenin iç düzenine ilişkin olmaktan çok, ailenin ve evliliğin toplumsal işlevlerine ilişkin olarak da görülür. Ev düzeninde babanın mutlak yönetimini öne çıkaran ve bunun, eşit ve özgür insanlardan oluşan bir devlet yönetiminden daha sıkı olmasını ifade eden filozofa göre evi erkeğin yönetmesini ve kadının da evde yönetilmesini doğal ve kaçınılmaz olduğunu belirtir.¹⁰⁰⁸ Çünkü erkek yönetim konusunda kadından daha yeteneklidir ve bunun bir nedeni de ruhun düşünme yetisinin kadında işlevsiz kalmasıdır.¹⁰⁰⁹

¹⁰⁰⁴Taylor, **A.e.**, ss. 114/115

¹⁰⁰⁵Taylor, **A.e.**, s. 115.

¹⁰⁰⁶Aristotle, **A.e.**, 1334b, p. 297.

¹⁰⁰⁷Aristotle, **A.e.**, 1335a, p. 298.

¹⁰⁰⁸Aristotle, **A.e.**, 1260a, p. 37.

¹⁰⁰⁹Aristotle, **A.e.**, 1259b, p. 35.

Devletin evliliğe ilişkin düzenlemeleri bu koşullar altında gerçekleştirilir. Evlilikler doğum yapılabilecek yaşlar ve durumlar dikkate alınarak yapılacak, çiftler arasındaki yaş ayrımları da buna uygun olarak pek fazla olmaz. Fakat eşlerin akrana olması veya aralarında çok fazla yaş farkının olmaması da aile içi otorite bakımından tercih edilebilir bir durum değildir. Diğer taraftan çocuk yapma açısından evliliğin çok genç yaşlarda gerçekleşmesi de uygun bulunmaz, bundan dolayı kadınlarda üst sınır elli, erkeklerde yetmiş yaş olmasına dikkat edilir.

İnsanlardan çok genç yaşta evlenmelerini istemek, çift olmalarını beklemek ve onlardan çocuk yapmalarını istemek hiçbir koşulda iyi bir şey değildir. Hayvanların çok küçük yaşta çiftleşmesi sonucunda doğan yavruların kusurlu doğduklarını, biliyoruz. Bu düşünce insanlar için de geçerlidir.¹⁰¹⁰

Çocuk yapma bakımından, Aristoteles'in ortaya koyduğu üst yaş sınırı önemlidir. Çünkü çok genç yaşlarda olduğu gibi, yaşlanınca da yapılan çocuklar zihinsel ve bedensel bakımdan zayıf olur. Bu fikrin ortaya atılması günümüzde dahi önemini eksiltmez. Bilimsel çalışmaların yaygınlaşmasıyla erken ve geç yaşta doğumların olumsuzlukları üzerine binlerce araştırma örnekleri bulunur. Bundan dolayı da filozofun bu konudaki söylemleri günümüzde dahi çok büyük bir öneme sahiptir.

Fiziksel durumlar için de bu ifade edilebilir, çünkü atletik bir yapıda olmak da, zayıf ve çelimsiz olmak da önerilmez.¹⁰¹¹ Diğer yandan kadınların gebelik dönemleri ile ilgili düzenleme ve öneriler de unutulmaz. Bu dönemleri geçiren kadınların, bedenlerini koruması, iyi beslenmesi, çalışkan olması ve zihinlerini pek yormaması gerekir. Aristoteles'e göre, sakat çocukların yaşatılmaması yasal olmalı, ancak sadece nüfusun azaltılması amacıyla bebeklerin ölüme terk edilmesi geleneklere ve ahlaki kurallara uymadığı için, çocuk yapma konusunda devletin baştan bir sınır çizmesi elzemdir. Doğum sonrasında bebekler sütten eksik kalmamalı, bedensel açıdan iyi bakılmalı, iyi birer savaşçı olmaları hususunda zor koşullara karşı eğitilmelidirler.

¹⁰¹⁰Aristotle, *A.e.*, 1335a, p. 298.

¹⁰¹¹Aristotle, *A.e.*, 1335b, p. 299.

Aristoteles'in ideal devlet tasarımında eğitim, her olgudan daha üstün bir yerde durur. Çünkü devleti yönetecek olanların mutlak suretle iyi bir eğitime sahip bireyler olması gerekir. Bundan dolayı da temel eğitime ilişkin filozofun çok detaylı fikirler öne sürdüğü görülür. Çocuklarda muhakeme etme ve zihin tam olarak olgunlaşmadığından, onların beden eğitimine öncelik tanınır. Doğumdan beş yaşına kadar olan dönemde, özellikle iklim ve kültürel şartlar göz önünde bulundurulduğunda çocuğun beslenmesi buna göre şekillendirilir.¹⁰¹²

Beş yaşına geldiklerinde, çocukların beden eğitimi dersi almaları ve buna uygun oyunlara özendirilmeleri şarttır. Bunların yanı sıra anlatılacak masal ve hikâyelerin daha önceden belirlenmesi, kölelerden uzak bir yaşamın tercih edilmesi, ahlaki açıdan kusurlu kitapların, güldürü ve taşlama gibi oyunların çocuklardan uzak tutulması da sağlanmalıdır.¹⁰¹³ Burada filozofun hocasıyla neredeyse aynı çizgiyi takip ettiği görülür, fakat aralarında ince bir ayırım vardır. Çünkü Platon eğitimi bizzat devlet eliyle yapılması gerekliliğine işaret ederken, Aristoteles'in ise bu konuda net olmadığı görülür.

Bundan sonraki dönemi ise eğitim alır. Daha önce de belirtildiği üzere insanları iyi ve erdemli kılacak üç farklı şey vardır: Doğa, akıl ve alışkanlıklar. Bundan dolayı insanda doğa, akıl ve alışkanlıklar¹⁰¹⁴ birbirleriyle uyum içinde olması gerekir, fakat bunların birbirleriyle uyuşmadıkları zamanlarda olur. İşte eğitimin rolü buradan çıkar.¹⁰¹⁵ Aristoteles için eğitim devletin kendini gerçekleştirmesi için varoluşsal bir öneme sahiptir. Fakat burada öncelikle eğitimin neye yönelik olması gerektiği sorusu ortaya çıkar. Eğitim, yaşamda faydalı olan pratiklere mi, yoksa erdem açısından yararlı olanlara mı yönelik olmalıdır?

¹⁰¹²Bebeklerin olabildiğince çok fazla süt ile beslenmeleri gerekir. Bu durum öteki hayvanların iyi yetiştirilmesinde, çocukların savaşçı olarak büyütülmesinde gözlendiği üzere önemli bir yerde durur. Çünkü bebeklerin beden ve zihin gelişimlerinde bol sütün yararları görmezden gelinemez, ancak çocukların yemeklerine şarap katılması hem onların zihinlerinde hem de beden gelişimlerinde olumsuz etkilere yol açar. Ayrıca çocuklara verilecek beden egzersizleri de iyidir. Çocukların aynı zamanda soğu karşı dayanıklı olması için soğuğa alıştırmaları sağlanır. Bu onları güçlü kılar ve olabilecek savaşlar için ön hazırlık aşaması niteliği taşır. Aristotle, **A.e.**, 1336a 5-10.

¹⁰¹³Taylor, **A.e.**, s. 116.

¹⁰¹⁴Aristotle, **A.e.**, 1132a 40-45.

¹⁰¹⁵Arslan, **A.e.**, ss. 320/21.

Aristoteles, pratik fayda ölçüsünün yetkin ve özgür kişilere yakışmadığını düşündüğünden, erdem açısından faydalı eğitimin önerilebilir olduğu görüşündedir.¹⁰¹⁶ Bu anlamda Aristoteles okuma ve yazmanın, resmin, beden eğitimin hem erdeme hizmet ettiği hem de yararlı olduğu görüşündedir, fakat söz konusu müzik olunca, bunun özgür insanlara yakışan bir boş zaman uğraşısı sayılması gerektiğinin altını çizer.¹⁰¹⁷

Bunun yanı sıra filozof, müziğin hem bir eğlence hem zaman geçirecek bir etkinlik hem de bir eğitim olduğunu ve bu üç farklı durumun da yararlı olduğu fikrini öne sürer.¹⁰¹⁸ O halde çocukların müzik eğitimi almaları ve müzik ile eğitilmeleri zorunludur.¹⁰¹⁹ Fakat müzik eğitimi verilirken hangi tür müziklerin verileceği de iyi belirlenmelidir, ruhu yozlaştıracak olan müziklerden kaçınılmalı ve eğitimde faydalı olan çalgı aletlerinin kullanılması ve bedeni zayıf kılacak ölçüde olmaması gerekir. Örneğin; konuşma yetisini zayıflatığı için üflemeli çalgılardan uzak durulması gerekliliğinde olduğu gibi. Ayrıca geleneksel Antik Grek eğitiminde müziğin içinde aritmetik ve matematiğin olduğu da unutulmamalıdır.

Grek düşüncesinde evrendeki düzenlilik fikrinin en iyi ifadesini müzikteki harmoniyle eşdeğer görüldüğü gözlerden kaçmamalıdır.¹⁰²⁰ Eğitimin akıl yürütmeyle mi yoksa alışkanlıklar edinmekle mi ilerlemesi gerektiği sorusuna¹⁰²¹ Aristoteles alışkanlıklarla edinilen eğitimin, akıl yürütme ile yapılan eğitimden önce gelmesi gerektiği belirtir.¹⁰²² Beden eğitimine öncelik verilmelidir. Fakat bu eğitim ne aşırı uçlarda olmalı ne de Sparta¹⁰²³ örneğinde gördüğümüz gibi sert bireyler yetiştirilmesine yönelik olmalıdır, “*çünkü beden çalışması zihnin, zihin çalışması da*

¹⁰¹⁶Aristotle, **A.e.**, 1337b, p. 306.

¹⁰¹⁷Aristotle, **A.e.**, 1338a, p. 308.

¹⁰¹⁸Aristotle, **A.e.**, 1339b, p. 314.

¹⁰¹⁹Aristotle, **A.e.**, 1340b, p. 317.

¹⁰²⁰Detaylı bir araştırma için bkz. Warren, Anderson. **Ethos and Education in Greek Music The Evidence of Poetry and Philosophy**, Harvard University Press, Cambridge 1996.

¹⁰²¹Aristotle, **A.e.**, 1334b, p. 297.

¹⁰²²Aristotle, **A.e.**, 1338b, p. 310.

¹⁰²³Lykurgos’a göre eğitim insanların evlenmesi ve çocuk yapmalarıyla başlamalıdır. Erkekler nasıl ki beden eğitimi dersleri alıyorlarsa, kadınlar da aynı erkekler gibi bu eğitimleri almalıdırlar. Aynı zamanda kadınların da erkekler gibi güçlü ve dengeli bir vücuda sahip olabilmesi için güreş, mızrak atma gibi sporlara ilgi duyması ve bu konuda eğitim alması gerekir. Kadınlar bu şekilde güçlendikçe güçlü çocuk doğurma olasılıkları da artacaktır. Kadınlar erkekler gibi yarışmalara katılmalı ve kendilerini kanıtlamalıdırlar. Ksenophon, “**Sparta Anayasası**”, **Sparta’da Mükemmel Toplum Lykurgos Yasaları**, Çev. Sadık Usta, Kaynak Yayınları, İstanbul 2005, ss. 64/65.

bedenin gelişmesini sağlar.”¹⁰²⁴ Burada filozofun yaptığı açıklama sadece öncelik ve sonralık durumuyla açıklanmalıdır, buradan yola çıkarak filozofun birini öncelediği anlamı çıkartılamaz.

Sonuç olarak Platon gibi Aristoteles’in de evlilik, çocuk yetiştirme ve eğitim konularında oldukça titiz düzenlemeler önerdiği ve bu düzenlemelerin genel olarak toplumun ve devletin çıkarları ile vatandaşın çıkarlarını bağdaştırmayı gözettiği söylenebilir. Fakat Aristoteles devlet ve toplumun düzen, çıkar ve istikrarını göz önünde tutar ve bu durum tamamıyla olağan karşılar. Çünkü her şeyden önce unutulmamalıdır ki, Aristoteles eğitimden esas olarak vatandaşın veya kent devletinde yaşayan insanların eğitimini anlar.¹⁰²⁵

Bu nedenle vatandaşları, öncelikle iyi birer uyruk olmaları için ve iyi birer vatandaş olduktan sonra da iyi yöneticiler olabilmeleri için eğitmeliyiz, der.¹⁰²⁶ Çünkü devlet için iyi olan vatandaşlar için de iyi aynı zamanda da birey için iyi olan devlet için de iyi olandır. Eğitim konusunun devlet ve toplum düzeyinde önemi açıklandıktan sonra, filozof için bir diğer aşama olan mülkiyet ve zenginliğin devletteki önemine geçebiliriz.

2.2.7. Mülkiyet ve Refah Devleti

Aristoteles *Politika* adlı eserinin giriş kısmında, geçinme yolları ve mülkiyet konusuna değinir. Bu genel olarak siyasal yaşam açısından mülkiyet ve zenginliğin taşıdığı önemle açıklanabilir, çünkü belli bir seviyede zenginlik olmadan iyi yaşamdan söz edilemez.¹⁰²⁷ Mülkiyet herhangi bir vatandaşın yaşamasını olanaklı kılan bir araç olarak görülebilir. İlk iktisadi düzey kuşkusuz yaşama iktisadıdır ve bu canlı bir üretim aracı olarak kölenin gerçekleştirdiği üretim üzerinde yükselir. Köle hem bir üretim aracıdır hem de mülkiyetin bir parçasıdır. Sorun bu şekilde yaşam boyutundan daha genel bir boyuta yani genel olarak mülkiyet ve zenginliğe paralel olarak ilerler.

Aristoteles’e göre zenginliğe sahip olmanın farklı yolları söz konusudur. Bunlar doğal yol, paranın izlediği yol ve değiş tokuş yoludur. Doğal yol ihtiyaçlarını doğadan,

¹⁰²⁴Aristotle, **A.e.**, 1339a, p. 313.

¹⁰²⁵Arslan, **A.e.**, s. 321.

¹⁰²⁶Ross, **A.e.**, s. 310.

¹⁰²⁷Aristotle, **A.e.**, 1253b, p. 12.

doğal yollarla sağlanmasıdır, ikincisi; paranın kullanıldığı ticari etkinlik yoluyla zenginliğe sahip olunması ve üçüncüsü de; şeylerin asıl kullanımından farklı olarak, takas yoluyla elde edilmesini imler.¹⁰²⁸ Doğal yol insanların yaşam tarzlarının değişik olmasından yola çıkar. Öncelikle besin üretiminin ve beslenmenin değişik yolları olduğundan, değişik yaşam tarzlarının olması da doğaldır. Toplayıcılık, avcılık ve tarımsal etkinlik bu tür değişik yaşam tarzları arasındadır. Doğa amaçsız bir şey yaratmadığına göre, doğaya yönelik bu etkinliklerin tümü de doğaldır.

Aristoteles, savaşın da bir mülkiyet edinme tarzı olduğunu vurgular, ayrıca avcılıkla birlikte düşünülebileceğini varsayar. Bundan dolayı belli bir ölçüde savaşın ve kazanımların da, filozof açısından doğal sayılabileceği anlaşılır. Geçinmeye yönelik bu etkinliklerin tümü değişik mülkiyet edinme tarzlarını oluşturur ve görüldüğü üzere doğaya uygun sayılırlar. Çünkü bunlar özünde, hayatın sürmesi için gerek duyulan doğanın ürünlerini biriktirmekten oluşur.¹⁰²⁹ Bunların doğal sınırları insanın biyolojik gereksinimleriyle belirlenir ve hane yönetimi altındadır. Hane yönetiminde insan ögesi mülkiyetten ve insanın ahlaksal niteliği de, zenginliği oluşturan malların iktisadi niteliğinden çok daha ağır basar.¹⁰³⁰

Fakat Aristoteles, tüm mülkiyet edinim tarzlarının doğaya uygun olduğu görüşünde değildir. Doğal zenginlik ile para kazanma arasında bir ayrım gözetir. Bu ayrımın ev ekonomisi ile zenginlik arasında yapıldığı görülür. Buradaki ölçü evin gereksinimlerine hizmet eden doğal zenginlik ile sadece değişim amacıyla ve yapılan ticari etkinlik arasındaki ayrımda yatar. Bütün mal ve ürünler ya da doğrudan tüketilmek amacıyla ya da yine kullanıma dönük başka bir ürünle takas amacıyla elde edilir.

Bundan dolayı iki farklı yolun olduğu söylenebilir: Bir taraftan ev yönetimini içerisinde barındıran doğaya uygun zenginlik varken, diğer taraftan doğada yeri bulunmayan ticareti kapsayan para kazanma sanatı vardır.¹⁰³¹ Takas yoluyla zengin

¹⁰²⁸Copleston, A.e., s. 118.

¹⁰²⁹Ross, A.e., s. 281.

¹⁰³⁰Aristotle, A.e., 1259b, p. 35.

¹⁰³¹Aristotle, A.e., 1257b, p. 27.

olma durumu ev ekonomisini aşar ve daha geniş bir topluluğu gerektirir. Farklı mallar için duyulan gereksinim bu takasın esas temelidir.

Ev yönetimi para kazanmaktan farklı olduğu için, ev yönetiminde bir sınır söz konusudur. Ev yönetimi bir amaç uğruna bir araçtan ibaret olduğundan para kazanmak onun görevleri değildir. Aynı zamanda varsılığın bir sınırı olması gerekirken uygulama aşamasına geçtiğimizde bunun aksi yönünde bir davranış görürüz.¹⁰³²

Aristoteles bu türden takasın doğaya aykırı olmadığını görüşündedir. Demek ki, yaşam gereksinimlerin kazanılması için kullandığı ölçüde, takasa zenginlik kazanmanın doğal bir yolu olarak bakılabilir.¹⁰³³ Çünkü ilkel takas, para kazanmanın herhangi bir türü olarak görülemez ve doğanın kendi kendine yeterlilik dengesini yeniden kurma amacının ötesine de geçmez. Fakat bu süreç aşıldığında ortaya çıkan kendine has iktisadi yapı, geçim ekonomisini ve buna dayanan şekliyle zenginliği aşma eğilimini getirir.

Para doğadan kaynaklanmaz ve yapaydır ancak para keşfedildikten sonra tüm gelişmeler daha hızlı olmaya başlar, ayrıca malların alınıp satılması veya zorunlu takas para kazanmanın farklı bir çeşidi haline gelir.¹⁰³⁴ Bu şekilde doğaya uygun olmayan ve üretken nitelik taşımayan bir tür para kazanma etkinliği, yani zenginliğin peşinden koşma ortaya çıkar.

Aristoteles'e göre sadece kazanca yönelik ticaret etkinliği iki bakımdan hatalı görünür. Birincisi bu tarz ürünü ya da başka bir ifadeyle vatandaşlardan elde eder. İkincisi de bunun amacı insanların gereksinimlerinin sağlanması değil, fakat belirsiz bir miktar paranın elde edilmesidir. Sonuç olarak da zenginlik kendini doğal kılan kısıtlı karakterini yitirir.¹⁰³⁵ Şüphesiz Aristoteles ilke olarak paraya karşı çıkmaz: *Nikomakhos'a Etik*'in V. kitabında değiş tokuş adaleti kavramını ele alırken, paranın kökenini el almış ve bunun doğal yolla değil fakat sözleşmeyle, ihtiyacın takasında kullanılmak üzere ortaya çıktığını ifade eder.

Para ticarete kullanılmak üzere insanlar tarafından sözleşmeyle getirilir. Paraya Antik Grekler Nomisma

¹⁰³²Aristotle, *A.e.*, 1257a, p. 26.

¹⁰³³Copleston, *A.e.*, s. 118.

¹⁰³⁴Aristotle, *A.e.*, 1257b, p. 27.

¹⁰³⁵Newman, *A.e.*, p. 130.

ismini verir. Çünkü para doğal bir şey olarak var olmamıştır, nomo¹⁰³⁶ ile kendini belirgin kılar ve onu kendimize göre farklılaştırmak, değiştirmek veya işlevsel olmaktan çıkarmak bizim elimizde olan bir şeydir.¹⁰³⁷

Paranın ihtiyaçları karşılamasından ve değişik türlerde olmasından kaynaklandığına değinen Aristoteles, bu değişik ihtiyaçların karşılıklı olarak sağlanabilmesi için uylaşımsal bir ölçü oluşturduğunu dile getirir, çünkü para her türlü malın ticari değerini ölçme özelliği taşımakta ve bu yüzden takası yapılan şeyleri, belli bir şekilde karşılaştırabilir kılar.¹⁰³⁸ Böylece para bir ölçü birimi haline gelip, ticarete alınıp satılan şeylerin değerleri üzerinde eşitlik getirir.¹⁰³⁹ Toplumu oluşturan bireylerin alışveriş sayesinde bir arada bulunduğu dikkate alındığında, böylesi bir genel ölçünün siyasal ifadesi de ortaya çıkar.

Ayrıca para gelecekteki alışverişler için de bir güvence olarak hem bireysel ihtiyaçlar hem de genel olarak siyasal ekonomik bakımından vazgeçilmez önemde olduğu görülür. Aristoteles paranın bu kullanım biçimini adaleti sağlayabilmesi için, onun değiş tokuş adaletini uygun olarak kullanılması gerektiğini bizlere anımsatır. Bu şekilde toplumsal kurallara ve adalete uygun bir yolda kullanıldığında, paranın bir dışsal iyi sayılması olanaklıdır ve bu nedenle de paranın, Aristoteles'in ahlak ve siyaset biliminden tamamen dışlanması düşünülemez. Aristoteles, yalnızca para kazanmanın zorunlu ve zorunlu olmayan biçimleri arasında veya paranın araç olarak ve amaç olarak kullanımı arasında karakteristik bir ayrım yapar. Aksi takdirde, filozof zenginliği de para kullanımını da karşı karşıya getirmez.

Burada filozof ev ekonomisine işaret ederken, aslında para etkeninin çalkantılara neden olabileceği konusunda hiç endişelenmez. Filozof ev yönetiminin para kazanmayı sadece bir araç olarak gördüğünü ve amaç olarak ifade etmediğini görür.¹⁰⁴⁰ Soruna farklı bir açıdan yaklaşan MacIntyre da Aristoteles'in kimi erdemlere ancak çok zengin kişilerin sahip olabileceğini ve kimi erdemlere de yoksulların asla sahip olamayacağı gerçeğini vurgular.¹⁰⁴¹ Burada MacIntyre,

¹⁰³⁶Nomo, uylaşımla yasa gereği anlamında kullanılmıştır.

¹⁰³⁷Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1133a 28-30, p. 101.

¹⁰³⁸Aristotle, **A.e.**, 1133a 15-30, p. 100.

¹⁰³⁹Aristotle, **A.e.**, 1133b 16-18, p. 101.

¹⁰⁴⁰Aristotle, **Politics**, 1257b, p. 27.

¹⁰⁴¹MacIntyre, **A.e.**, s. 270.

zenginlik ile Aristoteles'in erdemleri arasında olumlu bir ilişki görür. Ayrıca filozofun zenginliğe tüm boyutlarıyla karşı çıkmadığını ifade eder. Fakat amaç bakımından adalete aykırı olan ve tümüyle değişik sayılabilecek bir tür para kazanma etkinliği de söz konusudur.

Para düşkünlüğü bedensel tutkuları kullanma güdüsü ve etkinliğidir, mutluluk adına yapılan bir şey değildir. Parayı sadece para uğruna –maddesel- kazanma çabası ve bu çaba peşinde olanlar iyi yaşamaya değil, yaşamak için yaşamaya ve bedensel hazlar peşinde koşma eğilimi taşır. Bu şekilde olağan ölçekte para kazanmakla sağlanamayan kimi aşırı zevkler insanları başka yollardan istediklerini elde etmeye yönelecektir ki, yetilerimizin bu yolda kullanımı kesinlikle doğaya aykırıdır. Dolayısıyla bu yönde bir düşkünlük birey ve toplumu, doğası gereği ahlaki gelişim yolundan çıkarmaya ve türlü erdemsizliklere yol açmaya iter. Gerçek şudur ki, daha önceden hesaplanmış adaletsizliklerin başında insanların hırsları, arzuları, paraya düşkünlükleri ve belli bir mevkide yükselme istekleri bulunur.¹⁰⁴²

Böyle bir toplumda ahlakın da zayıflayacağı açıktır. Aristoteles'e göre ticaret sadece ahlaki boyut taşımaz, bunun yanında siyasal sebepleri de içerisinde barındırır. Lang, Aristoteles'in ticarete yönelik aristokratik nefretinin arka planında, para sevgisinin kente yabancıları getirmiş olmasına, ahlakın bozulmasına ve gelenekler üzerinde tahribatlar yaratmış olmasına dayanır. Paraya sahip olma gücü doğuştan soylu olmayan insanların ellerine verilir. Halkın kendi zanaat ve tarlalarını terk etmesine, siyasete başlamasına ve zorlamalar yüzünden bedel ödemesine olanak verir ve nihayetinde de en kötü şekliyle demokrasiyi, olanaklı kılar.¹⁰⁴³

Aristoteles, bundan dolayı para kazanma etkinliğini doğaya uygun olarak görür, fakat asıl olarak takasa dayanan ve giderek de tamamıyla ticari nitelik kazanan türden bir para kazanma etkinliğini ise, doğaya aykırı bulur ve aslında bu durumu olumsuzlar. Fakat yine de para kazanmanın kimi bakımlardan yararlı olduğunu belirtmek gerekir ve bu anlamda zenginlik hanenin öz yeterliliğinden ileri gelen bir değişim fazlası durumunda da yararlıdır. Çünkü iktisadi tasarım öz yeterlilik buyurur, fakat bu sadece

¹⁰⁴²Aristotle, A.e., 1271a, p. 74.

¹⁰⁴³Andrew, Lang. **The Politics of Aristotle**, Introductory Essay, Longmans, Green and Co. London 1886, pp. 62/63.

kendi uğruna para kazanmadan çok temelde ilkel takasa dayalı bir etkinlik, kısır bir değişim etkinliği sayılır. Bundan dolayı da kısır döngü çerçevesinde malların, takas amacıyla kullanımında zorunlu ve doğal olduğu düşünür.

Bu bir kimsenin bir şeyden çok fazlasına, başka bir kimsenin ise başka bir şeyden çok azına sahip olması sonucunu doğuran eşitsizliği düzeltmeye yarar. Ve bunun asıl işlevi her ikisini de her iki mal bakımından bir yeterlilik sağlayarak eşit olmasını sağlar. Böylelikle eşitlik sağlandığı sürece adalet de güvendedir, değişim de doğaldır.¹⁰⁴⁴ Fakat bir kimse, yeterli olandan fazlasını alır ve aldığından daha düşük bir oranda verirse, o zaman eşitlik yiter ve adaletsizlik başlar ve burada paranın olumsuz anlamda kullanımı ortaya çıkar. Her durumda siyasal ekonomi ile uğraşan kişilerin, yöneticilerin birincil görevi para kazanmak ve mülklerine yenilerini katmak olmaz, bunun aksini de sergileyebilir.

Aristoteles bunun dışında doğaya uygun olanı tercih eder, fakat daha iyisi serveti iş başında doğal olarak sağlamadır. Çünkü dünyaya getirilen her canlıya besin sağlamak doğanın görevidir.¹⁰⁴⁵ Bundan sonra ise Aristoteles'in mülkiyet hakkında söylediklerine de bakmakta yarar vardır. Zira mülkiyet, para ve iktisadi konular birbirinden bağımsız değildir. Mülkiyet konusunu tartışırken de ahlak konusuna bu denli bağlı kalması ve bunun erdemlerden bağımsız düşünmenin mümkün olmadığını ifade etmesi, takdire şayandır. Filozofun temel yaklaşımı, mülkiyetin nasıl ve hangi amaçla kullanıldığıdır, kimin mülkiyete sahip olduğu değil ve bu da esas itibarıyla ahlakın konusu teşkil eder.¹⁰⁴⁶ Fakat burada farklı bir örnek vermek gerekirse; Aristoteles için ahlak ve ekonomi birbirinden tamamen bağımsız, birbirinden kopuk gibi görülmez.

Aristoteles, *Politika* adlı eserinde mülkiyet sorununa çok detaylı şekilde değinir. Bu sorunsal Platon kadar Aristoteles için büyük bir öneme sahiptir. Bir devlet en mükemmel şekliyle inşa edilecekse, mülkiyetin neliği sorularak ve bu düzlemde çözüm nasıl olabilir fikirden yola çıkılmalıdır.¹⁰⁴⁷ Filozof buna cevap olarak da şunu

¹⁰⁴⁴Barker, A.e., p. 377.

¹⁰⁴⁵Aristotle, A.e., 1258a, p. 29.

¹⁰⁴⁶Ebenstein, A.e., s. 54.

¹⁰⁴⁷Aristotle, A.e., 1262b; 1263a, pp. 47/49.

ifade eder. Erdemli yaşamaya ve bunun gerçekleştiği devlete yönelik ahlaki bir duruş sergiler. Bir devlette hiç kimse herhangi bir şeye gereğinden fazla veya gereğinden az bir biçimde sahip olmadığında iyi bir yaşam kurulur.¹⁰⁴⁸

Filozofun, yaşam kurallarını belirlemede orta yol öğretisinin dışına çıkmadığının da bir ispatı sayılır. Aynı zamanda bu konu hakkındaki fikirleri – mülkiyet- sadece niceliksel yönden değil, nitelik ve işlevselliği bakımından ve bunun nasıl ve ne amaçla kullanıldığıyla da ilgilidir. Bu yüzden devletteki ekonomik etkinliklerin siyasal topluluk tarafından denetlenmesi ve kısıtlanması olumlu anlaşılmalıdır. Filozof ayrıca, mülkiyetin yapısına ilişkin üç farklı biçimden söz etmektedir. Mülkiyetin hem sahip olma hem de yararlanma bakımından ortak olması. Sahip olma ile faydalanmanın ayrılması, özel mülkiyet ve üründe ortak kullanım. Yine sahip olma ile yararlanmanın birbirinden ayrılması, fakat bu defa toprağın ortak mülkiyette kalıp, ürünün ise özel kullanımı olmasıdır.

Mülk edinmede hem sahip olma hem de yararlanmada ortaklık söz konusu olmalıdır. Toprağın farklı kişiler tarafından sahiplenmesi durumunda sahiplenme ile mülkten yararlanma birbirinden ayrılabilir. Böyle bir durumda ya ürün herkes tarafından kullanılır ya da toprakta ortak mülkiyet olmalıdır veyahut ürün kişilerin istekleri doğrultusunda paylaşılır.¹⁰⁴⁹

Aristoteles'in burada ilkine karşı olduğu görülür, fakat ikincisine karşı daha olumlu düşüncelere sahip olduğu da aşîkârdır. Ayrıca Platon'a karşı da bu konuda ciddi eleştiriler getirmiştir. Aristoteles, ortak mülkiyet ve ortak fayda teorisinin en iyi durumlarda bile sağlamanın güç olduğunu, olağan durumlarda ise bunun çok daha zor olacağını dile getirir. Filozof ortak mülkiyetin, doğrudan veya dolaylı olarak açmazlara gebe olduğunu da düşünür. Çalışma ve gelir dağılımının ortaya çıkardığı huzursuzlukların bazıları şu ise şekildedir.

Birlikte yaşamının getirdiği anlaşmazlıklar, sahip olma ile üretkenlik arasındaki doğru ortanın -Mesotes- ortak mülkiyet koşullarının ortaya çıkaracağı verim düşüklüğü gibi olumsuzluklar. Ayrıca mülkiyet duygusundan yoksun kalmanın getirebileceği ruhsal sorunlar, dostluk ve yardımlaşma duygusunun tam olarak

¹⁰⁴⁸Bakır, A.e., ss. 206/7.

¹⁰⁴⁹Aristotle, A.e., 1263a, p. 49.

geliştirilmemesi, ortak mülkiyetle birlikte gelebilecek aşırı eğilimlerin ortaya çıkması, bazı sorunların -ortak mülkiyetten kaynaklı- tam olarak hiçbir zaman çözülememesi olasılığı, ortak mülkiyetin sınıflar üzerindeki etkisi, özel mülkiyeti daimi kılacak bir düzene ilişkin pratik deneyimlerin olmamasıdır.¹⁰⁵⁰

Aristoteles'in hocası Platon'u eleştirdiği en önemli yönlerden birisi ortak mülkiyet kavramıdır. Burada felsefe tarihçilerinin bazıları da Aristoteles'in, Platon'u eleştirirken aşırıya kaçmış olabileceğini düşünür, çünkü filozof ortak mülkiyet kavramını düşünüldüğünün aksine halk için değil veya başkaları için değil, sadece yöneticiler içerisinde düşünmenin doğru olacağını dile getirir. Burada her zaman karşımıza çıkan sorun, filozofların felsefe teorilerini öğrenirken veya filozofları eleştirirken, filozofların yaşadıkları çağları, dönemi, kültürü ve yaşam biçimlerini göz ardı etmeleri ve her seferinde anakronizme düşmeleridir.

Buradan çıkıp, filozofları eleştirirken en azından filozofun yapıtlarında ortaya koyduğu dil, kültür veya dönemi öğrenip veya öğrendikten sonra filozof hakkında yorum yapmaları daha doğru olur, aksi düşünülmesi ise mümkün görünmez. Tüm bunlardan çıkarılan sonuç, Platon'un ortak mülkiyet hakkındaki düşüncelerin veya söylemlerin sadece ve sadece tüm toplumsal sınıflar için geçerli, ayırım gözetmeyen, tek tip mülkiyet tarzlarını önermekten uzak olduğu görülür.

Platon'un teorisinin altında yatan koruyucular mala mülke düşkün olamaz ve genel olarak mülk edinmeleri yasaklanır, çünkü mal-mülk onların ruhunu kirletebileceği gibi, yöneticiler arasındaki birliği de bozar, onların duygu, çıkar ve amaçlar konusunda ayrışmasına yol açar. Aristoteles, bu durumu Platon'un koruyuculara mutlu olma hakkı tanımaması şeklinde yorumlar.¹⁰⁵¹ Hâlbuki Platon için, toplumun mutluluğu koruyucuların da mutluluğudur, onların daha başka bir mutluluk peşinde koşmalarına gerek yoktur. Üreticiler de belirli kurallar çerçevesinde mülkiyet sahibi olabilir, özellikle *Yasalar*'da. Aristoteles, mülkiyette eşitlik teorisini bulanık olarak görür ve detaylı bir araştırma konusu olması gerektiğini vurgular.

¹⁰⁵⁰Aristotle, *A.e.*, 1263a; 1263b; 1264a, pp. 49/53.

¹⁰⁵¹Aristotle, *A.e.*, 1264b, p. 54.

Filozofa göre, mülkiyet eşitliği olan bir devlette zenginlik içinde de yoksulluk içinde yaşanabilir. Üstelik ılımlı bir düzeyin belirlenmesi de genel bir çözüm gibi gözükmez ve istenen amacı karşılamayabilir, çünkü mülk edinme isteklerinden daha çok, insanlarda farklı şekillerde açığa çıkan isteklerin eşitlenmesi gerekir. Bu da ancak yasaları temel alan ve yasaların dışına çıkmayan bir eğitim sisteminin varlığıyla söz konusu olur.¹⁰⁵² Aristoteles, kendi ideal yönetimine ilişkin görüşlerini ortaya koyarken, mülkiyet sorunu hakkındaki düşüncelerini daha da somut hale getirir. Filozof ortak mülkiyet fikrine karşıdır, fakat ürünlerin ortak paylaşımı için belirli bir düzenleme yapılmasından yanadır ve vatandaşlardan hiçbirinin geçimden yoksun bırakılmaması gerektiğine inanır.¹⁰⁵³

Aristoteles, bununla birlikte ortak kullanılan yemeklerin ve tapınma giderlerinin karşılanması bakımından, toprağın kamu mülkiyeti ile özel mülkiyet altında iki bölüme ayrılması ve kamu mülkiyetindeki topraklardan bu amaçlarla yararlanılması gerektiğini de ileri sürer. Dahası kendi örneğinde, vatandaşların sahip olduğu toprakların konumuyla ilgili düzenlemeler de bulunur. Buna göre her vatandaşın biri bir parselde sahip olabilir. Bu şekilde vatandaşlar eğitimde olduğu gibi, çıkarlarda da tam eşit olurlar.¹⁰⁵⁴ Aristoteles, mülkiyet sorununu kendi içinde değil, iyi bir yaşam ve iyi bir devlet örneği çerçevesinde ele alır, iyi bir devletin vatandaşları da iyi olur veya iyi vatandaşların olduğu yerde iyi bir devlet vardır. Bu anlatımdan sonra bir devletin kuruluşunda toprağın ve nüfusun ne kadar önemli olduğunu filozofun anlattıklarından yola çıkarak detaylandırılabilir.

2.2.8. İdeal Devlette Toprak ve Nüfusun Önemi

Aristoteles, ideal devlet tasarımı ortaya koyarken, devletin esaslarını, maddi ve nesnel temellerine ilişkin olarak şu soruyu sorar: Maddi ve nesnel temelleri olmaksızın, kurulmak istenen devlet eksik kalacağından ve aynı zamanda ideal bir devlet ortaya çıkamayacağından, ideal ve zengin bir devletin var olabilmesi için bu yapının temel dayanakları neler olmalıdır? Bunu açıklamak üzere filozof, ülkenin toprağını ve konumunu, üretimini, zenginliğini, yönetimini, savunmasını ve bunlara

¹⁰⁵²Aristotle, *A.e.*, 1266b, p. 61.

¹⁰⁵³Aristotle, *A.e.*, 1330a, p. 283.

¹⁰⁵⁴Lang, *A.e.*, p. 70.

ilişkin toplumsal sınıfların incelenmesi gerektiğini belirtir. Bu esasların sadece ideal şekliyle devlet için değil, genel olarak her türlü devlet için de ayrıca zorunlu olduğunu açıklamakla birlikte, filozof burada bu kavramları kendi ideal tasarımı açısından ele alır ve detaylandırır.

Devletin nüfus ve topraklarının temel görülmesi olağandır. Çünkü her şeyden önce bu kavramlar bir devletin yapı taşlarıdır. Madde, fizik biliminin de açıkladığı üzere şeylerin varlığının vazgeçilmez koşulu olsa da onların var oluşunu tek başına açıklamaya yetmez. Bundan dolayı devletin dayanağı sadece toprak ve nüfus gibi somut örneklerin yanı sıra, zihin ve karakter yetenekleri gibi ruhsal unsurları da kapsar.¹⁰⁵⁵ Dolayısıyla söz konusu dayanağın bir devlet içinde yaşam bulması, ortak ahlak, ortak fikir, ortak amaç, ortak yaşam ve ortak anayasa anlamına gelir. Toprak ve nüfusun ulusal karakter, iktisadi ve toplumsal sınıf ve siyasal birliktelikler gibi etkenlerle birlikte, ortak iyi için uyumlu şekilde çalışması anlamına gelir.¹⁰⁵⁶

Aristoteles devletin esaslarını açıklarken, bu detaylar üzerinde sürekli düşünür. Kentin toprak varlığı ve nüfusun büyüklüğü ve küçüklüğü açısından asıl dikkat edilmesi gerekenlerin sadece nicel ölçütlerin olmamasıdır. Her devletin bir işlevi vardır ve bunu gerçekleştirenler gerçek anlamda büyük devlet sayılır. Bu durum gerçekleşmiyorsa, devlet yetersiz olarak görülür. Başka bir ifadeyle devlet, amacını yerine getirecek kadar büyük olmalı, fakat bunu yerine getirmeyecek denli büyük olmamalıdır.¹⁰⁵⁷

Ayrıca devletin toprakları, yeterli boş zamanın daimi imkânını temin etmek ve vatandaşların sade, tutumlu yaşamalarına yetecek kadar olmalıdır.¹⁰⁵⁸ Nüfusu fazla olan devlet ile büyük bir devleti karıştırmamak gerekir. Nüfusun az olması durumunda devlet temel gereksinimlerini karşılayamaz, fazla olması durumunda ise devlet kontrolünü kaybeder. Vatandaşlar birbirini tanımaz, liyakat usulüne ket vurulur, yabancılara vatandaşlık elde etmeleri daha kolay hale gelir.

¹⁰⁵⁵Newman, A.e., pp. 46/50.

¹⁰⁵⁶Newman, A.e., pp. 87/90.

¹⁰⁵⁷Copleston, A.e., s. 122.

¹⁰⁵⁸Taylor, A.e., s. 113.

Bir devlet için uygun olan şey, nüfusun kendine yetecek kadar fazla, kendini denetleyebilecek kadar az olmasıdır.¹⁰⁵⁹ İdeal bir devletin tam anlamıyla mutlu bir yaşam olanaklarına sahip ve erdemli olabilmesi için otonom olması gerekir.¹⁰⁶⁰ Bu şekilde belirlenmiş olan nüfusun üretim ve görevleri ayrıca toplumsal yapıdaki temel sınıfları ve bunların görevlerini yansıtır.

Bu sınıflardan bazıları; çiftçiler, tüccarlar, üreticiler, koruyucular, yöneticiler, yargıçlar, danışmanlar, köleler, hakemler ve yerleşik yabancılardır. Fakat daha önceki bölümlerde bu sınıflara değinildiği için tekrar üzerinde durmanın bir anlamı yoktur. Toprak büyüklüğü açısından da durum aynıdır. Bu durum özgür bir insanın, kol gücü gerektirmeden yaşamını sağlayacak kadar büyük ama karmaşık yaşamı olanaksız kılacak ölçüde küçük olmalıdır.

Ülkenin büyüklüğü ve kapsadığı alan düşünüldüğünde vatandaşların özgür olmaları, fakat aşırılığa kaçmayan bir konfor alanını içermemesine gayret edilmelidir. Bunun ötesinde devletin vatandaşlarının iş gücünün fazla olmamasına da dikkat edilmelidir.¹⁰⁶¹

Şehir devleti kara ve deniz ulaşımı bakımından elverişli bir konumda bulunmalıdır.¹⁰⁶² Aristoteles deniz ticaretini iyi bir devlet için olumsuz bir durum olarak değerlendirir, çünkü denizciler karada yaşayanlara göre farklı bir eğitimden geçerler. Bunlar genelde karadan uzak olduklarından karanın yasalarından habersizdirler. Bu olumsuzluğa rağmen bir ülkenin denize kıyısı olmasının bazı getirileri de vardır.¹⁰⁶³ Devletin güvenliği denizden gelen tehlikelere karşı garanti altına alınır. Deniz güvenliğinin sağlanması durumunda kara için de güvenlik sağlanmış olur ve ticaret malları kolayca taşınabilir. Düşmanın işgal edemeyeceği kadar zor, fakat gerektiğinde bir kuvvet çıkaracak kadar uygun arazi yapısına sahip olmalıdır.

Devlet kendi üretemediklerini dışarıdan almak ve fazla ürettiklerini de dışarıya satmak için buna elverişli bir ulaşım ağı ve ortak bir alan oluşturmalıdır, fakat bu

¹⁰⁵⁹Kalaycı, A.e., s. 45.

¹⁰⁶⁰Ağaoğulları, A.e., s. 375.

¹⁰⁶¹Aristotle, A.e., 1326b, p. 269.

¹⁰⁶²Topakkaya, A. A.e., s. 189.

¹⁰⁶³Netzschke, Hentschke, A. **Die Uneingeschraenkt Beste Polisordnung**, in: O. Höffe, **Aristoteles**, Berlin 2001, p. 171.

kentin herkese açık bir pazar olması anlamına gelmemelidir.¹⁰⁶⁴ Burada söz edilen alan agoradır¹⁰⁶⁵ yani kent merkezinin ortak alanı olarak düşünülebilir. Antik Grek kent devletlerinde ekonomik, kültürel ve siyasal faaliyetlerin merkezi konumundadır.¹⁰⁶⁶ Kentin yerleşim yerinin de önemi yadsınamaz; kentin yüksek yerleri oligarşiye ve tekerkliğe, ovalar ise demokrasiye daha uygun gözüktüğü için, kent yamaçlarda kurulmalı, sivil ve koruyucular için elverişli bir konuma sahip olmalı, su kaynaklarını koruma ve denetim altında tutmalıdır.¹⁰⁶⁷ Dahası kentin yerleşkesinde iktisadi unsurların dikkate alınması gerekir.

Savunma açısından kentin sağlam surları olmalı, bunların her zaman görünüş ve düzenli olmasına önem verilmelidir.¹⁰⁶⁸ Bu surlarda uygun aralıklarla ve surların her birinde nöbetçi askerlerin bulunması ve bunlara yakın vatandaşların birlikte ortak yemek yiyebilecekleri alanların olması gerektiğini de ayrıca belirtir. Yine bu açıdan düşünüldüğünde kentin kara ve deniz gücü de yeterince büyük ve caydırıcı olmalıdır. Koruyucu gücün içyapısının, devletin toplumsal ve siyasal dengesini gözetmesine ve buna uygun bir sıra düzene sahip olmasına önem verilmelidir.¹⁰⁶⁹ Fakat bu devletin savaşı bir amaç edinmesi anlamına gelmez, savaşın amacı başkalarının üzerinde egemenlik kurmak değil, egemenliği ve barışı savunmaktır aynı zamanda.¹⁰⁷⁰ Savaş için alınan her tedbir savunmamız için gerekli olduğundan önemli buluruz, üstün bir amaca hizmet ettiği için değil.¹⁰⁷¹

Aristoteles vatandaşların doğal ve karakteristik özellikleri hususunda seçici görünür ve aşırıya kaçabilecek kimi değerlendirmelerde bulunur. Kuzeyli ve Asyalı ırkları siyasal, ruhsal ve yetenekler bakımından yetersiz bulurken,¹⁰⁷² Helenleri ise

¹⁰⁶⁴Aristotle, *A.e.*, 1327a, p. 271.

¹⁰⁶⁵Antik Grek Kent kültüründe Agora devletin; ticaret, siyaset, kültür merkezini teşkil etmekteydi. Bu anlamda devletin vatandaşların toplandığı, kendinde işlevi olan yer olarak görülmekteydi. Christopher, P. Dickenson. **On The Agora: The Evolution of a Public Space in Hellenistic and Roman Greece (c. 323 BC 267 AD)** Brill 2017, p. 126.

¹⁰⁶⁶J. P. Crielaard, *Cities, A Companion to Archaic Greece*, ed. Raaflaub, K. A. & Wees, H. Van, Wiley-Blackwell, Hong Kong 2009, pp. 349/372.

¹⁰⁶⁷Aristotle, *A.e.*, 1330a, p. 282.

¹⁰⁶⁸Aristotle, *A.e.*, 1330b, p. 284.

¹⁰⁶⁹Aristotle, *A.e.*, 1327b, p. 273.

¹⁰⁷⁰Aristotle, *A.e.*, 1334a, p. 295.

¹⁰⁷¹Aristotle, *A.e.*, 1325a, p. 263.

¹⁰⁷²H. Hubig. **Die Aristotelische Lehre von der Bewahrung der Verfassungen**, Saarbrücken 1960, p. 30.

yüceltir, fakat hemen bunların ardından da kendi içlerinde farklı olduklarını da ekler. Ayrıca devletin yabancılara mesafeli olması, fakat onlara düşmanca davranmaması gerektiği düşünür.¹⁰⁷³ Devletler gelişme aşamasında nüfus ve toprak sorununa çözüm bulamaz, bu sorun halen bile tüm heyecanıyla devam eder. Fakat bu sorunun üstesinden gelen toplumlar, devlette farklı bir aşama olan yöneten ve yönetilen ilişkisine odaklanmış görünür.

2.2.9. Yöneten ve Yönetilenlerin İdeal Devleti

Filozofa göre yönetim biçimleri birbirinden farklı olduğu için, yönetme bilgisi de birbirlerinden ayrımlıdır. Yönetim bilgileri, her toplumdaki bölümler için de farklılık gösterir. Bunu ifade edebilmek için Aristoteles, Homeros'un; her adamın, çocukları ve eşi üzerinde yasa koyma yetkisi vardır, anlatımını belirtir. Sınıf tarzları ve bunlara uygun düşen yönetim bilgileri birbirinden farklı dahi olsa doğal olarak ortak bir birlik söz konusu olduğunda yönetilenler ve yönetenler arasında bir ilişkinin olması kaçınılmazdır. Bundan dolayı da her zaman birilerinin emirler veren, birilerin ise emirler alan olması hem faydalı hem de zorunlu görünür.¹⁰⁷⁴

Devlet ile vatandaşlar arasındaki ilişki; baba ile çocuk, efendi ile köle, erkek ile kadın ilişkisine benzetilebilir, bu duruma da doğası gereği yöneten ve yönetilen ilişkisi denebilir. Aristoteles'e göre bu biçimlerden biri öbüründen doğaca üstün olduğundan, bu birliktelikte bir yanın yönetici olması doğal karşılanır. Tüm bu söylenenlerden ötürü, yönetim ilişkisinin kendisi her tür toplumda her daim var olmakla birlikte, devlet ile vatandaş arasındaki yönetme ve yönetilme ilişkilerinin niteliği değişir. Söz gelimi; özgür insanlar ile köleler arasındaki yönetim ilişkisini, aile içerisindeki yönetim ilişkisinden ayrı tutmak gerekir. Çünkü köle dışındaki aile bireyleri özgür kişilerdir. Yine de aile halkının bir yöneticisi olan babanın durumunu, monarşiye – *monarkhia*- benzetmek olanaklıdır.

Özgür ve eşit insanlar üzerinde ortak iyiye ve sadece adalete uygun şekilde kurulacak olan bir yönetim ve otorite ilişkisi erdeme daha uygun düşer. Efendinin köle üzerindeki yetkisi/gücü, öncelikle efendinin ve daha sonra kölenin yararına olmasına

¹⁰⁷³Aristotle, *A.e.*, 1327b;1328a pp. 273/77.

¹⁰⁷⁴Aristotle, *A.e.*, 1254a, p. 13.

karşın pratik bakımdan aslında her durumda efendinin yararınadır. Babanın ev halkı üzerindeki gücü ise, her aile bireyin yararına eşit sayılır. Siyasal erkin dağılımında, bunun vatandaşların tümü yararına ve amacına uygun olarak kullanılmasını öngören anayasalar doğru, olmayanlar da adaletten sapmış anayasalar olarak kabul edilir.

Vatandaşların iyiliğini amaçlayan, yöneticilerin çıkarları doğrultusunda hareket etmeyen, tüm toplumu kapsayan ve kuşatan bir anayasanın doğru bir anayasa ve mutlak adalete uygun olduğu söylenir.¹⁰⁷⁵

Bu karşıtlık da bizi siyasal yönetim ve otorite tarzları sorununa getirir. Devlet yönetimi ve devlet egemenliği yasalarla sağlanır. Yasaların tek bir amacı olduğu düşünüldüğünde hepsi egemenliği amaçlar.¹⁰⁷⁶ Fakat siyasal yönetim ve egemenliğin kendine özgü adalet anlayışlarının olması gerekir. Her türlü yola başvurarak egemen olmak ve adalete aykırı olarak bu otoriteyi dürdürmek gerçek anlamıyla devlet yönetimi sayılmaz, çoğu insan, egemenlik ile devlet yönetimini aynı şey sayıyor olsalar bile.¹⁰⁷⁷ Burada doğru ve adaletli yönetimi daha iyi kavrayabilmek için devletin kendi özüne uygun olması şarttır. Tüm bilgi ve deneyimlerde nihai amaç iynin pratik yaşamda sergilenebilmesidir.

Bu durum şüphesiz devlet için de geçerlidir. Devlette hedeflenen iyilik adalettir, bu da tüm toplumun faydasına olandır. Bu yüzden bir toplumda adaletin, herkesin iyiliği için olduğu aşikârdır.¹⁰⁷⁸ Burada dikkat edilmesi gereken toplumda yer alan vatandaşlar için dengeli biçimde dağıtılmış bir iyi değil, yalnızca eşit olanlar arasında eşit dağıtılmış bir iyidir.

Erdem bir tür yaşam etkinliği olduğundan, aynı zamanda burada kastedilen yönetim etkinliği olduğundan, eşit olmanın en belirleyici ölçüsünün devlete yapılabilecek katkının niteliği olması gerektiği söylenir. O halde eşitlik ve eşitsizlik bu katkıya göre hak edilmiş sayılır. Bunu sağlayabilecek olan önemli nitelikler de erdemli olma, özgürlük, zenginlik, eğitim, koruyuculuk özelliği olan cesaret vb. niteliklerdir.¹⁰⁷⁹ Aristoteles, erdemli olma bir yana bunlardan hiçbirisinin tek başına

¹⁰⁷⁵Aristotle, **A.e.**, 1278b, p. 100.

¹⁰⁷⁶Aristotle, **A.e.**, 1324b, p. 261.

¹⁰⁷⁷Aristotle, **A.e.**, 1324, p. 261.

¹⁰⁷⁸Aristotle, **A.e.**, 1282b, p. 116.

¹⁰⁷⁹Aristotle, **A.e.**, 1283a, p. 119.

yeterli bir farklılık olamayacağı düşüncesindedir, çünkü filozofa göre bunlardan her biri; bir grup insanın kendilerinin yönetimde olmaları, geri kalanların da onlara itaat etmeleri gerektiği vurgusunu yapar. Hâlbuki onların söylemlerine karşın çoğunluğun birlikte hareket etmesi, bazı azınlık gruplarının çıkarlarının tersine, daha zengin olma olasılığını artırır.¹⁰⁸⁰

Demek ki zenginlik de erdem ve siyasal özellik de yönetim ve otorite bakımından tek başına yeterli sayılmaz. Buradan yol çıkan Aristoteles kendi yönetim biçimini geliştirir, ilerdeki bölümlerde bu konu daha da açık kılınmaya çalışılacaktır. Aristoteles bu noktada değişik yönetim ve otorite –egemenlik- tarzlarını karakterize etmeye çalışır. Öncelikle, yönetici erkin niteliği temel alınır ve devleti kim yönetmeli, vatandaş mı, oligarklar mı, çoğunluk mu, iyi vatandaşlar mı, tyranın mı vb. sorular cevaplanmaya çalışılır. Aristoteles burada çoğunluğun egemenliği ile işe başlar, fakat çoğunluğun egemenliğinin adaletsizliğe yol açacağını da bilir. Bu yönetim biçimi devletin yıkımı ile sonuçlanabilir.¹⁰⁸¹ Tiranın gücü de aynı görünür, azınlığın ve zenginlerin egemenliği de doğrulukla bağdaşmaz. Öyle olsa, öteki durumlarda da doğru olacaktır, fakat bunların yanlış ve adaletsiz oldukları şüphesizdir.¹⁰⁸²

İyilerin egemenliği de tamamen sakıncasızdır denemez, çünkü bu durumda iyi olanlardan başka herkes, yönetimden veya erkten dışlanmış olup, şereften yoksun olur. Oysa devlette yer alanlar şeref düşkünüdürler ve her zaman bir gurup adam bunları elde tutarsa, geri kalanların bunlardan yoksun kalır. Burada en iyi tek adamın yönetimidir, fakat bu da bazı sakıncalar taşır ve her durumda yasadan çok tek bir insanın en yüksek güce sahip olmasının kötü olduğu da kimilerince söylenir. Diğer taraftan yasanın kendisi de somut bir çözüm gibi görünür, çünkü yasa demokratik de, oligarşik de olabilir ve yukarıda söylenen sorunları beraberinde getirir, özetle buradaki yönetimde kim olmalı sorusu tam olarak yanıtlanmamış görünür.

Burada yönetimde kim olmalı sorusu, Aristoteles'in, *Politika* adlı eserin III. kitabının XI. bölümünde tekrar ele alınır. Burada temel alınan kavram azınlık ve çoğunluk üzerinedir. En iyilerin azınlık olduğu durumlarda, bir grup azınlıktansa

¹⁰⁸⁰Aristotle, *A.e.*, 1283b, p. 121.

¹⁰⁸¹Aristotle, *A.e.*, 1281a, p. 111.

¹⁰⁸²Aristotle, *A.e.*, 1281a, p. 111.

çoğunluğun egemen olmasının akla daha yakın olduğunu belirtir. “Çünkü tek tek kişiler ele alındığında bu kişilerin hiçbirisi iyi adam olmasa dahi, bu kişiler topluluk olarak görüldüklerinde, çoğunluğun azınlıktan daha iyi olması mümkündür.”¹⁰⁸³ Çoğunluk, erdem, sağgörü, zihinsel ve nous bakımından yetileri bir araya getirilmiş birçok tekliği andırır.

Söz gelimi; çoğunluğun müzik ve şiiri daha iyi yargılamasında olduğu gibi. Fakat filozof bunun genelleştirilmemesi gerektiğini de ayrıca vurgular. Çoğunluğun, iyi azınlığa karşı bu üstünlüğünün her toplumda veya toplulukta aynı reaksiyonları vereceği kuşkuludur, hatta bu üstünlüğün asla gerçekleşmeyeceği bazı topluluklar da vardır. O halde bu kuralın ancak belirli durumlarda uygulanabilir olduğu görülür, fakat uygulanabilir olması da beraberinde bazı kısıtlamaları da getirir.

Her şeyden önce çoğunluk, özgür adamlar olarak anılır. Bunların zenginlik ve toplumsal konum bakımından üstünlük iddiaları olamayacağından, en yüksek görevlere de getirilmeleri de kendilerine hiçbir görev verilmemesi de doğru değildir. O halde bunların yasama kurallarına ve yasama sürecine katılmaları, yani egemenlikten pay almalarının sağlanmasının önü açılabilir. Burada filozofun, seçme ve yönetilenlerden hesap sorma hakkına olumlu yaklaştığı düşünülür, fakat burada dahi bazı sorunlarla karşılaşılması söz konusudur. Aristoteles’in bu problemlerin üstesinden gelebilmek adına ortaya koymuş olduğu çözümler, göstermiş olduğu gayretlerin varlığı aşikârdır. Yönetenleri denetleme ve seçme konusunda, bunları gerçekleştirenlerin bilgi ve deneyime sahip olması zorunludur. Fakat burada çoğunluğun kolektif bir akla sahip olduğu ve yönetenlerin de en iyi yargıçlar olmadığı bazı durumlar vardır.

Mülkiyet konusunda da çoğunluğun mülk edinmesi, azınlığın veya bireylerin sahip olduğu mülkten çok daha fazladır. Bu noktada kabul gören, filozofun zihninde tuttuğu bir öge de bir rejimin ancak destekleyicilerin karşıtlarından güçlü olduğu sürece varlığını koruduğudur.¹⁰⁸⁴ Ve halkın çoğunluğunun yönetimden sürekli olarak dışlanması rejim açısından tehlikeli olabileceği yolu, doğru siyasal tespitler

¹⁰⁸³Aristotle, *A.e.*, 1281b, p. 111.

¹⁰⁸⁴Zeller, *A.e.*, s. 269.

arasındadır.¹⁰⁸⁵ Bunların ötesinde, bütün bir toplumun duygularına köle olması, bireylere göre çok daha düşük bir oranı gösterir, ancak bu teorinin açık bir demokrasi olumlaması gibi görünmesi üstünkörü bir yargı gibi görünür. Çünkü her durumda gücü elinde tutan yönetici kuralların tekil üyeleri değil, söz konusu kuralların ta kendileridir.¹⁰⁸⁶

Aristoteles'in bu bakış açısı, çoğunluğun azınlıktan daha güçlü olduğudur ve vatandaşların gücü elinde bulunduran kurumsal kurumları değiştirme güçlerinin sınırlılığını hesaba katan ve bunu dile getiren gerçekçi bir fikir yürütme olduğu görülür. Başka bir sorunsal, erdem ve yetenek bakımından, diğer herkesle karşılaştırılamayacak kadar üstün bir kimsenin var olma olasılığıdır. Bunlara insanların en mükemmeli olarak bakılır. Yasalar ise, normal kimseleri yönetmek amacıyla yapılmış olup, böylesi kişileri yönetebilecek yasalar yoktur, “*onların kendileri yasadır.*”¹⁰⁸⁷ Bu tarz kişileri, var olan yöntemlerle denetim altına almanın olanaksızlığı, demokrasinin gelişmiş olduğu toplumlarda sürgüne gönderme – ostrakismos- uygulamasının meydana çıkmasına sebep olur.

Yalnızca demokrasi ile yönetilen toplumlarda değil, tiranlıkta, hatta oligarşik yönetimlerde de bu uygulamaya yönelik çalışmalar yapılır. Sürgüne gönderme aşırı zenginliğe karşı ve güçlü halk desteği koşullarında da uygulanır ve bunun arkasında adalet olduğu düşünülür, fakat bu uygulama kişisel nüfuz ve güç kazanmak için yapıldığında adalet ortadan kalkmış olur. Aristoteles'in siyasal yönetim tarzları konusundaki görüşlerini derinlemesine araştırmaya gittiğimizde karşımıza çıkanın, filozofun ideal örneğinin, bir demokrasi niteliği taşımaktan uzak olduğudur. Onun ideal yönetimi daha çok, erdem üzerine kurulmuş aristokrasi olarak görülür. Devlet soylu erdemlerle var olabiliyorsa, yönetimin iyi olana verilmesi gerekir.¹⁰⁸⁸

Burada Platon ile karşılaştırıldığında, Aristoteles'in bu konuda sert bir üslup geliştirmediği fark edilir. Filozofa göre, erdemlilere dışlayıcı üstünlük tanıyan bir anayasa bile doğru olmaz, çünkü devletin işleyişine katkı yapan öğelerden yalnızca

¹⁰⁸⁵Ross, A.e., s. 295.

¹⁰⁸⁶Aristotle, A.e., 1282a, p. 115.

¹⁰⁸⁷Aristotle, A.e., 1284a, p. 122.

¹⁰⁸⁸Ross, A.e., s. 8a.

birisine dışlayıcı bir üstünlük vermiş olur. O halde iyiye ve çoğunluğa orantılı payı verecek türden karma bir anayasa benimsenmesi daha doğru gözüktür.¹⁰⁸⁹ Burada daha çok, erdem ve siyasal yetkinlik arasında bir bileşim söz konusu olur. Bunu başarabilen bir yönetim asil bir yönetim, bunun temellendiği bir anayasa doğru bir anayasadır.

Burada tiranca bir davranışla karşılaşılması durumunda filozofların bu duruma olumlu yaklaşması söz konusu olmaz hiçbir zaman. Bu noktada vurgulanması gereken tiran ile savaşıma içgüdüleri arasında bir paralellik olduğudur.¹⁰⁹⁰ Bu yönetim biçimi ve egemenlik anlayışı söz konusu olduğunda, filozofun kurgulamış olduğu devlet sisteminde yönetim ve yönetim biçimlerinin nasıl olduğuna bakmakta yarar vardır.

2.2.10. Doğru ve Yanlış Yönetimlerin Devlete Yansıması

Aristoteles'in savunduğu ahlaki kurallar, vatandaşları ilgilendiren bir ahlaktan daha çok soyluların prensiplerini benimseyen ilkelerle alakalıdır. Fakat Platon ile kıyaslandığında ve çoğunluğun düşüncelerini göz önünde bulundurulduğunda hem aristokratik hem de orta olma bakımından vatandaşların çoğunluğunun düşüncelerini içermesi açısından daha kapsamlıdır.¹⁰⁹¹ Aristoteles, yönetim tarzlarını birbirlerinden ayırırken Platon'da¹⁰⁹² görüldüğü üzere sadece yönetici sayısı ve yöneticinin yasayla bağlılığı gibi tek bir ilkedен değil, birçok ilkedен ve görüş noktasından yola çıkar. Fakat Platon'un *Devlet Adamı* adlı eserinde olduğu gibi benzer sınıflama ortaya koyar. Bundan ötürü bu sınıflamadan önce, asıl bu sınıflamanın çözümlemesine temel oluşturan kimi ilkeleri ve görüş noktalarına değinmek gerekir.

Filozof hem *Nikomakhos'a Etik* hem de *Politika*'da yaptığı açıklamaların küçük bazı detaylarına rağmen benzer görüşlere sahiptir. Fakat buradaki küçük detaylar, dostluk ve adalet üzerinedir. Örnek vermek gerekirse, “*yönetim tarzlarının adil olma*

¹⁰⁸⁹Newman, A.e., pp. 260/61.

¹⁰⁹⁰Aristotle, A.e., 1333b, p. 294.

¹⁰⁹¹Wood, Ellen Meiksins. **Yurttaşlardan Lordlara**, Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncenin Toplumsal Tarihi, Çev. Oya Köymen, IV. Basım, Yordam Kitabevi Yayınları, İstanbul 2020, s. 37.

¹⁰⁹²Belki de ilk kez “nasıl yönetmeli” sorusuna sistematik bir cevabı Platon'da buluruz. Platon III farklı yönetimden söz eder. Bunları ‘bir tekin’, ‘bir kaçın’ ve kalabalığın yönetimi olarak belirler ve bunların birincisinin monarşi, ikincisinin oligarşi, üçüncüsünün de demokrasi olduğunu söyler. Filozof bu sınıflandırmayı da kendi içinde ikiye ayırır. Buna göre monarşi ya tiranlık ya da krallıktır; oligarşi ya oligarşi ya da aristokrasidir; demokrasi ise ya yasaya uygun demokrasi ya da yasaya uymayan demokrasidir. Platon, **Devlet Adamı**, ss. 67/86: akt. Çiçek Hasan, **Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 65.

ölçütü her ne ise, dostluktaki ölçü de bu şekilde düşünülür, fakat en kötü yönetim biçiminde bu ölçü en az düzeydedir.”¹⁰⁹³ Aristoteles buradan yola çıkarak, yönetim tarzlarını şu şekilde sınıflandırmıştır: Bunlar; krallık, aristokrasi, politeia, tiranlık, oligarşi, demokrasidir.¹⁰⁹⁴

Yönetim biçimlerinden krallık, aristokrasi ve politeia doğru olarak görülürken, tiranlık, oligarşi ve demokrasi ise bozuk yönetimler olarak görülür. Bu üç bozuk yönetimden hiçbirisi ortak yarar gözetmez.¹⁰⁹⁵ Yine bu çerçevede olmak üzere Aristoteles, bazı sorulara yanıt arar: Yönetim, kendi faydası için mi yoksa yönetilenlerin yararına mı çalışır? Filozof bu sorulara yanıt arayarak tiran ile kral arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır. Tiran her zaman kendi çıkarına iş görürken, kral ise daima halkın faydasını gözetir. Burada söz konusu olan devletin amacının ne olduğunu tam olarak belirlenmesidir.

Aristoteles için iktidarın kaynağı ancak onun amacıyla meşruiyet kazanır ve hükmedenin amacı da toplumun iyiliği, mutluluğudur; burada amaç erdemdir, vatandaşları erdemli kılmaktır.¹⁰⁹⁶ Filozofun diğer yapıtlarına nazaran, *Politika* adlı eserinde yönetim tarzları daha kapsamlı biçimde kurgulanır. Burada konuya yaklaşım ve bakış açısında bazı farklar göze çarpar. Eserde yöneticilerin amaçları ve yönetici sayısı üzerinde durulur, anayasaların doğru veya doğruluk dışına çıkmış olarak ayırt edilir. Adalete uygun olanlar doğru, sadece yönetenlerin çıkarına göre işleyenler de doğruluktan sapmış veya sapkın olarak ifade edilir.¹⁰⁹⁷

Her normal devlette yönetim zorunlulukla ortak iyiye ve ortak amaca yönelir.¹⁰⁹⁸ İyi bir devlet sadece bir kesim için iyilik peşinde gitmez, ortak iyilikleri de bünyesinde toplayan bir devlettir.¹⁰⁹⁹ Burada ortak iyi ve ortak amacın önemi vurgulanır, fakat söz konusu olan ortak faydanın herkesi -köleler ve yabancılar- içine almadığı da bir gerçektir, çünkü yöneticilerin çıkarları daha ağır basar. Detaylı bir şekilde

¹⁰⁹³Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1161 5-31, pp. 168/69.

¹⁰⁹⁴Maurice, Cranston. *Düşün Bilimcilerin Politika Üzerine Söylemleri, Filozoflar ve Politika*, Köprü Kitap Yayınevi, İstanbul 2017, s. 25.

¹⁰⁹⁵Toku, *A.e.*, s. 68.

¹⁰⁹⁶Arslan, *A.e.*, s. 292.

¹⁰⁹⁷Aristotle, *Politics*, 1279ab, pp. 102/05.

¹⁰⁹⁸Barker, *A.e.*, p. 309.

¹⁰⁹⁹Smellie, *A.e.*, s. 32.

bakılmadığında halkın yararına olduğu düşünülür. Keyt bunu, bir devletteki birinci ve ikinci sınıf vatandaşların tümünün çıkarları olarak tanımlar.¹¹⁰⁰

Burada bir karmaşıklığın olduğu veya bir ifade eksikliği olduğu görülür, çünkü yönetenlerin çıkarlarını yönetilenlerinkinden tam olarak ayırmak güç görünür. Bundan sonra ise yönetenler hükümeti kendi yönetme şekillerinin hepsinden iyi olduğuna, pekâlâ iyi niyetle inanabilirler.¹¹⁰¹ Filozofun faydadan kastettiği şeyin, tüm yaşam boyunca devam eden, sadece belirli bir zamanı imlemeyen bir anlamı olduğudur. Çünkü toplumsal ilişki anlık hazlardan daha çok sürekliliği olan bir yaşam uğruna faydalı olanı gözetir.¹¹⁰²

Otorite, gücün niceliğine ve yönetimin niteliğine -yasanın amacı- göre yapılan ayrıma işaret eder. Egemen gücün niceliği: Tek kişinin yönetimi krallıktan yozlaşmış hali tiranlık; birkaçının yönetimi aristokrasiyken yozlaşmış hali oligarşidir. Birçoğunun yönetimi siyasal yönetimken yozlaşmış hali demokrasidir. Bu ayrımın Platon'un *Devlet Adamı*¹¹⁰³ adlı eserine benzediği görülür, fakat Aristoteles benzerliklerden değil, ayrımlardan söz etmeyi daha doğru bulur. Fakat yukarıda ifade edilen ayrım Platon'un ortaya koyduğu tasarımdan farklı dâhi olsa Aristoteles'in hocasından temelde çok farklı olmadığını da görülür.¹¹⁰⁴

Ross buradaki farkı, Platon'un sadece yöneticilerin sayısına dayandırıldığını, Aristoteles'in ise yasalara saygıyı ölçü aldığını öne sürer.¹¹⁰⁵ Bu düşüncenin gerçeği tam olarak yansıtmadığı savunulabilir, çünkü Platon özellikle *Devlet Adamı*'nda bu perspektiften Sokratik temelli savunmayı sürdürdüğü ve Sokrates'in anayasaları ve yönetimdekilerin niteliğiyle değil, davranışları ve karakterleriyle ayırt etme eğiliminde olduğu anlaşılır.¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁰Keyt, A.e., s. 409.

¹¹⁰¹Gaetano, Mosca. *Siyasi Doktrinler Tarihi, Eski Çağdan Zamanımıza Kadar*, Bilge Kültür Sanat Yayınları, Çev. S. Tiryakioğlu, İstanbul 2020, s. 47.

¹¹⁰²Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1160a 8-15, p. 167.

¹¹⁰³Devlet ve Devlet Adamı adlı yapıtlarında "kim yönetecek" sorusunun cevabı farklı olmasına rağmen, "nasıl yönetecek" sorusunun cevabı aynıdır. Ona göre yönetim tarzları arasında en ideal olanı belirlemek için ideal olan bir nitelik aramalıyız. Platon, *Devlet Adamı*, s. 69: akt. Çiçek Hasan, *Karl Jaspers'in Siyaset Felsefesi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2008, s. 65.

¹¹⁰⁴Barker, A.e., p. 320.

¹¹⁰⁵Ross, A.e., s. 290.

¹¹⁰⁶Newman, A.e., pp. 212/14.

Burada açık olan şey Platon'un ortaya çıkardığı ayrımında zenginlik ve yoksulluk ayrımının yanı sıra yasalara uyma veya yasalara karşı çıkma ikileminin açık bir şekilde dile getirilmesidir.¹¹⁰⁷ Aynı zamanda burada Platon için değil de Aristoteles için öne sürülen savların doğruluk payı olduğu söylenir. Aristoteles'in doğru anayasalar içinde yaptığı ayrım bir bakıma sayısal temele dayanır gibi gözükmeyle birlikte¹¹⁰⁸ doğru ile doğru olmayan anayasalar arasında yaptığı ayrım özellikleri bakımından sayısal değil nitel bir ayrımdır.¹¹⁰⁹

Dolayısıyla Aristoteles'in yalnızca sayısal bir ölçüte dayanarak bir ayrım yapmadığını ileri sürmek tam olarak olmasa da doğrudur demek yanlış olmaz. Fakat filozof burada tekrar *Nikomakhos'a Etik* adlı esere vurgu yaparak, adalet ve doğruluk kavramlarına değinir. Oligarşi ve demokrasi ayrımlarına da ayrıca vurgu yapar.¹¹¹⁰ Filozof burada adaletin neliğini sorgulamaya girer, fakat söz konusu etmeye çalıştığı adalet herkesi içermekten daha çok bireyi, yani bireyler arasındaki ilişkilerde ortaya çıkan tarzda bir adalettir.¹¹¹¹ Eşit haklara sahip olanların eşit olmaları ve burada sınıfsal eşitsizliği vurgulayarak adaletin farklı katmanlarda nasıl yanlış algılandığını belirtmeye çalışır.¹¹¹²

Ayrıca yönetimlerin sınırlı bir adalet kavramı görüşünü yeniden hatırlatır ve bu yönetimlerin sadece belirli ölçüde gerekçelendirilmeleri yapılır, görülen odur ki doğru anayasalardan bahsetmek mümkün değildir en azından bu kısım için. Sözü edilen nicelik ölçütüyle ancak zenginlik ele alınabilir. Peki devletin iktidarını hangi güç elinde tutmalı? Halk mı, halkın içinde oluşan bazı (oligarklar) zenginler mi?¹¹¹³ Bu durumda ortaya çıkan, yoksul halkı temsil eden demokrasi, zenginlerin egemenliğini

¹¹⁰⁷Plato, *Statesman*, 291e; 302d-e, pp. 84/100.

¹¹⁰⁸Swanson & Corbin, *A.e.*, p. 54.

¹¹⁰⁹Newman, *A.e.*, p. 217; ayrıca bkz, Barker, *A.e.*, p. 311.

¹¹¹⁰Topakkaya, *A.e.*, s. 171.

¹¹¹¹Aynur, Yurtsever. *Aristoteles Felsefesinde Devletin ve Politik Yaşamın Anlamı*, Özne Felsefe ve Bilim Yayınları, II. Baskı, ed. H. Nur Beyaz Erkızan, Çizgi Kitabevi, Konya 2016, s. 263.

¹¹¹²Peter, L. Phillips Simpson. *A Philosophical Commentary on The Politics of Aristotle*, University of North Carolina Press 1998, p. 157.

¹¹¹³Toku, *A.e.*, s. 73.

ifade eden ise oligarşidir.¹¹¹⁴ Nicelik söz konusu olduğunda çoğunluğun temsili demokrasi, azınlığın temsili ise oligarşi olarak görülür.¹¹¹⁵

Filozofun hocasından öğrendiği kadarıyla erdem ve ortak iyi kendisinin de üzerinde yoğunlaştığı kavramlar arasındadır. Bundan dolayı filozof devlette söz sahibi olan kimselerin erdemli ve ortak iyiyi gözetmesi gerekliliğini belirtir. Devlet de tüm vatandaşlarının iyi bir yaşam sürebilmesi için vardır ve iyi yaşamdan kastedilen; mutlu ve soylu bir yaşamdır. O halde devlet, sadece siyasi bir birlik olmanın ötesinde, soylu eylemlerle kendini var kılabilir, aynı zamanda siyasi birlik içerisinde yaşayan bireylerin de erdemleri ne kadar yerine getirdiklerine göre yönetimde söz hakkına sahip olmalarıdır.

Aristoteles'in burada yönetim biçimine vermiş olduğu anlam ve ahlak bilimine olan bakış açısının benzerliğini de gösterir. Başka bir ifadeyle iki anayasanın özü - doğru ve yanlış anayasalar- arasındaki ayrım bu bakımından ahlaki bir ayrımdır.¹¹¹⁶ Filozofun temel kaygısı özgürlükten ve eşitlikten çok erdem olması pek şaşırtıcı görünmemelidir. Aristoteles, devletin temel amacının erdemli bir yaşam olması gerektiğini, bu amacın da ortak iyinin gerçekleşmesi olduğu belirtir. Gerçek anlamda adil olan bir yasa toplumda var olan hiçbir sınıfın çıkarına işlemeyen, sadece ortak fayda güden bir yasadır. Adil bir yönetici de toplumun çıkarlarını gözetken kişidir, kendi çıkarlarını koruyan değil.

Buradan çıkarılacak olan sonuç, toplumun ortak çıkarlarını göz önüne alan rejimin, yasanın, yöneticinin, uygulamanın ne kadar iyi olduğunu, fakat onu göz önüne almayan, ona aykırı davranan her şeyin ise de kötü olduğu düşüncesidir.¹¹¹⁷ Aristoteles bu konuda farklı bölümlendirmeler getirerek yeni bir bakış açısı getirmiştir. Filozof bu bölümlendirmeye; yasaya bağlılık, amaç, yönetici niceliği ve zenginlik der. Değişik ölçülere göre yönetimlerin bölümlendirilmesi; iyi amaçlarına göre, yönetici sayısına göre ve zenginliği göre olur.

¹¹¹⁴Aristotle, **Politics**, 1290b, pp. 146/48.

¹¹¹⁵Wood, **A.e.**, s. 38.

¹¹¹⁶Newman, **A.e.**, p. 217.

¹¹¹⁷Arslan, **A.e.**, ss. 286/87.

İyi amaçlarına göre dediğimizde kastedilen şey, adaletli veya adaletsiz olmasıdır.¹¹¹⁸ Yönetici sayısına¹¹¹⁹ göre adaletli olan dediğimizde; krallık, aristokrasi, anayasal –siyasal- yönetim; yönetici sayısına göre adaletsiz olan ise tiranlık, oligarşi ve demokrasidir.¹¹²⁰ Burada Aristoteles’in, altın oran veya –mesotes- dediği orta olma durumu göz önünde bulundurulduğunda aşırı zenginliği kastetmediği, aksine orta olan veya ılımlı, daha mütevazı bir zenginliği kastedildiği düşünülür.

Filozofun, hocası Platon’dan farklı bir tutum gösterdiği, yeni bir bakış açısı ve daha uzlaşmacı olduğu görülür. Şüphesiz gösterdiği bazı örnekler vardır, fakat bunlar üzerinde pek durmadığını da belirtmekte fayda vardır. Üzerinde asıl durduğu nokta veya ayırım anayasanın ve yönetimin sapkın olarak nitelenen tarzları dışında, doğru ve adaletli bir anayasa ve yönetim tarzı oluşturmaya gösterdiği gayrettir. Bu sınırların dışına çok çıkılmaması koşuluyla duruma göre değişebilen herhangi bir adil yönetim tarzı, hem adaletli hem de daha uygun olarak görülür. Bir halk, doğal yollarla krallığı ve krallık ailesini doğru ve meşru olarak görüyorsa bu tip bir halk için krallık yönetimi daha uygundur. Diğer taraftan halk, özgür kişilerce yönetilebilirse, o halka Aristokrasi yönetimi daha uygundur. Siyasal yönetim için, halkın savaş ve savaşma yeteneği olmalı, halk zengin olmalı, devlet liyakat temelli ile işlemeli, zamanı geldiğinde herkes, yani sırası gelenler yönetilmelidir.¹¹²¹

Toplum veya vatandaşlar tarafından doğru sayılabilecek bir yönetim tarzının salt iyi, en iyi, en ideal olan olacağı şüphesizdir. Aristoteles buradan yola çıkarak, en mükemmel -salt iyi veya kendinde iyi- olan iyi ve olanaklı iyi anayasalar arasında ayırım yapar ve yasa koyucuların hem bunları hem de halkın koşullarını bilmesi gerektiğini ifade eder. Dahası vatandaşların uygulanacak anayasayı en iyi şekilde

¹¹¹⁸Toku, A.e., s. 69.

¹¹¹⁹Hemen hemen tüm siyaset filozofları Platon ve Aristoteles’ten sonra benzer bir ayırım yapmaktadır. Söz gelimi; Cicero ve Thomas Hobbes. Cicero Platon ve Aristoteles gibi yönetim biçimlerini, yönetenlerin sayısına göre sınıflandırır. Kral için idareyi elinde bulunduran kişi, yönetim biçimine de krallık der. Belli bir grubun elinde bulunan yüksek iktidara aristokrasi, çoğunluğun yönetimine de demokrasi der. Cicero, **Devlet Üzerine**, Çev. Cengiz Çevik, İthaki Yayınları, İstanbul 2014, s.95. Thomas Hobbes da üç farklı sınıflama yapar. Ona göre bu üç sınıf arasındaki farklılık, egemenin farklı olmasından kaynaklanır. Devleti temsil eden tek bir kişi olduğunda bu monarşi, herkesin bir araya geldi ve çoğunluktan oluşana demokrasi, sadece bir grubun yönetimine aristokrasi denir. Thomas Hobbes, **Leviathan**, Çev. Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2017, s. 139.

¹¹²⁰Toku, A.e., s. 70.

¹¹²¹Aristotle, A.e., 1288a, p. 137.

benimsemesi, onaylaması ve gerektiği şekilde sürdürebilmesi için çaba göstermesi şarttır. Aristoteles, hocası Platon'a benzer şekilde doğru anayasaları bölümlendirerek açıklamaya çalışır.¹¹²² Krallık ve aristokrasi bu bölümlendirmenin en başında yer alır. Politeia¹¹²³ -Anayasal- yönetim bunların arkasından gelir. Sapkın anayasalar söz konusu olduğunda ise, şüphesiz en kötüsü –despot- tiranlıktır. Daha sonra sırasıyla, oligarşi, demokrasi gelir.¹¹²⁴

Filozofun belirtmiş olduğu yönetim tarzlarında bazı çıkılmaz sokaklar ve karmaşık olan ifadeler vardır. Burada asıl önemli olan sorun karma yönetimler sorunudur, yani bir yönetim tarzının başka bir yönetim tarzını içselleştirmesi, pratikte kendi yönetimin dışında başka tarzların etkilerinin görülmesi olarak ifade edilir. Bu tarzların birbirlerini etkilemesi sonucunda da değişik, yeni anayasaların ortaya çıkması da daha büyük bir ihtimaldir. Burada kimi bazı –kötü- rejimlerin, kendilerinden daha iyi olan rejimleri kendilerine örnek alma durumu söz konusudur.

Başka diğer bir sorun ise anayasaların özüne ters olan bazı yönetimlerdir, daha farklı biçimde ifade edilecek olursa kötü yönetimler tarafından anayasaların kendi çıkarlarına kullanmaları veya kendilerine göre anayasalar üzerinde değişiklikler yapmalarıdır. Gerçekten de birçok devlet kendi anayasalarına zıt bir ruhla yönetilir. Bunlar oligarşi ve demokrasi yönetimleridir. Bunlar birbirleriyle iç içe geçmiş görünür. Buradan yola çıkarak değişik anayasaların veya yönetim biçimlerinin karşılaştırılmasının yapılması, bu yönetim biçimlerinden altısının açıklanması gerekir.

Erdem sahibi kişilerin yönetimde olması gerekliliğinden söz eden Aristoteles, erdemlerle donatılmamış kişinin dışında başka biri yönetime geldiğinde ise bunun kötü bir yönetim olacağını belirtir. Kişiler doğaları gereği yasalara bağlı, kişisel ve aşırı duygularında ölçülü olabilen, adalete uygun şekilde yönetebilen, yani adil olan, vatandaşların çıkarları doğrultusunda hareket edebilen, zor yollardan değil de seçimle gelmeye gayret eden, en yüksek erdemlere sahip kişi ancak ve ancak yönetici olabilir.

¹¹²²Yurtsever, A.e., s. 261.

¹¹²³Aristoteles bu anayasaya herhangi bir isim bulunamadığı ve bu kavramın işaret ettiği bir nokta olmadığı için Politeia'ya tür ismini uygun görmüştür. **Nikomakhos'a Etik**'te 1160a 36. Ayrıca Politeia'ya mülkiyetle ve timokrasi ile temellendirmeye çalışmıştır. Akt. David Ross, **Aristoteles**, çev. Ahmet Arslan, Kabalcı Yayınları: 9, Felsefe Dizini: 3, İstanbul 2011, s. 389.

¹¹²⁴Bertrand, Russell. **History of Western Philosophy**, George Allen and Unwin, London 1946, p. 211.

Fakat dikkat edildiği üzere o dönem Antik Grek toplumunda veya dünyasında bu sıraladığımız ölçütlere uygun bir kişi bulunmaz, buradan yola çıkan felsefe tarihçileri, bu devlet ideasını bir tasarı veya theoria olarak görme eğiliminde olur.

Theoria'nın bir devlet ideası olarak görülmesi pek şaşırtıcı olmasa gerek, fakat burada bir karşıtlık söz konusu olduğu da akla gelir. Çünkü o dönemden günümüze kadar olan dönemde bile krallık örnekleriyle karşılaşmaktan antropon zoon politikon olan bireyin geri durması düşünülemez. Bundan dolayı filozofun ortaya koyduğu yönetim biçimi olan krallık üzerinde durmaktan kaçınmamalıyız, ayrıca konuyu daha anlaşılır kılabilmek adına da bu konuyu ayrıntılarıyla ele almak önem arz eder.

Aristoteles krallık yönetimini ve bu yönetimin sorunlarının neler oldukları hakkında soruşturmaya girişir. Öncelikle biçimlerine veya türlerine göre krallıkların ne olduklarını belirlemek gerekir. Filozofa göre beş farklı krallık türünden söz etmek mümkündür.¹¹²⁵ Bunlar: Sparta örneğinde rastlanan, sürekli, bağımsız bir komutanın görevleriyle donanmış, savaş dönemleri dışında kimseyi öldürme yetkisi olmayan bir tür askeri liderliktir. Yasalara bağlılık ve babadan oğula yöntemleyle yönetime gelen kralın tirandan farklı olması, fakat yetkileri söz konusu olduğunda tiranlara eş değer olan despot tek yönetim biçimidir.¹¹²⁶

Antik Grek devletlerinde rastlanan ve yalnızca kalıtsal olmaması üzerine tiranlardan ayrılan, ama yasal olan bir tür seçilmiş krallıktır. Kahramanlık zamanlarında görülen, kalıtsal yola geçen, vatandaşların seçimle başa getirdiği, yasal olan kahramanlık çağlarının krallık yönetimi ve hiçbir şey ile sınırlı olmayan, her şeye tek başına egemen olan bağımsız krallık yönetim biçimidir. Filozof, krallığın üstün yanlarını, karşıt fikirleri, yasalara bağlı olmayı, toplumun erdeme olan yaklaşımını, yozlaşmaya giden yolda bireyin mi toplumun mu etkisi olduğu, tek bir egemen güç mü yoksa birçokların katıldığı yönetim biçimi vb. sorunlara çözüm aramaya koyulduktan sonra, krallığın aristokrasiyle karşılaştırıldığında krallığın aristokrasi karşısında tercih edilmesi gerektiği yargısına ulaşır.

Öyleyse, bütün toplumu veya tüm vatandaşların iktidarına en iyilerin yönetimi, yani gerçek aristokrasi diyebiliriz.

¹¹²⁵Ross, **A.e.**, s. 396.

¹¹²⁶Aristotle, **Politics**, 1285a, akt. D. Ross, **A.e.**, s. 396.

Diğer taraftan tek kişinin yönetimine krallık denebilir ki bu tür kendi içerisinde kıyaslandığında türünün en iyisi olarak görülebilir. Tüm bunlar düşünüldüğünde ise devletler veya yönetim biçimleri için aristokrasinin krallıktan iyi olduğu ifade edilebilir.¹¹²⁷

Şüphesiz krallığın uygun ve adil olduğu durumlar söz konusudur ve bunu değerlendirebilmek için halkın ve yöneticinin özelliklerinin neler olabileceğini bilmesi gerekir. Genel olarak krallığı uygun ve adil kılan koşulları belirlerken, Aristoteles şu noktalara dikkat çeker: Halkın, krallık ailesi üyelerini devletin doğal varisi olarak kabul etmesi gerekir. Krallığın her zaman vatandaşlarının çıkarlarını gözetmesi, onların çıkarlarını koruyabilmesi gerekir.¹¹²⁸ Bu ideal koşullarda bu şekilde tanımlanan kişiye, sırayla değil, koşulsuz itaatle bağlanmalı ve onu yönetici olarak görmenin dışında başka bir olasılık olmamalıdır.¹¹²⁹ Ayrıca böylesi bir kişiyi insanlar arasında bulunan en mükemmel kişi olarak görmek gerekir.

En yüksek erdemlerle donatılmış böyle bir kişinin yasalara uyması beklenemez, çünkü onların kendileri yasadır.¹¹³⁰ Ancak filozofun böylesi bir yöneticinin ve böylesi bir krallığın, kendi dönemindeki devletlerde gerçekleşebileceğine hemen hemen hiç olasılık vermediği açıktır.¹¹³¹ Bu durumda yapılması gereken tek erkliliğin pratik bakımdan olanaksız olduğunun farkına varabilmektir. Dolayısıyla pratik veya geçerli devletler açısından olanaklı en iyi yasa, olanaklı en iyi adamın yönetiminden daha iyi üstünlük zeminine sahip görülür.¹¹³²

Aristoteles'e göre aristokrasi en iyi insanlardan oluşan mutlak bir yönetim tarzıdır.¹¹³³ Burada kastedilen iyi kavramı, herhangi bir verili ölçüye göre değil kendine başına var olabilen anlamında düşünülmelidir. Devlet biçimlerinde iyi vatandaşlar sadece kendi yönetim tarzlarına göre iyi oldukları halde, yetkin veya ideal olan devletlerde iyi vatandaş ile iyi insan mutlak anlamda aynı anlama gelir. Sadece aristokrasi yönetiminde iyi vatandaş aynı şekilde iyi bir insan olarak görülür. Söz gelimi; demokrasilerde ve oligarşilerde veya diğer yönetim şekillerinde iyi

¹¹²⁷Aristotle, *A.e.*, 1286b, p. 130.

¹¹²⁸Ross, *A.e.*, s. 297.

¹¹²⁹Aristotle, *A.e.*, 1288a, p. 137.

¹¹³⁰Ross, *A.e.*, s. 398.

¹¹³¹Ağaoğulları, *A.e.*, s. 359.

¹¹³²Dunning, *A.e.*, p. 73.

¹¹³³Aristotle, *A.e.*, 1293a, p. 154.

vatandaşlar kendilerinin yönetim ile ilişkilerinin kavramları içinde iyidirler. İyi olan demokratik vatandaş ölçütleriyle, oligarşilerde vatandaşlar da zenginlik ölçütüyle değerlendirilir.¹¹³⁴ Buna paralel olarak aristokrasilerde, yönetimde olanlar hem kendi zenginliklerine hem de kendi üstünlüklerine veya sahip oldukları erdemlere göre seçilirler. Çünkü eğitim ve iyi bir doğum daha çok zengin olanlarda söz konusudur.¹¹³⁵

Aynı zamanda aristokrasinin temel ilkesi erdemdir. Burada tam manasıyla erdem sadece tek bir bireyin faydasına değil, tüm vatandaşların faydasına iş görür. Dolayısıyla gerçek anlamda aristokrasiyi tanımlayan ilke –arkhe- kendinde erdemdir. Buradan yola çıkarak aristokrasiyi tek güç yönetiminden üstün tutmak gerekir; çünkü sözü edilen yönetim, tümü iyi olan çoğunluğun egemenliğidir.¹¹³⁶ Aristoteles’in aristokrasiyi en iyi yönetim olarak kabul ettiği üzerinde uzlaşılan bir konudur. Aristokratik yönetim biçimlerinde adalete uygun olarak, topluma tam ve adil bir şekilde katkı yapanlara, mülkiyet ve özgürlüğün yanı sıra erdemlere de sahip olanlara tüm siyasal haklar tanınır. Bu bakımdan aristokrasi, yalnızca zenginlere siyasal üstünlük tanıyan oligarşiden, doğuştan özgür olanlara eşit siyasal haklar tanıyan demokrasiden de üstün tutulur. Çünkü devlet, zenginliği artırmayı hedefleyen bir iş ortaklığı olmadığı gibi güç ve eşitliği teşvik etmeye yönelik bir şey olmaktan da uzaktır.

Burada çok fazla üzerinde durulmasa dahi, var olan aristokratik yönetimlerin varlığına dikkat çekmekte fayda vardır; birincisi, yönetimin zenginlik, erdem ve vatandaşların yararına odaklandığı ve Kartaca örneğinde rastlanan biçimde bir aristokrasidir. İkincisi, bunlardan yalnızca erdem ve vatandaşın menfaatinin dikkate alındığı ve Sparta örneğinde rastlanan şekilde bir aristokratik yönetimdir. Üçüncüsü de siyasal yönetim dediğimiz şey, azınlığın egemenliğine eğilim gösterdiği zaman ortaya çıkan tarzda bir aristokratik yönetimdir.¹¹³⁷ Bu ifade edilen son yönetim detaylı incelendiğinde görülecektir ki, aristokratik bir yönetimden çok karma bir yönetim biçimini andırır.

¹¹³⁴Swanson & Corbin, A.e., p. 75.

¹¹³⁵Aristotle, A.e., 1293b, p. 156.

¹¹³⁶Aristotle, A.e., 1286b, p. 130.

¹¹³⁷Aristotle, A.e., 1293b, p. 156.

Aristoteles aristokrasi yönetimini siyasal görevler için gerekli yeteneklere ve erdemlere sahip olmak bakımından liderlik niteliği taşıyan kişiler tarafından yönetilmeyi, halk meşru gördüğü takdirde söz konusu olabileceği ve ancak bu durumda en iyi yönetim olarak ortaya çıkacağı belirtir. Fakat modern toplumlarda dahi bu koşulların gerçekleşmesi kolay olmaz, çünkü yetkin bir aristokrasi sadece ve sadece en yüksek erdemlere sahip bireylerin başa geçmesiyle gerçekleşebilir. Fakat tarihsel bir bakış açısıyla da konu değerlendirildiğinde tarihten günümüze bu anlamda bir aristokrasiye -aristokratik yönetim biçimine- rastlanmadığı görülür.¹¹³⁸ Bundan dolayı filozofun, anayasalarda öncü sıralarda olan politeia'ya¹¹³⁹ -siyasal yönetim- yöneldiği görülür. Biz de buradan yola çıkarak filozofun siyasal yönetimler hakkında ne düşündüğüne bakabiliriz.

Aristoteles'e göre siyasal yönetim, insanın doğası gereği uygulanabilir bir tasarımıdır. Aynı zamanda bu sistemin veya tasarımın karma bir sistem olduğu da ifade edilir. Burada söz konusu olan karma sistem, oligarşi ve demokrasi karışımı bir oluşum olarak da görülür, fakat daha fazla demokrasi içerdiği görülebilir. Oligarşiye eğilimli olanlara da aristokrat denebilir. Dolayısıyla hem zenginlerin hem de yoksulların faydasını gözetir, aynı zamanda mülkiyeti ve özgürlüğü korumak ve kollamak amacındadır.¹¹⁴⁰ Bir politeia genel olarak çok sayıda kişinin ortak erdem olarak benimsediği erdemlerde pay sahibi olduğu, dolayısıyla egemen gücün, vatandaşların ve askerlerin oluşturduğu anayasa olarak tanımlanabilir.¹¹⁴¹ Bu yönetim filozofa özgürlük ve refah ilkeleri arasında bir uzlaşma gibi belirttiği açıktır.¹¹⁴²

Siyasal dayanağı bakımından da kaynaşma yöntemi bakımından da bu anayasa orta olma teorisine uygun düşer. Onun esas siyasal temeli koruyucuların yanı sıra orta sınıflardır ve bu anayasa güçlü bir orta sınıfla, toplumda orta yolu bulan ve siyasal

¹¹³⁸Bakır, A.e., s. 206.

¹¹³⁹Aristoteles burada Politeia'yı çoğunlukla anayasa olarak tercüme edilen İngilizce anlamından daha dar bir anlamda kullanıyordu. akt. Wood, Ellen Meiksins. **Yurttaşlardan Lordlara**, Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncenin Toplumsal Tarihi, çev. Oya Köymen, IV. Basım, Yordam Kitabevi Yayınları, İstanbul 2020, s. 39.

¹¹⁴⁰Aristotle, A.e., 1294a, p. 159.

¹¹⁴¹Aristotle, A.e., 1279a-b, pp. 102/05.

¹¹⁴²Ebenstein, A.e., s. 46.

denge oluşturabilen bir mekanizmaya dönüşür.¹¹⁴³ Fakat bu orta olanın veya siyasal dengenin erdem, zenginlik, anayasa, siyasal katılım ve gerçekleşebilme olasılığı ölçüleri bakımından bir sıradanlık rejimi pahasına sağlanabildiği de aşikârdır.¹¹⁴⁴ Orta sınıflar, zenginler ve yoksullar arasındaki bir tür orta olmadır ve esasında her daim yasa koruyucuların da dikkat etmesi gereken bir topluluktur. Orta sınıflar karşıtların oluşturduğu bir koalisyondan korkmasını gerektirecek bir şeyi olmayan tek sınıftır veya topluluktur. Aristoteles'e göre zengin ve yoksul kendileriyle kıyaslandığında, orta sınıfa mensup olanlara her daim birbirlerine güvenebileceklerinden daha fazla güvenirlir.¹¹⁴⁵

Orta sınıfların zayıf olması ya oligarşiyi ya da demokrasiyi ortaya çıkarabilir ve bunların sonucunda da tiranlığa giden kapı açılır. Hâlbuki orta sınıflar değişikliği her zaman en az isteyen, aynı zamanda en istikrarlı görünen sınıftır. Başkalarının mallarını kıskanmaz, kendileri de başkaları tarafından kıskanılmazlar. Başka insanların arkasından entrikalar çevirmedikleri için, başkaları da onlara karşı daha dürüst olurlar. Bundan dolayı orta sınıflar siyasal tehlikelerden kısmi olarak arınmış ve daha dinamik bir yaşam sürer. Siyasal makam ve mevkilere karşı oldukça mesafelidirler ne çok fazla güçlü ne de çok fazla zayıf olarak tanımlanabilecek bir sınıftır. Dahası kendi içlerinde büyük siyasal fikir aykırılıkları olmadığı için daha eşit ve birbirlerine daha çok benzer oldukları da görülür.¹¹⁴⁶

Aristoteles'in kurmak istediği siyasal sistemdeki esas amaçlarından bir tanesi, yoksullar ve zenginler arasında var olabilecek olası çatışmalardan, karmaşadan kaçmaktır. O halde söz konusu olan bu karma yönetimin, özgün bir rejim biçimi olmaktan çok, Aristoteles'in sıklıkla yönetimlerin kuruluşunu ve bunların korunmasına yöneldiği de ortada durur.¹¹⁴⁷ Buradan yola çıkarak siyasal yönetim tasarımı şu şekilde açımlayabiliriz. Politeia; zenginlik, eğitim, özgürlük bakımından eşit ve benzer olan ve aralarında sıkı bir bağ olan vatandaşların rejimidir ve kendine

¹¹⁴³Wilhelm, Jaeger. **Aristoteles: The Theology of the Early Greek Philosophers**, Translated by. Edward Schouten Robinson, Berlin 1953, p. 303.

¹¹⁴⁴Bakır, A.e., s. 211.

¹¹⁴⁵Ross, A.e., s. 300.

¹¹⁴⁶Aristotle, A.e., 1295b, p. 160.

¹¹⁴⁷Lord, A.e., p. 144.

has erdemlerle donatılmıştır. Özgür vatandaşlar ve zenginlik olmadan bir devlet olanaksızdır, erdemler olmadan da polisin iyi yönetilmesi mümkün görünmez.¹¹⁴⁸

Politeia bundan dolayı alışkanlıklar ve karakter bakımından orta olma erdemliliği gösterir.¹¹⁴⁹ Filozofun neredeyse tüm konularda kendi ifadesiyle orta olma –mesotes- kavramını kullandığı da görülür. Burada vatandaş olarak görülen herkesin yönetime katılma hakkı vardır, fakat yine de teorik erdemlere, zenginliğe sahip olanların sayısı azdır ve toplumda azınlık olarak ifade edilir.¹¹⁵⁰ Yönetimde erdemli olan azınlığa ayrıcalık tanınması, Aristoteles tarafından orta sınıfların erdeme olan yaklaşımından kuşku duymasıyla açıklanır. Ve bu tür bir yönetimin esas görevi, tüm vatandaşları doğru şekilde eğitmek olsa da büyük bir olasılıkla bu yetersizliği ortadan kaldırmaya yöneliktir.¹¹⁵¹

Siyasal yönetimin oligarşiye ve demokrasiye benzemesi ve aynı zamanda aralarında farklar olması şaşırtıcı olmasa gerek. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz: *“Oligarşide seçim yönteminin demokrasideki mülkiyetin zorunlu olmaması kuralı ile birleştirilmesi. Bunun yanı sıra oligarşideki büyük mülkiyet zorunluluğunun ve demokrasilerdeki kura yönteminin dışlanması vb. daha birçok örnekte olduğu gibi.”*¹¹⁵² Gerçekten de oligarşilerde yönetim ve yargı görevlerine katılmayan zenginlere para cezası verilir, fakat demokrasilerde yönetim ve yargı görevlerine katılanlara para ödülü verilir. Bu anlamda adalet söz konusu olduğunda oligarklar ve demokratlar arasında farklılıklar vardır. Sebebi de adil olma ve eşitlik kavramlarının içeriklerinin iki farklı yönetim biçimi tarafından farklı algılanması olduğu ifade edilebilir.¹¹⁵³

Adil bir yönetim olduğu düşünülen siyasal yönetimde az önce ifade edilen iki örneğin de uygulanması gerektiğini ileri sürer. Bunun her iki yönetimin de yönetime

¹¹⁴⁸Kalaycı, A.e., s. 59.

¹¹⁴⁹Toku, A.e., s. 72.

¹¹⁵⁰Sulek, A.e., p. 8.

¹¹⁵¹Wilhelm, Windelband. **A History of Philosophy, Renaissance, Enlightenment and Modern**, Harper Torchbooks, Harper & Brothers Publishers, New York 1901, p. 290.

¹¹⁵²Ross, A.e., s. 402.

¹¹⁵³Trevor, J. Saunders. Routledge History of Philosophy, Volume II, **From Aristotle to Augustine**, Edited by. David Furlly Published by Routledge, Routledge London and New York 1999, pp. 109/47.

katılmaya yönelebileceği farz edilir.¹¹⁵⁴ Bu durum bir yandan koruyucu erdeminin siyasal olarak pratikleşmesini sağlarken, diğer yandan ise vatandaşlar için belirli bir mülkiyet koşulunun getirilmesini içerir ve orta üst sınıflara işaret eder. Monarşi, aristokrasi ve siyasal yönetim tarzları arasında, erdeme en az önem veren, fakat en olanaklı gözükeni bu sonuncusudur.¹¹⁵⁵ Aristoteles'in burada en iyi ile olanaklı en iyi arasında yaptığı ayrımın bir örneği yatar. Filozofun gerçekleştiribilirlik ögesine verdiği önem, onun politeia'yı oligarşi ve demokrasi özelliklerini değerlendirmek için bir tür teorik ölçüt kullanmasından anlaşılabilir, fakat Platon için bu ölçütün ideal olan devlete yakınlık ve uzaklık derecesi olduğu anlaşılır.

Aristoteles'e göre, bu son ögenin siyasal bir sıkıntı oluşturmadığı, fakat gerçekleşmesinin güç olduğu şu şekilde ifade edilebilir: Yoksullar genelde kendilerine devlette verilen yüksek görevlere atanma hususunda yeterli görmezler, yeter ki hakları olan şeylerden yoksun bırakılmasınlar. Bununla birlikte bu olgunun ve orta sınıfların toplumsal ve ruhsal yapısının devletin güç çatışmalarını önlemeye yardımcı olduğu da ortadadır. Orta sınıflar hem itaat etmeye hem de emir vermeye yatkındırlar. Fakat ekonomik ve toplumsal yapıları gereği ne zenginler ne yoksullar birbirleriyle çatışmaktan uzak kalabilirler.¹¹⁵⁶

Akla uygun olan, zengin-fakir, güzel-çirkin, soylu-soylu olmayan, güçlü-zayıf arasındaki orta olmalıdır, yani aşırılıktan kaçınma olarak ifade edilir. Aşırılıklar gösterenler şiddete, daha zayıf ve eksik olanlar kötülüğe meyilli olurlar. Tüm aşırılıklar ve eksiklikler devletler için zararlıdır.¹¹⁵⁷

Bundan dolayı orta sınıfların yönetimi hem daha güvenli hem de daha kalıcı olur. Çoğunluğu orta sınıfların oluşturduğu bir devlet orta yollu bulan bir anayasaya sahiptir. Zenginlerin, yoksulların ve orta sınıfların çıkarlarına uygun olarak yönetilen bir topluluktur.¹¹⁵⁸ Coleman bu orta anayasanın Aristoteles'in en iyi anayasa ifadesinde dikkate değer ölçüde benzer olduğunu ileri sürer.¹¹⁵⁹ Aristoteles ahlaki ve

¹¹⁵⁴Ağaoğulları, A.e., s. 363.

¹¹⁵⁵Bakır, A.e., s. 210.

¹¹⁵⁶Ross, A.e., s. 403.

¹¹⁵⁷Aristotle, A.e., 1296a, p. 165.

¹¹⁵⁸Ross, A.e., s. 403.

¹¹⁵⁹Coleman, A.e., p. 219.

siyasal koşullarda orta sınıf aracılığıyla işleyen siyasal ortaklığın en iyi yönetim tarzı olduğunu ifade eder.¹¹⁶⁰

Tiranlık da krallık gibi tek kişinin egemenliğini yansıtır, fakat erdeme bağlı olan ve halkın ortak çıkarını gözeten krallıktan farklı olarak, tiranlık sadece ve sadece tek kişinin çıkarını gözetir ve despotça yönetilen bir monarşi biçimidir.¹¹⁶¹ Tiranlık, krallığın sapmış biçimi olduğundan en kötü yönetim tarzı olarak görülür. Kral halkının çıkarlarını savunurken, tiran ise kendi çıkarları ve gücü peşinden gider. Kralın koruyucuları kendi vatandaşlarından oluşurken, tiran daha çok yabancı olan paralı askerlerden faydalanır.¹¹⁶²

Tiran ve kralın güçlerinin eşit olduğu görülür ve meşru yollarla seçilmiş tiran bazen yasalara da bağlıdır. Fakat bir tiranlık biçimi vardır ki bu biçim en aşırısını teşkil eder ve krallığın tam karşısında yer alır. Bu tiran hesap vermek zorunda değildir, kendine has bir yönetim tarzı anlayışı mevcuttur, kendi çıkarlarını gözettiği için de kendine yakın veya kendinden üstün olan herkesi egemenliği altına almaya çabalar. Ve bunu gerçekteştirirken zora ve aldatmalara başvurmaktan geri kalmaz. Çünkü özgür bir adam bu şekilde zora ve aldatmalara başvuran bir yönetime başvurmak istemez.¹¹⁶³ Bundan dolayı da akılla iş gören bir siyaset biçiminde tiranlığın yeri olmaz.¹¹⁶⁴

Tiranlık bazı nitelikleriyle krallığa benzerken, başka bakımlardan da oligarşi ve demokrasiden de bir takım özellikler aldığı görünür. Tiranlık sadece demokrasinin kötü yönlerini değil oligarşinin de kötü yanlarını alarak adeta bu anlamda bir sentez oluşturur.¹¹⁶⁵ Tiranlık oligarşiden zenginlik ve halka karşı güvensizlik duygusu taşıma özelliklerini alırken, demokrasiden de üst sınıflara karşı düşmanlık özelliklerini alır. Tiran, egemenliğini sürdürebilmek için, kendi olası karşıtları arasında anlaşmazlıklar ve çatışmalar çıkarır. Kendisine karşı isyan çıkarmaya zaman ve olanak bulamamaları için vatandaşlarını yoksulluğa terk eder ve güçlenmelerine izin vermez.

¹¹⁶⁰Aristotle, **A.e.**, 1295b; 1296a pp. 163/65.

¹¹⁶¹Aristotle, **A.e.**, 1279b, p. 105.

¹¹⁶²Aristotle, **A.e.**, 1311a, p. 215.

¹¹⁶³Aristotle, **A.e.**, 1295a, p. 165.

¹¹⁶⁴Dunning, **A.e.**, p. 74.

¹¹⁶⁵Aristotle, **A.e.**, 1311a, p. 215.

Vatandaşlarının dikkatlerini dış düşmanlara çevirmek amacıyla suni savaşlar çıkarmaya, vatandaşlarının özgür düşünmelerine engel olarak, paralı koruyucular yetiştirmeye, insanların özgüvenlerini yıkmaya çalışarak kendisi için tehlikeli gördüğü erdemli ve faydalı vatandaşlarını baskı altına almaya zorlar.

Aristoteles, tiranın iktidarını sürdürebilmek ve daha güçlü kılabilmek adına geleneksel yöntemlerin dışında daha farklı yollara başvurduğu da görülür. Bunların en tepesinde tiranın, kral gibi davranması gelir. Vatandaşlarını kandırmak suretiyle, sanki onların iyiliği için yapıyor gözüküğü savurganlıktan kaçıyor izlenimi vermeye çalışır. Tiran hem kendisini vatandaşların savunucusu olarak görür hem de vatandaşların sahip olduğu kaynakları kendi çıkarları doğrultusunda kullanmayan biri olarak lanse eder.¹¹⁶⁶ Saygı uyandıracak şekilde davranarak, tiranın özelliklerini açığa çıkaracak davranışlardan kaçınır. Toplumun gözünde inançlı biri izlenimi vererek, toplumdaki kişileri ödüllendirmeye çalışır. Tek bir kişinin dahi toplumda üstün konuma gelmesinin önüne geçer ve aşırılıktan uzak durduğunu göstermeye çalışarak, halkın lideri gibi gözükmeye çalışır.

Bu şekilde hareket ederek egemenliğini daha kalıcı kılmaya çalışır. Sahip olduğu iktidarda korku ögesini gizleyerek sadece zayıfları değil iyi vatandaşları da kontrol altına almaya çalışır. Tiranın iyilik konusunda tutumu da yarım yamalıdır. Tüm bunlara rağmen Aristoteles, oligarşi gibi tiranlığın da öteki anayasalardan daha kısa ömürlü olduğunu düşünür. Fakat bu çıkarım Onun, tiranlığın kendini nasıl sürdürebileceği ve bu yolda neler yapılması gerektiğine dair düşünceler ve öneriler sunmasına engel oluşturmaz.

Oligarşi, azınlık yönetimin sapıtılmış biçimi¹¹⁶⁷ olarak tanımlanabilir ya da aristokrasinin sapmış biçimi olarak ifade edilir, tersi düşünüldüğünde bu sapmış biçimden doğru bir anayasa olan aristokrasie evirilebilir. Çünkü aristokrasi bir çeşit oligarşidir.¹¹⁶⁸ Anayasalar iki farklı türe ayrılabilir, bunlar; demokrasi ve

¹¹⁶⁶Aristotle, *A.e.*, 1314b, p. 224.

¹¹⁶⁷W. T. Jones. *Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi*, I. Cilt, Paradigma Yayınları, İstanbul 2006, s. 430. Curtis, N. Johnson, *Aristotle's Theory of The State*, Palgrave Macmillian, UK 1990, p. 106. E. Barker. *The Political Thought of Plato & Aristotle*, Published by. Russell & Russell USA 1959, p. 308.

¹¹⁶⁸Aristotle, *A.e.*, 1290a, p. 144.

oligarşidir.¹¹⁶⁹ Aristokrasi bir nevi oligarşi, siyasal yönetim de bir nevi demokrasidir. Bu anlamda Aristoteles, yaptığı bölümlendirmeyi daha doğru ve daha iyi bulur. Bundan dolayı ikinci en kötü anayasayı oluşturur.

Oligarşi şüphesiz bir azınlığın egemenliğidir, fakat onu asıl belirleyen yöneticilerin sayısında değil, niteliklerinde aranır. İktisadi anlamda düşünüldüğünde oligarşinin farklı yanı zenginlerin egemenliğidir. Bunun yanında zenginler azınlık olduğu için, oligarşi bir azınlığın yönetimi olarak görülür. O halde egemenlik bir azınlık meydana getiren zengin ve aristokratların elinde olunca ortaya çıkan yönetim biçimine oligarşi demek daha doğru bir yaklaşım olur.¹¹⁷⁰

Soruna ahlaki olarak yaklaşıldığında oligarşinin özünde mülkiyete, yani zenginliğe dayanan bir adalet ve devlet anlayışına sahip olduğu görülür. Zenginlerin oluşturduğu böyle bir toplulukta, devlet yönetiminden alınacak pay da şüphesiz zenginlikle orantılı olur. Gelgelelim devlet bir iş ortaklığından ve bu yolda yapılmış bir antlaşmadan daha öte bir şeydir. Bu şekilde meydana gelmiş olan birlikteliği bir devlet olarak tanımlamak mümkün görünmez. Şüphesiz zenginlik insan yaşamı için gereklidir, fakat bunun ötesinde tüm vatandaşların iyi bir yaşam sürebilmeleri, mutlu olabilmeleri ve erdemli bir yaşama sahip olabilmeleri için adil bir zemin oluşturmak elzemdir.¹¹⁷¹ Bu ise tam anlamıyla doğruluk ve adalet anlamına gelir ki, oligarşide bunun varlığından söz etmek son derece zor görünür. Fakat bu oligarşik yönetimlerde bir adalet anlayışının olmadığını da göstermez, sadece ana ilkesi zenginliktir.

Oligarşi ile demokrasinin ilke olarak dağıtıcı adalet üzerinde hem fikir oldukları, ancak kişilerde eşitliği oluşturan şey konusunda uyuşamadıkları söylenir.¹¹⁷² Fakat bu uyuşmazlığın ekonomik temelinde mülkiyet ilişkilerine gelip dayandığı açıktır. Bundan dolayı zenginlik bakımından eşit olmayanlar, oligarşik yönetimin biçiminde tam manasıyla eşit değildir. Oligarşi diye nitelendirilebilecek anayasalar mütecanis olmaktan uzaktır ve kendi içlerinde değişik biçimlere ayrılabilirler. Bunlar fazla zengin olmayanların yönetimden dışladığı, fakat mülkiyet sahiplerine yönetime

¹¹⁶⁹Ryan K. Balot, **Greek Political Thought**, Wiley-Blackwell Publishing, 2006, p. 260.

¹¹⁷⁰Aristotle, **A.e.**, 1290b, p. 146.

¹¹⁷¹Aristotle, **A.e.**, 1280b; 1281a pp. 109/11.

¹¹⁷²Lord, **A.e.**, p. 140.

katılma olanağı tanıyan tür. Doğum yoluyla yönetimin devredildiği tür. Yönetime katılmak için çok yüksek mülkiyet düzeninin gerektirdiği ve boş kalan görevlerin yine bunların kararına göre doldurulduğu tür. Yine kalıtsal yolun kullanıldığı ama yasanın değil de yetkililerin egemen olduğu hanedanların egemenlik türüdür.¹¹⁷³

Aristoteles burada karma örneklerin olabileceğini de hatırlatır. Bu kitapta sorunu tekrar gündeme getiren filozof oligarşiyi, demokrasi içerisinde yeniden inşa etmeye çalışır. İlk ve en iyi tür en karma olandır ve siyasal yönetime çok yakındır. Burada küçük görevler için küçük, büyük görevler için ise büyük bir mülkiyet sahibi olmak koşulu vardır. İkinci tür de ilkinen benzer fakat oligarşik dizginler biraz daha sıkılaştırılır. Üçüncüsü ise topluluk içerisinde farklı fikirleri olan ve tiranlığa en çok benzeyen biçimdir.¹¹⁷⁴

Sonuncusu en kötüsü olduğundan, en kurnaz ve en fazla çaba gerektirir, çünkü küçük olumsuzluklarda dahi bu yönetim krize girebilir.¹¹⁷⁵ Oligarşi özü bakımından varlıklı azınlığın yönetimini işaret ettiğinden, yönetim biçimini, yargıyı ve toplumsal yaşamı da buna uygun yöntemlerle düzenler. Örneğin; mecliste ve mahkemelerde zenginlerin baskın olmasını sağlamak için, yoksulların aksine onlara daha yüksek devamsızlık cezası verilir. Kendilerine sunulan görevleri reddetmeleri mümkün değildir ve silah taşıma zorunlulukları vardır.

Demokrasi¹¹⁷⁶ ise ilk bakışta halkların egemenliği olarak görülür, fakat özgür vatandaşların yönetime geçmesi olunca anayasa demokrasidir.¹¹⁷⁷ Genel olarak çoğunluk özgür vatandaşlardan, azınlık ise zenginlerden olduğundan demokrasi çoğunluğun yönetimi olarak görünse de, gerçekte zenginlerin sayısal çoğunluğa dayanarak egemen oldukları bir anayasayı demokrasi diye ifade etmek olanaksızdır.

¹¹⁷³Aristotle, **A.e.**, 1292a-b, pp. 150/52.

¹¹⁷⁴Aristotle, **A.e.**, 1320b, p. 246.

¹¹⁷⁵Aristotle, **A.e.**, 1321a, p. 248.

¹¹⁷⁶J. J. Rousseau' da *Toplum Sözleşmesi* adlı ünlü yapıtında demokrasiyi şu şekilde eleştirir: Devlet düzeyinde, yani yönetim söz konusu olduğunda azınlığın yönetilmesi, çoğunluğun da yönetimde olması doğaya aykırı olduğundan gerçek demokrasinin varlığından söz etmek mümkün değildir. Aynı zamanda bu yönetim biçiminin gelecekte var olmasını beklemek akla aykırıdır. J. J. Rousseau. **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Alpagut Erenulu, Öteki Yayınevi, Ankara 1996, s. 115.

¹¹⁷⁷Aristotle, **A.e.**, 1292a-b, pp. 150/52.

Buradan da anlaşılacağı üzere Aristoteles, sayısal bir çoğunluk yerine nitel ölçütleri daha uygun bulur.

Oligarşi ve demokrasi arasındaki sayısal ayırım¹¹⁷⁸ yalnızca ilineksel, yani symbebekos'tur ve bu durum tersine çevrilebilir. Oligarşiyi oluşturan şey zenginlerin kendi çıkarlarına uyan bir yönetimdir ve bir demokrasiyi oluşturan şey de yoksulların kendi çıkarlarına uyan yönetimdir.¹¹⁷⁹ Aristoteles bundan dolayı şu tanımı önerir: “Özgür olan ve zengin olmayanlar, çoğunluğu oluşturarak yönetimi ele geçirince anayasanın türü demokrasi olur.”¹¹⁸⁰ Demokratik yönetimin ve anayasanın temel amacı özgürlüktür. Sırasıyla yönetmek ve sırasıyla yönetilmek de özgürlüğün bir unsurudur. Bu şekilde vatandaşlar arasında bir tür yönetimde eşitlik sağlanmış olur. Bu ilkenin genelleştirilmesi sayısal eşitlik ölçütünü temel alan bir demokrasi anlayışına götürür ki, bu da faydalı ve orantılı bir eşitliğe dayanan anlayışla ve sadece sayısal eşitliğe dayanan doğru bir anlayışla da bağdaşmaz. Sadece sayısal eşitliğe dayanan bir anlayışta temellenen demokratik yönetim tarzında aşağı doğum, düşük gelir ve bayağı zevkler kendine özgü sayılır.¹¹⁸¹

Aristoteles demokrasinin bazı olumsuzluklarını, iyi yasalarla aşılabileceğine inanır. İyi yasalar erdemsiz vatandaşların faal olmasının önüne geçecek ve iyi veya erdemli vatandaşların iyi kurallarla yönetilmesinin önünü açar. Aksi düşünüldüğünde vatandaşlar tek güç haline gelir, bu anlamda tek erkliliğe inanan halk, mutlak iktidara ulaşmayı amaçlar ve adeta despot gibi davranır. Kendisine yaltaklananları yükseltir ve onları onurlandırır.¹¹⁸² Bu tarz bir demokrasi, en kötü yönetimlerden bir tanesi haline gelir.

Demokrasi yönetim biçimi, toplum bakımından oligarşinin karşıtı sayılabilecek düzenlemeler ve kurallarla yönetilir. Bu tarz rejimlerde yönetim ve yargı görevlerine katılanlara para ödülü verilirken, katılmayanlar varlıklılara para cezası getirilmez. Önerilen yöntem zengin olmayan, fakat özgür olan halk sınıflarının yönetimde ve

¹¹⁷⁸Taylor, A.e., s. 113.

¹¹⁷⁹Newman, A.e., p. 247.

¹¹⁸⁰Aristotle, A.e., 1290b, p. 146.

¹¹⁸¹Aristotle, A.e., 1318a, p. 236.

¹¹⁸²Aristotle, A.e., 1292a-b, pp. 150/52.

yargıda daha etkin katılımı amaçlıyormuş gibi gözükse de, Aristoteles'in bu konuda oldukça seçici davranma eğiliminde olduğu görülür.

Bu anlamda filozofun, nicel üstünlük nitel aşağılığı bastırmaya yetmez, tarzındaki görüşü gereği¹¹⁸³ yoksulların sayısının sadece fazla olması zorunluluğu olduğundan, bu tarz bir seçicilik makul ve tutarlı görünür. Toplumlardaki iktisadi yapı, siyasi güç ve gelenekler birbirlerinden farklı oldukları için diğer anayasa türlerinde olduğu gibi, demokratik anayasalar da değişik özellikler taşıyan, değişik türlere ayrılır. Bu farklılıklar çeşitli ölçütlere göre incelenir. Aristoteles, demokrasi türlerini, eşitlik, mülkiyet, yasa, özgür-doğum, vatandaşlık ve sınıf farklılıklarına başvurarak ele alır.

Eşitlik, demokrasi açısından önemli bir temel olduğu için bu yönetim biçimi eşitlik ilkesine dayanır.¹¹⁸⁴ Fakat vatandaşların daha kalabalık ve çoğunluğun belirleyici olmasından dolayı görünürde bir eşitsizlik¹¹⁸⁵ durumu ortaya çıkarabilir. Fakat yine de bu durum yönetimin demokratik niteliğini ortadan kaldırmaz. Mülkiyet, yasa ve vatandaşlar açısından demokrasiler şu şekilde ortaya konabilir: Yönetim ve yargı görevleri için ılımlı bir mülkiyet koşulunun olduğu türler. Yetkileri ellerinden alınmamış olan tüm vatandaşların yönetimde pay sahibi olduğu, fakat yine de yasanın en yüksek güç olduğu türler.¹¹⁸⁶ Sadece vatandaş olma şartının arandığı ve yasanın her şeyden üstün olduğu türler. Bir öncekiyle her açıdan aynı olan, fakat yasaların değil çoğunluğun belirleyici olduğu türler. Özellikle bu sonuncu türden demokrasileri halkın tek güç haline geldiği ve giderek de tiranlaştığı anayasaları doğurur ki, böyle bir demokrasinin erdemler bakımından bir anayasaya dayanmadığı düşünülür.

Aristokrasi mülkiyet şartına ek olarak getirilmiş doğal bir durum olarak görülebilir. Doğum bakımından uygun olan herkes kural olarak yönetime katılabilir. Devletin vatandaşlara verecek parası olmadığında, ancak boş zamanı olanlar bunu praksis olarak gerçekleştirebileceğinden, gerçekte herkes yönetime katılamaz. Bundan

¹¹⁸³Aristotle, *A.e.*, 1296b, p. 166.

¹¹⁸⁴Aristotle, *A.e.*, 1291b, p. 149.

¹¹⁸⁵Kışlalıya göre Aristoteles için demokrasi, vatandaşların çoğunluğu ölçüt olarak yasaları ve hukuku yok sayarak dilediğini pervasızca gerçekleştirmesidir. Bu anlamda Aristoteles'in de toplumdaki sınıfa bakış açısı Platon da olduğu eşit olmayan temellere dayanmaktadır. Ahmet Taner Kışlalı. **Siyasal Çatışma ve Uzlaşma**, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 1995, s. 199.

¹¹⁸⁶Aristotle, *A.e.*, 1292a, p. 150.

dolayı burada da yasaların tek güç olması gerekir. Demokrasinin bir başka ve en aşırı ise tüm vatandaşların yönetime gerçek anlamda katıldığı türdür. Burada zenginler, yasa ve yönetim görevlerine düzenli bir şekilde katılmazken, yoksullar katılabilir. Bu şekilde demokrasinin bu dördüncü türünde egemen olan yasalar değil, mülkiyet sahibi olmayanların çoğunluğudur.¹¹⁸⁷ Bir başka ayrım da nüfusun yapısına göre yapılır.

Bu ölçüyle bakıldığında Aristoteles, yukarıda belirttiğimiz ayrımın ilk sırada gelen türü, en iyisi ve en eskisi olarak destekler ve bunun sınıfsal yapısına göre nitelmesi bir tür tarımsal demokrasidir. Tarımsal bir nüfus en iyi vatandaşı ortaya çıkarır, onun için halkın tarımla, hayvancılıkla geçindiği her yerde gerçek bir demokrasi kurulur.¹¹⁸⁸ Bu sınıf sürekli toprakla ve hayvanlarla ilgilendiği için, meclis işlerine pek katılmaz, kazanç elde etmeyi daha faydalı görür. Fakat öte yandan da seçimlere katılmakla ve hesap sorma yetkisiyle bir tür siyasal doyum elde eder.

En önemli görevlere de belirli miktarda mülkiyete sahip olan, boş zamanı olan, eğitilmiş ve seçkin kişiler atanır ve bu şekilde onlar da kendilerinden aşağı olanlar tarafından yönetilmekten hoşnut olur. Bu türün özelliği geniş halk kitlelerine zarar vermeyen ve doğruyu gözeten iyi insanların yönetimi olmasıdır.¹¹⁸⁹ Aristoteles, bu türün ardından gelen en iyi biçimin çoban bir halka dayanan demokrasi olduğu görüşünü ortaya atar, çünkü bu sınıf hem tarım sınıfına benzemek hem de fiziksel anlamda güçlü olmaları nedeniyle daha savaşçı bir ruha sahiptir.

Yine bu ölçütlere göre, kentli işçilere ve üreticilere dayanan bir demokrasi filozof açısından olumlu görülür, çünkü bu sınıflar insanlığın en düşük örnekleri olmalarının yanı sıra kentte ikamet ettiklerinden meclisin faaliyetlerine katılabilme olanağına sahiptir. Bu sebepten dolayı bu sınıfların yönetimi ele geçirmesine olanak tanımamak gerekir. Bunların ötesinde az önce de ifade edildiği üzere, en aşırı tarz diye nitelenen ve herkesin katılımcı olup, her şeyi eşit şekilde paylaştığı tür gelir.

Tüm vatandaşlara dayanan bu tür demokrasi şartlarında, vatandaş olmanın sınırları da üst sınıfların üstünlüğü de belirsizleşir, bu şekilde aşağı sınıfların

¹¹⁸⁷Aristotle, *A.e.*, 1293a, p. 154.

¹¹⁸⁸Aristotle, *A.e.*, 1318b, p. 239.

¹¹⁸⁹Aristotle, *A.e.*, 1319a, p. 241.

yönetimde etkisi artar. Aşağı sınıflardan devlet yönetimine küçük karşı çıkışlar fark edilmez, fakat büyürse çok göze batar. Aristoteles, böylesi bir yapının dalkavuklar ve despotların suistimallerine açık olduğunu ve aslında böyle bir demokrasi türünün, yasalarca desteklenmediği takdirde devletleri yıkıma götürebileceğini ifade eder.¹¹⁹⁰

Bunların ötesinde büyük bir olasılıkla bu türü zihinde tutarak, despotluğun pek çok bakımdan demokratik özellikler göstermesi, söz gelimi; kölelerin, kadın ve çocukların denetimsiz bırakılması, herkesin kendine (istediği gibi yaşaması ve bu yönde bakış açısı geliştirmesi) göre yaşamasına izin verilmesi ve kargaşa düzeninin ortaya çıkması vb. şeyleri barındırdığı görüşünü ifade eder. Hatta Aristoteles, çoğunluğun çıkarları doğrultusunda şekillenen, yasalarının hiçe sayıldığı bir demokrasiyi tiranlıktan daha kötü olarak görür.

Tiranın despotluğunun yerini burada çoğunluğun despotluğu alır.¹¹⁹¹ Aristoteles'in demokrasi konusunda yaptığı ayrımlar oldukça detaylıdır ve bunlar çeşitli bakımlardan iç içe geçer. Fakat tüm bu ayrıntıların ortaya çıkaramadığı şey, filozofun demokrasi kavramının günümüz anlayışlarından büyük ölçüde uzak olduğudur. Ross'a göre Aristoteles için gerçek bir demokrasiyi geçerli ve iyi kılan şey onun demokrasi olmamasıdır.¹¹⁹²

Aristoteles'in en büyük kaygısı ise yönetimin veya devletin istikrarı olur. Filozof modern anlamıyla bir demokrasi yandaşı olmadığını, aynı zamanda çağdaş biçimiyle demokrasileri çeşitli şekillerde sınırlandırmaya yatkın bir duruş sergilediğini ifade eder. Filozofun bizzat kendisi de bunu gizlemez ve demokrasiyi sapkın anayasalar olarak nitelendirir. Fakat bu yönetim biçimi hakkında olumlu düşüncelerinin de olduğunu unutmamakta fayda vardır.

Bunların sebepleri ise farklı şekillerde açıklanabilir: Öncelikle Aristoteles, hiçbir sapkın anayasa konusunda sadece olumsuz düşünmez. Ayrıca filozof toplumların siyasi, ahlaki yapılarının farklı olduğunu düşünür. Herhangi bir yönetim tarzına uygun bir toplumun var olma olasılığını da göz ardı etmez. Bunların ötesinde

¹¹⁹⁰Aristotle, **A.e.**, 1319b, p. 242.

¹¹⁹¹Arslan, **A.e.**, s. 300.

¹¹⁹²Ross, **A.e.**, s. 299.

devletin istikrarıyla ilgili pratikler söz konusudur. Buna göre insanların çoğunluğun genel olarak yönetimin dışına itilmesi, yönetimde söz haklarının olmaması onları sistemin dışına iter, sisteme düşman eder; yönetimin işleyişini bozar, güvenlik zaatları doğurur ve devletin istikrarını olumsuz etkiler.¹¹⁹³

Özetlemek gerekirse Aristoteles'in etikle ilgili incelemelerinin odak noktasını oluşturan iyi yaşam, politika felsefesiyle ilgili incelemelerinin en temel konusunu veya nihai amacını meydana getiren iyi bir toplum düzeni içinde yaşamayı gerektirir. Bu yüzden, Aristoteles'in etiğinin ne'liğini anlayabilmek için Atina'nın politik, kültürel ve sosyolojisinde yaşayan insanlar için ahlakın, politikanın ne olduğuna bakmak gerekir. Onun yaşadığı dönemde, Atina'da yaklaşık kırk bin erkek yurttaş yaşıyordu; bu erkeklerin bir bölümü hiçbir işle uğraşmayan, insanlardan meydana gelmekteydi. O zamanların Atina'sında, yine sayıları her geçen gün biraz daha artan bir tüccarlar sınıfı bulunmaktaydı. Ve Atina, çok doğal olarak güçlü bir ordu beslemekteydi. Kadınların sadece ev işleriyle uğraştığı bilinmektedir. Atina'da özgür vatandaş nüfusunun neredeyse iki katından fazla nüfusu ise kölelerden oluşmaktaydı. Tarımla uğraşmak dışında, toplumun neredeyse tüm ihtiyaçlarını karşılayan köleler olmadığında, Atina'nın var olabilmesi neredeyse imkânsızdı.

Aristoteles'in etik kuramını bu toplumsal koşullar içinde şekillendirdiğini; söz konusu dönemin özgür vatandaşlar topluluğu için ahlakı yazdığını ve onun öncelikle imtiyazlı bir sınıfın erdemi ve mutluluğuyla ilgili bir etik kuram geliştirme işiyle meşgul olduğu ifade edilir. Nitekim onun politika felsefesi, bütün önemine ve (örneğin, Platon'un politika kuramından çok daha demokratik olma gibi) birtakım meziyetlerine rağmen, kölelik kurumunun karşısında yer almadığı ifade edilerek filozof eleştirilmiştir. Burada söz konusu dönemin göz ardı edildiği ortadadır. Yine de onun gerek etiğinde, gerekse politika felsefesinde söyleyecek çok şeyi vardır.

Aristoteles'in etiği veya ahlakı insan olmanın anlamı ve amaçları yoluyla tanımlanır. Aristoteles'e göre, insanların birtakım amaçları vardır ve bu amaçlar da gündelik yaşamda yaşadığımız sorunlar olan bir yere geç kalma, sınavlardan başarılı olabilmek, bir uzmanlık alanında profesyonelleşebilmek adına tüm hayatı boyunca çalışma gibi sadece dünyevi sıkıntılar değildir. İnsanların gerçek amaçları vardır.

¹¹⁹³Arslan, A.e., s. 295.

Aristoteles'te tıpkı Sokrates ve Platon'un da öne sürdüğü gibi, bu amacın eudaimonia/mutluluk olduğunu öne sürer. İşte bundan dolayı Aristoteles, etik alanındaki en önemli eseri olarak kabul edilen *Nikomakhos'a Etik*'ini, mutluluğun gerçek doğasına ilişkin bir analiz ve mutluluğun, akıl ve erdem gibi temel bileşenleriyle ilgili bir inceleme üzerine temellendirir.

İnsanın nihai amacı olarak mutluluğun/eudaimonia'nın, en yüksek iyi için gerekli tüm ölçü ve koşulları sağlaması gerektiğini söyleyen Aristoteles'e göre, insanın kendini gerçekleştirmesinin sonucu olan mutluluk bütün insanların uğruna koştuğu tek gerçek amaç durumundadır. Mutluluk, ayrıca mutlak olarak tam olmalıdır yani ona, başka bir şeyin aracı olarak değil bizatihi kendisi için değer verilmelidir. Mutluluğun kendi kendisine yeten bir şey olması; yani onun kendisini daha değerli kılacak hiçbir şeyle zenginleştirilmemesi gerektiğini iddia eden Aristoteles, işte bu çerçevede içinde, mutluluğun, başka hiçbir şey değil de insanın kendine özgü işlevlerini yerine getirdiği, doğal hedeflerine ulaştığı bir yaşamın adı olduğunu ifade eder. Filozof bundan dolayı iyi yaşam ne tür bir yaşamdır, sorusunun açıklanması gerektiğini belirtir

Bu bağlamda hazcılığa –bu kuramı savunanlara karşı- büyük bir güçle karşı çıkan Aristoteles, mutluluğu akla uygun erdemli faaliyetin belirlediği bir hayat olarak tanımlar. Bu, iyi hayatın pek çok şey yanında etkin bir hayat, eylem ya da faaliyetle geçen bir hayat olduğu anlamına gelir. İyi bir hayat, onun etiğinde tartışmaya en fazla yeri dostluk konusuna ayırdığı dikkate alınırsa, ikinci olarak dostlarla geçen, cemaate katılımı ile belirlenen bir hayat olmak durumundadır. İyi bir hayat, üçüncü olarak bir şeylere ulaşmaya dayalı, felsefi tefekkür etkinliğinin belirlediği bir hayattır. Mutluluğun olmazsa olmaz koşulu etkinlik, yani akıllı insanın kendisini hayvanlardan ayıran özünün gerektirdiği, insan varlığının en yüksek mutluluğu yaşamak durumundaysa eğer, gerçekleştirmek durumunda olduğu faaliyettir.

Aristoteles, etkin bir yaşamdan söz ederken, her tür etkinlikten, her ne şekilde olursa olsun, bütünüyle meşgul bir yaşamdan söz etmez. Sadece işle geçen bir yaşamın iyi yaşam için bir engel teşkil ettiğini öne süren filozof, diğer taraftan toplumun temelini oluşturan tüccarların tüm yaşamlarını sadece iş ile geçirdikleri için ve kendilerine hiç boş zaman ayırmadıkları için bun tarz insanların iyi bir yaşama sahip olması düşünülemez. Bu yüzden onun övdüğü, öğütlediği en önemli faaliyetler, erdemi

dışa vuran, somutlaştıran eylem ya da etkinlik türleridir, yani erdemlerdir. Burada alanın ne kadar genişlediğini görebiliriz. Sözgelimi, savaşta kullanılan güç, sanatlarda kullanılan yetenek, sporda çeviklik, şarkı söyleyebilmek için güzel bir sese sahip olma gibi daha sayamayacağımız daha pek çok yetenek olmakla birlikte Aristoteles'in dikkatini çok daha genel erdemler, yani savaşta daha da güçlü olmak, sanatlarda yetenek sahibi olmak vb. şeyler değil, iyiliklere ve erdemlere sahip olabilmektir.

Aristoteles bu noktada bir erdemi ve erdemli bir eylem ya da etkinlik tarzını tanımlayan şeyin akıl olduğunu söyler. Bununla birlikte dikkatli olunması gerekir. Akıl, elbette erdemleri tanımlayabilir fakat erdemleri öğrenmenin veya kazanmanın ya da bir şekilde hayata geçirmenin yolu kesinlikle ve sadece akıl yürütme değildir. Aristoteles, insanın erdemli olabilmesi için öncelikle iyi yetiştirilmesi gerektiğini belirtir.

İnsanın formunu ruhta veya ruhun akıllı parçasında, insanı tüm diğer varlıklardan ayıran, onu mutluluğa götürecek salt kendine özgü fonksiyonu ruhun akıllı parçasının faaliyetinde bulan Aristoteles, erdemi bir varlığın fonksiyonunu en iyi biçimde yerine getirme hali, mutluluğu da ruhun akıllı parçasının erdeme uygun faaliyeti olarak tanımlar. İnsan ruhunun akıllı parçasının teorik ve pratik gibi iki ayrı yanı olduğundan, onda insan doğasını tamamlayan, insanın kendi gerçek fonksiyonunu en iyi bir biçimde gerçekleştirmesini mümkün kılan iki tür erdemden söz edilebilir. Bunlar fikri/dianoetik erdemler ve ahlaki/eudaimonik erdemler veya karakter erdemleri olarak ifade edilir. Aristoteles insana özgü olanın esas itibarıyla ve başka her şeyden çok, akıl/düşünme –nous- olduğuna inanıyordu. Başka bir ifadeyle, Aristoteles'te, aklın biri pratik, diğeri kuramsal olmak üzere, iki boyutu olup, bunlardan her ikisi de önemli olmakla birlikte, o, insanı en fazla belirleyen, insanı insan yapan, hatta onu Tanrıya yaklaştıran şeyin kuramsal aklın etkinliği olduğunu düşünüyordu. Yani insan, sadece eylemde bulunmaz; aklını yalnızca kendisine açık alternatifler arasında seçim yapmak, ruhunun akıldışı parçasını kontrolü altında tutmak için kullanmaz. Kendisine bir de saf bir bilme etkinliği olarak aklın bahşedilmiş olduğu insan, aynı zamanda düşünür ve aklını hakikati keşfetmek için de kullanır. İnsanın kuramsal aklının gerçekleştiği veya hakikati keşfettiği beş farklı düzey bulunduğunu

söyleyen, bu düzeyleri sırasıyla bilimsel bilgi, sanat, pratik bilgelik, sezgisel akıl ve felsefi bilgelik diye sıralayan Aristoteles; şu halde insan için gerçek mutluluğun theoria hayatı olduğunu, onu gerçek mutluluğa götüren şeyin bu tür bir hayatın sonucunda kazanılan fikri ya da entelektüel erdemler olduğunu belirtir. İnsan için en iyi ve en yüksek mutluluk en iyi ve en yüksek etkinlikte, yani insanın insan olarak doğasını en eksiksiz şekilde ifade eden ve gerçekleştiren etkinlik türünde söz konusu olur. Bu etkinlik de tefekkür ve temaşadır; bu yüzden, insanın elde edebileceği en büyük mutluluk temaşada, evrene ilişkin en yüksek hakikatleri bilmede yatar.

İkinci erdem türü olan ahlaki erdemler, fikri erdemlerden, öncelikle kuramsal aklın değil fakat pratik aklın ürünü olmak bakımından farklılık gösterirler. Bu erdemler, pratik aklın ruhun arzu, istek ve iştihayla belirlenen akıldışı parçasını veya ruhun hayvani düzeyini kontrol altına almasına ve ona yol göstermesine bağlıdır. Ahlaki erdemler, etiğinde bütünsel insan doğasının tam olarak gerçekleşmesi hedefini göz önünde bulunduran Aristoteles'te, fikri erdemlerde olduğu gibi kişinin kendisini filozof ya da Bilim adamı olarak gerçekleştirmesini değil de sorumlu bir varlık olarak geliştirmesini ifade ederler. Başka bir deyişle, bu erdemler insanın kendisini ikinci bir yönden daha gerçekleştirmesine, onun doğasının başka bir yönden daha tamamlanmasına hizmet ederler. Zira insan diğer varlıklardan, sadece rasyonel ya da entelektüel faaliyet bakımından değil fakat söz konusu rasyonel etkinlikten türetilen sorumlu varlık olma özelliğiyle ayrılır. Buna göre, hayvanın sorumlu tutulmadığı yerde, kişi eylemlerinden, onlar rasyonel özne ya da failin kontrol altında tutabildiği durumların sonucu oldukları sürece, sorumlu tutulabilir. Bu bağlamda insan varlığı istek ve arzularını şekillendirmek, kendine belli amaçlar koymak, belli düşünme tarzları geliştirip birtakım kararlar almak suretiyle rasyonel bir varlık ya da özne olarak potansiyel güçlerini hayata geçirmiş olur. Bunun tam ifadesi ise erdemli bir karakterdir. Erdemler geliştirmek, erdemli olmak rasyonel ve sorumlu özne olarak insanın özünü ifade edip, onun nihai ve en yüksek amacına hizmet eder. Bu amaca ulaşmak için Aristoteles'e göre, insan varlığının akıldışı parçasını pratik akıl yoluyla organize etmesi, tercih ve eylemlerini akli temele alarak düzenlemesi gereği vardır. Başka bir deyişle, insan, ona göre, doğasını tam olarak gerçekleştirebilmek için hayvani doğasını yok saymak ya da reddetmek yerine, onu akıl yoluyla kontrolü altına

almalı, rasyonel olmayan arzu, itki ve eğilimlerini bastırmak ve bir tarafa bırakmak yerine, eğitip düzene sokmalıdır. İnsan bu arzu, itki ve eğilimleri, iştihayı gereği gibi eğitip düzene sokamazsa eğer, onlar insana hâkim olup, akli fonksiyonlarını hayata geçirmesini engeller ve onu insanlığından uzaklaştırır. Aynı durum hayvani doğamızın bastırılması veya yok sayılması için de geçerlidir. Çünkü bu da bizi, rasyonel ve sorumlu bir varlık olarak gerçekleştirmekten alıkoyar.

İşte bundan dolayı, Aristoteles'te ahlaki erdem hem bütünsel düzlemde ve hem de cesaret, adalet, ölçülülük gibi bireysel erdemler söz konusu olduğunda, aşırılığa düşmemekten, iki aşırı uç arasındaki altın ortayı bulmaktan meydana gelir. Burada akıl, doğru düşünmeyle birlikte insanın aşırılık ve eksiklik arasındaki doğru ortayı bulmasını sağlar. Alışkanlık yoluyla, kişinin kendisini çok çeşitli hayat durumları içinde sınaması sayesinde, orta, doğru ahlaki karakterden adeta kendiliğinden çıkan ya da ahlaki erdem sorumlu failin davranış tarzından neredeyse doğal olarak akan bir şey haline gelir.

Platon gibi Aristoteles de insanı toplumsal bir varlık olarak görmüş, onu daima içinde yaşadığı toplumla birlikte düşünmüştür. Ona göre toplum içinde yaşama kabiliyetine sahip olmayan ya da kendine yeterli olduğu için buna ihtiyaç duymayan biridir. İnsan bireylerinin toplumdan bağımsız biçimde yaşamalarına imkân yoktur. Bunun sebebi, insanın yaşamsal ihtiyaçları bakımından bile başkalarına özlü biçimde gereksiniyor olmasıdır.

Bu yüzden insan ancak devlet düzeni içinde tüm ihtiyaçlarını karşılayabilir ve kendi doğasına uygun olan amacı ancak devlet ve toplum içinde gerçekleştirebilir. O hâlde insanın kendine yetebilmesi, kendi iyisine, mutluluğuna ulaşabilmesi ancak devlet ve toplum yaşamı içinde mümkündür. Zaten devletin var olma amacı da insanın mutluluğundan başka bir şey değildir.

Aristoteles'e göre yeryüzünde var olan her şey mutlaka bir amaca yönelmiştir ve o amacı gerçekleştirmeye tabii bir eğilim duyar. Devlet için bu amaç insanın en yüksek iyisini gerçekleştirmektir, insanın akli ve ahlaki yaşamıdır. O hâlde Aristoteles'in toplum ve siyaset anlayışı şu iki temel yargıya dayanır: Devlet de tıpkı doğada var olan şeyler gibi doğal bir varlıktır ve insan doğası gereği toplumsal veya siyasal bir varlıktır. Filozofa göre insan kendi amacına, mutluluğuna ve iyi olana ancak

toplum ve devlet düzeninde erişebilir. Devletin varoluş amacı da insanın mutluluğundan başka bir şey değildir.

Aristoteles devletin, insanın doğal amacının gerçekleştirilmesine yönelmiş daha küçük topluluklardan oluştuğunu teşhis etmiştir. Örneğin; aile, insanın dünyaya gelir gelmez kendisini içinde bulduğu en küçük topluluk olarak iyi bir yaşam amacına yönelir. Ama bu yaşam tek tek ailelerin vereceği mücadelelerle sağlanamayacağı için aileler birleşir ve köyleri oluşturur. Köylerin amacı da iyi bir yaşamdır ama ne aileler ne de köyler iyi yaşamı sağlayacak olan yeterliğe sahiptirler. Bu yüzden köyler bir araya gelirler ve siteyi oluştururlar. Aristoteles'in devlet derken kast ettiği şey, birden çok köyün bir araya gelmesiyle oluşan sitelerdir. Bu tabloda Aristoteles'in, Platon'un tersine aileye ve aile yaşamına site devletlerini büyük bir değer verdiği, onu tasarlamış olduğu devletin yapı taşı olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Aristoteles, bu esas üzere *Devlet*'te çizilen ailesiz devlet anlayışını eleştirmiş ve siteyi son kertede bir aileler dayanışması olarak görür.

Aristoteles, *Politika* isimli eserinde ideal bir site devletin nasıl olması gerektiğini uzun uzadıya soruşturmakta ve bununla ilgili bazı gerek şartlar öne sürmektedir. Site her şeyden önce kendisine yeterli bir büyüklükte olmalıdır. Büyüklük ölçüsü ise devletin ereğidir. Yani her site, ereğini gerçekleştirebilecek büyüklükte olmalı ve ereği gerçekleştirilemez kılacak kadar da büyük olmamalıdır. Bu durum hem yurttaş sayısı hem de sitenin arazi genişliği bakımından geçerlidir. Öte yandan Aristoteles, Platon'un ortaya koyduğu “*devletteki birlik ne kadar büyükse bu devlet için o kadar iyidir*” anlayışına da karşı çıkar. Ona göre devletin doğası benzer olmayanların oluşturduğu bir topluluktur. Her ideal devlet, farklı sınıfların üstlendiği farklı işlevlerin çeşitliliğine dayanır, der David Ross. Bu yüzden siteyi tek bir sınıfmış gibi aşırı bir birlik anlayışı etrafında örgütlemek yerine, site yaşamının sağladığı çeşitliliğin vurgulanması yerinde olacaktır.

Aristoteles'in ideal devleti: İnsanlara ihtiyaç duydukları gıdaları sağlayacak olan çiftçiler, toplumun ihtiyaç duyduğu araç gereçleri üretecek olanlar, el sanatlarını işletecek olan zanaatkârlar, ülkeyi koruyacak olan askerler, ülkeye ihtiyaç duyduğu parayı kazandıracak olan zengin tüccarlar, din adamları ve yargıçlardan oluşur. Bu sınıflar ideal bir toplumun olmazsa olmazları olsalar da Aristoteles çiftçilerin gerekli

boş zamanı edinemeyeceklerini, zanaatkârların ve tüccarların ise yaptıkları iş gereği erdeme yatkın olmadıklarını savunarak bu üç sınıfın yurttaşlık hakkından mahrum bırakılmalarını savunur. Askerler, din adamları ve yargıçlar ise sitenin gerçek anlamda parçalarıdır ve bu nedenle ülke yönetiminde de söz sahibidir. Bu sınıflar dışında Aristoteles, sitede kölelik kurumunun varlığını da meşru kabul etmiştir. Köleliğe verdiği bu meşruiyet nedeniyle çokça eleştirilmiş olsa da köleliğin onun yaşadığı dönemin sosyal ve siyasi iklimi göz önünde bulundurulduğunda çok normal karşılandığını ve insanlığın Aristoteles'ten sonraki yüzyıllar boyunca da kölelik müessesini ortadan kaldıramadığını unutmamak gerekir. Bu sosyal sınıfların üstlendiği farklı işlevlerin bir uyumundan oluşan toplum düzeni, bizzat devletin denetimi ve koruması altında olacaktır. Devlet, tıpkı Platon'un siyaset anlayışında olduğu gibi yurttaşların eğitiminden doğrudan sorumludur ve tıpkı Platon'da olduğu gibi aynı zamanda büyük bir eğitim kurumu olarak düşünülmüştür. Aristoteles, site devletinin köylerden, köylerinse ailelerden oluştuğunu söyleyerek devlet yapılanmasını son kertede aile temeline dayandırır. Aileler de köyler de siteler de insan bireyleri tarafından oluşturulan sosyal yapılanmalardır. Oysa Aristoteles site devletinin ya da devletin doğal bir yapı olduğunu savunmaktadır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PLATON VE ARİSTOTELES'TE DEVLET VE AHLAK KRİTİĞİ

3. Ahlak Felsefelerinin Kritiği/Benzerlikler ve Farklılıklar

Platon ahlak öğretisinde sofistlerin rölativizmine karşıt olarak evrenselci, özcü bir tavır geliştirir. Platon'un ahlak anlayışı temelde mutluluğa, yani eudaimonia ve yüksek iyi kavramlarına dayanır. İyi herkes tarafından istenen şeydir. Mutluluk da iyiye sahip olmaktır ve insanı mutluluğa ve iyiye ulaştıracak olan da erdemdir. Bu anlamda Aristoteles için ahlak aynı zamanda mutluluk demektir, fakat bu kavramın içeriğinin belirlenmesinde ve erdemin neliğine ulaşma konusunda Platon'dan farklı düşünür, çünkü Platon'un ahlak anlayışı devlet anlayışıyla neredeyse iç içe geçer.

Aristoteles ahlak öğretisi konusunda Platon'dan etkilenir. Fakat ahlak ve politika felsefeleri düşünüldüğünde genel olarak Platon ile hem fikirken, iyunin neliği konusunda hocasından ayrılır. Aristoteles'e göre en üstün olan pratik bilimler içerisinde yer alan politikadır. Ahlak da politikanın bir parçasıdır, çünkü o da politika gibi toplumsal olan ile ilgilidir. Ahlaki bir varlık olan insan da toplumun bir üyesidir, bundan dolayı devletin erdemi bireyin erdemine bağlıdır.¹¹⁹⁴ Aristoteles'in en önemli yeniliği de Platon'un birçok tezini daha iyi savunmasından, ahlaki karaktere çok daha büyük bir önem vermesinden pratik ve yaşayışa daha güçlü bir biçimde vurgu yapmasından oluşur.

3.1.İyi Kavramının Neliği

Platon'un iyi kavramına yönelmesi, bu konuda araştırmalar yapması onu iyi olanın bir olduğunu çıkarımına götürür. Filozofa göre birçok farklı erdem birçok farklı ad altında alınsa da aslında bunlar aynı erdemin değişik görünümleridir. Erdem birdir ve bu erdemlerden birine sahip olanın diğer erdemlere de sahip olması gerekir.¹¹⁹⁵ İyi ideası tüm erdemlerin en üstündedir. Diğer bütün erdemler bu ideden beslenir, yaşam kaynağını iyi idesinden alırlar. Sadece erdemli değil, diğer bütün idealar da iyi ideasının altında var olur.¹¹⁹⁶ Her bir ide ondan pay aldığı sürece kendisini var kılabilir. Platon *Devlet* adlı eserinde iyi idesini güneşe benzetir, nasıl ki güneş sayesinde bütün diğer varlıklar görünür olur, iyi idesi sayesinde de diğer ideler kendilerini var kılar. İyi idesi var olanlara varlık kazandıran, bilene bilme gücü veren bir idedir.¹¹⁹⁷ Bu bağlamda iyi idesi filozof için tek amaç olup, buna ulaşmak için denediği tüm yollardır; bir kere iyi idesinin bilgisine sahip olan birinin, cahilliğe, aşırılıklara düşmesi beklenemez. Bundan dolayı iyi idesi, insanların karakterlerini, yeteneklerini, davranışlarına yön veren tek ilkedir.

Platon iyi kavramını haz kavramının karşısına konumlandırır. Bedensel hazların iyi olarak ifade edilemeyeceğini belirterek gerçek mutluluğun ölümden sonra olabileceği belirtir, çünkü ruh bedende hapis olarak kendini açığa çıkarır ve ruh bedeni

¹¹⁹⁴Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1097a 20-30.

¹¹⁹⁵Platon, *Sokrates'in Savunması*, s. 86.

¹¹⁹⁶Plato, *Republic*, 509a.

¹¹⁹⁷Plato, *A.e.*, 508e.

terk etmeden gerçek mutluluğa ulaşamaz.¹¹⁹⁸ Daha sonra yazılmış olan *Yasalar*'da bedensel hazlara karşı olan fikirlerinde bir değişme söz konusudur, fakat *Philebos* adlı eserinde bir yaşamı ruhla beden, yani haz ile düşüncenin birlikte var olduğu bir yaşam olarak¹¹⁹⁹ tasarlanır.

Aristoteles diğer Antik Grek filozofları gibi ereksel, yani teleolojik bir ahlak anlayışı geliştirir. Bu anlamda Platon ile aynı görüştedir, fakat duyular dünyasının dışında kalan ideaların varlığını sorguladığı ve bu ideaları reddettiği için ondan ayrılır. Aristoteles'in ahlakı rasyonel bir ahlaktır, yani ahlakı soyut bir insan idesine değil, somut olanla ilgili olgulara dayandırır. Ahlaki bir ideali deneysel gerçeklikten çıkarmaya çalışır, bundan dolayı buyrukçu bir ahlaktan betimleyici bir ahlak teorisi oluşturmayı hedefler. Filozof bir ahlaki hakikati kabul eder, fakat Platon'dan farklı olarak doğru eylemi tam bir şekilde yakalayacağımızdan hiçbir zaman emin olmayacağımızı söyler.

Aristoteles, Platon'un idealar teorisine karşıt olarak formlar teorisinden hareketle her şeyin bir amaç uğruna olduğu ve bu amaca ulaştıktan sonra huzura erebileceği yer olduğunu düşünür. Bu amacın, belli bir şeyin iyisi olarak adlandırılabilirliğini ileri sürer. İyi, bir şeyi nihai ve doğru bir şekilde yetkinliğe ulaştıran şeydir. O şeyin amacı veya formu ancak tam bir doyum olabilir.¹²⁰⁰ Sonuç olarak her etkinliğin kendine has bir hedefi vardır. Kalem hedefinin yazmak olması gibi. Spor yapmak sağlıklı olmanın bir aracıdır. Amaç ne kadar yüksek ve geniş kapsamlı ise o kadar daha iyidir. Bundan dolayı Aristoteles insan için tek bir son amacın mutluluk olduğunu belirtir.

Aristoteles her eylemin, yani tüm insan etkinliklerinin son amacı ve hedefi olarak iyiyi kabul eder. Böylece iyi herkesin veya her şeyin kendisine yöneldiği bir hedef, amaç olarak¹²⁰¹ tanımlanır ve iyi bir ide değildir. İyi her toplumsal katmanda ve tüm görevlerde herkesin ona yöneldiği temel şeydir. Filozofa göre iyi insan yaşamının gayesidir¹²⁰² ve insan hayatından bağımsız olarak görülemez. Tüm

¹¹⁹⁸Platon, *Phaidon*, s. 9.

¹¹⁹⁹Platon, *Philebos*, 27d.

¹²⁰⁰Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094a 4-5.

¹²⁰¹Aristotle, *A.e.*, 1097b 1-5.

¹²⁰²Aristotle, *A.e.*, 1097a 25-30.

insanların veya insanların oluşturdıkları topluluklarının tek bir amacı vardır, o da iyiyi elde etmek. Nitekim insana gerçek mutluluğu ve gerçek iyiyi kazandıracak olan da politikadır. Bir şeyin iyi olduğunu söylemek, o şeyin arandığını veya amaçlandığını söylemektir. Birçok etkinlik olduğu gibi birçok amaç ve böylece birçok sayıda iyi vardır.¹²⁰³

Aristoteles Platon'dan farklı olarak iyiyi üç farklı bölüme ayırır. Bunlar: Dış iyiler, ruh ile ilgili olanlar ve beden ile ilgili olanlardır. Bu aynı zamanda insana özgü bir eylemdir. İyi hem birey hem de devlet için aynıdır. Bu yüzden insanın iyilikleri kazanabilmesi ancak bir toplum içinde gerçekleşir. Aristoteles'e göre insanların bazıları doğuştan getirdikleri niteliklere göre, bazıları alışkanlıklar sayesinde, bazıları da eğitimle iyi olur. İnsanların iyi ve kötü olarak nitelendirilmesi yaptıkları tercihten¹²⁰⁴ kaynaklanır. Erdemli veya erdemsiz davranmak insanın kendi elindedir. Bundan dolayı insanlar kendi eylemlerinden sorumlu tutulmalıdırlar.

Aristoteles, Platon'da olduğu gibi iyiyi genel bir türden ele almaz, genel anlamda iyi ile ahlaki iyi arasında genel bir farkın olduğunu belirtir. Filozofa göre iyi kavramını ahlaki anlamda kullandığı gibi kullanmayız, fakat bir insan için iyi kavramını kullandığımızda ahlaki bir nitelik taşır. Bu yüzden insan için ahlak alanındaki iyi, en yüksek iyidir.¹²⁰⁵ İnsan için iyi olanın iki niteliği bulunur. Öncelikle insan için iyi amaç olmalıdır. İkincisi iyi kendine yetmelidir. Bütün insan eylemlerinde amaç iyidir. Bu iyi de eylemle kazanılan iyidir, fakat herkesin erişmeye çalıştığı iyi başkadır. Filozofa göre tecrübe dünyasının dışında aranan iyi asla insan eylemlerinin amacı olamaz.

Aristoteles mutlak iyiyi aramaz, çünkü her eylemde başka bir iyi vardır. Fakat bu insan eylemlerinin en yüksek ereği olmadığı anlamına gelmez. Tüm insan eylemlerinin ulaşmaya çabaladığı son amaç en yüksek iyidir. En yüksek iyi bir başkası dolayısıyla değil, kendisi için ulaşılmaya çalışılan ve hayatta en yüksek değerini

¹²⁰³Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1097b, 1-10.

¹²⁰⁴Aristotle, **A.e.**, 1179b 20-25.

¹²⁰⁵Aristotle, **Politics**, 1324a.

vermek için kendi kendine yeten iyidir.¹²⁰⁶ Aristoteles için en yüksek iyi, eudaimonia'dır ve mutluluk, tüm insan eylemlerinin yöneldiği son amaçtır.

3.2.Ahlak ve Ruh Arasındaki İlişki

Platon'un ahlak öğretisi aynı zamanda ruh tasarımına dayanır. Ruh üç parçadan oluşur. Bunlar; arzu, irade ve akıldır. Platon arzuların, ruha hizmet etmediğini düşünür. Buna karşın akıl esas olan şeylere yönelmesinden ve ruhun iyiliğini de gözettiğinden iyiye yönlendiren isteklerin teşkil ettiği yerdir.¹²⁰⁷ Platon, arzuları gerçekten çok aşağı bir yerde görür ve sadece bedensel ihtiyaçlarımızı karşılayan, derinlere kök salmış isteklerden ibaret olarak ifade eder. Buna göre tutkular insanları hayvani yanının etkisi altına alır ve onu sadece temel ihtiyaçlarına yöneltir ve onu bu amaçla gereksiz ihtiyaçların etkisi altına alarak onu oradan oraya savurur.¹²⁰⁸

Bu bölüm sadece bireye kişisel tatmin sağlar, bireyin iyiliğini önemsemez. Bir şeye karşı açlık hissetmek, o şeyin bize iyi geleceği anlamına gelmez, hatta zarar dahi verebilir. Bu da arzuların iyiliği gözetmediği anlamına gelmez. Fakat burada filozofun tamamen hazlara karşı çıktığı, insanların dünyevi zevklerden uzak durması gerektiği gibi bir çıkarım yapılamaz. Filozofun burada bir denge durumundan söz ettiği görülür. Bunun için burada gerekli ve gereksiz istekler ve arzular ayrımını yapar. Daha çok şeye sahip olma, zenginlik peşinde koşma, açgözlülük vb. aşırı isteklerin insanın iyiliğinden çok ona zarar getirir.¹²⁰⁹ Buna karşın gerekli istekler insana belli bir ölçüde fayda sağlar.¹²¹⁰ Platon'a göre gerekli olmayan istekler insanları her daim yoldan çıkarır ve hiçbir zaman insanlara fayda sağlamaz. Platon' a göre mutluluğa ulaşma aracı en yüksek iyidir. Bu en yüksek iyiye ulaşabilmek için yüksek manevi hazların aşığı hazları baskılaması, etkilemesi gerekir; bu da ancak akla yönelmeyle gerçekleşir.¹²¹¹

Aristoteles ise insanların büyük bir çoğunluğunun hazlar peşinde koştuğunu, fakat bu haz peşinde koşma durumunun sadece hayvanlara ve kölelere yakıştığını

¹²⁰⁶Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1095a 15-20.

¹²⁰⁷C. D. C. Reeve. **Philosophers-King: The Argument of Plato's Republic**, Hackett Publishing Company, USA 2006, p. 135.

¹²⁰⁸Plato, **Republic**, 437b.

¹²⁰⁹Plato, **A.e.**, 559a.

¹²¹⁰Plato, **A.e.**, 558d.

¹²¹¹Hilmi Ziya, Ülken. **Ahlak**, Ülken Yayınları, İstanbul 2001.

ifade eder. İnsanların bir kısmı politik çıkarlar için onuru amaçlar. Fakat onur, filozof için hiçbir zaman gerçek bir amaç olamaz. Çünkü en yüksek şey bizden bağımsız olmamalı, bizde bulunmalıdır. İnsanların bir kısmı da varsıllık peşinden koşar, fakat bu da gerçek mutluluk olamaz, sadece bir araç olur. Burada söz konusu olması gereken theoria yaşamıdır.¹²¹² Bu yaşam biçimi gerçekten mutluluğu getirir, bizi hazzardan uzaklaştırarak, akli selim bir yola yönlendirir. Aristoteles hazzar konusunda bu anlamda Platon'dan daha pozitif bir tavır sergiler.

Platon'da, ruhun en üstün yanı olan akıl ve istek birbirine karşı olarak görünür. Ruhun düşünen yanı olarak akıl, ruh için iyi ve kötü olanı hesaplar.¹²¹³ Burada arzular insanları bilinçsiz bir şekilde bedensel isteklere yöneltirken, akıl bir denge görevi görüp bedene veya ruha zarar verebilecek olan şeylerden uzak durmayı amaçlar. Platon iradeyi de başlangıçta insandaki öfke duyan yanı olarak tanımlar. Çünkü insanlar bazı zamanlarda öfkelerine yenik düşerler. Öfke fizyolojik bir ihtiyaç olmasa dahi, bir şekilde akıldışı bir şeydir. Ruhun bu güçlerinin sahip olduğu erdemleri vardır. Bunlar; bilgelik, cesaret, ölçülülüktür. Bunların uyum ve dengesi ile ortaya çıkan adalettir. Bilgelik ve cesaret akılla ilgili iken ölçülülük ve adalet ruhun tüm bölümleriyle ilgili erdemlerdir.

Aristoteles'e göre insan ruhunun bir yanı akla sahipken diğer yanı akıldan pay almaz. Fakat bu ruhun akla sahip yanı ile akla sahip olmayan yanı birbirinden bağımsız düşünülemez. Aristoteles ruhun akıl sahibi yanının kendi içinde ikiye ayrıldığını belirtir. Bunlardan ilki ilkeler yani varlığın değişmeyen yönleridir. Bunlar büyümemiz, yeniden ürememiz için ilgili parçaların işlevsel olmasında ve kusursuz çalışmasıyla ilgili yönlerdir. Diğer de değişebilir olan şeyleri düşünen yanlar, yönlerdir. Bunlar hareket, tutku ve arzularımızla ilgili yönlerdir.¹²¹⁴ Yani akıl dışı ruh, insanın ortak olarak bitki ve hayvanlarla paylaştığı kapasitelerle, yani yöneliminden oluşur.

Bu perspektifte insanın hem akla sahip tek bir canlı olduğu hem de aynı zamanda arzularına yenilen bir tür olduğu görülür. Bundan dolayı insanın işlevinin ve

¹²¹²Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1095b-1096a.

¹²¹³Plato, **A.e.**, 439d.

¹²¹⁴Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1096a.

dolayısıyla onun için gerçekten iyi olan şeyin sadece insana özgü olup onu başka türlerden ayıran bir şeyle ilgili olması gerekir. Onun insana daha iyi bir yaşam sürme imkânı verecek şekilde insan olmakla ilişkili olma zorunluluğu vardır. Bu da elbette akıl ile ve aklını kullanmayla alakalıdır. İnsan ruhunun akıllı yanını oluşturan teorik ve pratik kısmın amacı hakikate ulaşmaktır. Bunlardan her birinin hakikati elde etme yönünde kendi praksislerini yerine getirmesi ile erdemler açığa çıkar.

3.3.Ahlakın Topluma Yansıması

İnsan doğası üzerine psikolojik bir yorumlamada bulunan Platon'un öncelikle insanın çok çeşitli fonksiyonlarını bir denge ve düzene sokması gereken bir organizma olduğunu belirtir. İnsanın ahlaki açıdan en yüksek amacı olan mutluluğun da organizmanın doğru ve uygun etkinliğinin bir oluşumu olmalıdır. Platon bu tasarımı oluştururken ahlak ve tıp arasında bir analogi kurarak ortaya çıkarmış olduğu şeyi daha açık kılmayı amaçlar.

Bu analogide beden sağlıklı olduğunda onun parçaları veya organları arasında da mükemmel bir düzen ve gerçek bir uyum olur. Bu durumun aksi de düşünülür. Tüm organlarımızın bir çalışma mekanizması vardır ve bu organların her biri kendi görevlerini tam bir düzen, uyumla gerçekleştirir veya bir organın işlevini yitirmesi, çalışmaz hale gelmesi diğerlerinin de işlevlerini etkileyip, organizmayı çalışmaz hale getirir, onu engeller ve sağlığını bozar.

Platon'un yaptığı benzetmeye göre organların doğru çalışması ve birlikte işleyişinin sağlık üzerinde etkisi neyse, ruhun parçalarının veya bütününe belli bir düzen ve dengesi sonucu ortaya çıkan mutluluk da ruh için aynı anlama gelir. Yani beden için sağlık, insan için de mutluluktur. İyi ve adil bir insan da tıpkı bir hekim gibi düşünülebilir. İnsan yaşamının nihai amacını mutluluk olarak gören Platon, bu amaca ancak ruhun parçalarının uyum içerisinde kendi görevlerini yerine getirdiğinde, erdemli bir yaşama ulaşabileceğini düşünür.

Fakat Platon bunların da ötesine geçerek bireyin mutluluğunun iyi yaşamı amaç edinmiş siyasal düzende mümkün olabileceğini ifade eder. Bundan dolayı yaşamında; bilgelik, cesaret, ölçülülük ve adaleti yerine getiren ve bu şekilde bir düzen gerçekleştirebilen, yani kendi olduğu mağaradan dışarı çıkan insanlar mutluluğu yakalar. Birçok insanın erdemler yerine arzularının veya tutkularının peşinden

koştuğu aşikârdır. Bu şekilde sadece arzularının peşinden koşan insanların yaşamlarında bir denge ve düzenden bahsetmek maalesef mümkün değildir. Tiranlar buna en iyi örnektir, çünkü onların kendi çıkarları ve arzularının dışında bir şey düşündüklerini söylemek gerçeği yansıtmaz.

Toplumun büyük bir çoğunluğunun da bu tarz insanlardan oluştuğunu düşünen Platon, böyle bir toplumda ahlakın pek de işlevsel olamayacağını ve tek çarenin uygun siyasal düzlemde eğitimi daha iyi yerlere taşımanın öneminden söz eder. Çoğu insan sadece tutkularının peşinden koşar ve kendi çıkarlarını korumakla meşgul olduğundan dolayı da ahlaki kararlar alamaz ve doğru hesap yapamazlar. İnsanların rasyonel bir varlık olduğunu, fakat sadece arzularının ve tutkularının peşinden koşanların bu yetiyi kullanamadıklarını ifade eder.

Birçok insan eğitimle birlikte ahlaklı ve uyumlu kişiler olabilirler, fakat bu eğitim filozoflar tarafından verilir. Verilen eğitim sayesinde kişiler ahlaklı, uyumlu, düzenli ve tutkularını kontrol eden bir yaşam sürerler. Bunun aksi bir yönelim ise mutsuzluğu da beraberinde getirir. Doğru bir ahlaki eğitimle birlikte bireyler toplumu daha iyi yönetebilir, yönettikleri insanların ruhlarını daha iyi şekillendirebilir. Böylesi bir şekillendirme Platon'un ideal devletinin en önemli işlevini yerine getirir.

Aristoteles'e göre her organın bir çalışma biçimi ve her insanın icra ettiği bir işi vardır; her ikisinin de iyi veya kötü olarak değerlendirilebilmeleri için görevlerini eksiksiz veya tam olarak icra etmelerine göre karşılaştırılır. Mutluluk da insanların kendine özgü görevlerde bulunmasıyla gerçekleşebilir. Ancak insan bu kendine özgü işlere yöneldiğinde, aklını kullandığında hayvanlardan ve bitkilerden farklılaşır. Bu anlamda Platon'da erdem her varlığın işlevine dayanırken, Aristoteles'te erdem her varlığın kendine has olan işlerini yerine getirmesine dayanır. Aynı zamanda hem Platon hem de Aristoteles'te erdeme ulaşma yolu akıldan geçer. Bu anlamda aralarında nüans farkı olsa da filozofların fikirlerinin benzer olduğu görülür.

3.4.Erdemli Devlet İmkânı

Platon insanın varlık amacını sorgularken erdem kavramına ulaşır. Erdem, hakikat ve ruhun yetkinliği bir ve aynı şeydir. İnsan eylemlerini ve hayatını aklına göre düzenlenir. Bu ise ancak bilgiye bağlı olarak gerçekleşir. Platon, mutluluğun elde edilmesinin yegâne belirleyicisi olarak erdemi kabul eder. Aynı zamanda erdem ve

mutluluğu aynı şey olarak görür, kötülük de insanı mutsuz kılar. Her insanın ulaşmaya çalıştığı asıl amaç mutluluktur, mutluluğa ulaşmaya çalışanların yegâne yolu da erdemli¹²¹⁵ olmaktır. İnsan ruhunda egemen olan akıldır. Onun için en yüksek iyi erdemdir, erdem ve bilgi bu yüzden aynı şeydir.

Birden fazla olarak görülen erdemler aslında tek bir bilgidir ve doğru bilgi insanı doğru eylemlere¹²¹⁶ yönlendirir. Tüm insan eylemlerinin gayesi iyi arzular ve bu da insanı mutluluğa¹²¹⁷ ulaştırır. Filozofa göre ahlaklı olmanın özü iyiyi bilmektir. Bu anlamda hiç kimse bilerek kötülük yapmaz; bütün kötülüklerin kaynağı bilgisizliktir. Fakat Platon aynı zamanda bu görüşünü bir paradoks olarak görür ve en azından bazı istek ve arzuların kötüye yönelik olduğunu belirtir.¹²¹⁸

Platon, erdemlerle ilgili yorumunun irade zayıflığı olgusuyla insanda farklı isteklendirme kaynakları bulunması olgusunu kabul etmemesine bağlı olduğunu, Aristoteles'ten daha açıklıkla ve kesinlikle idrak eder. Platon, irade zayıflığını veya ahlaki çatışmayı kabul etmemenin, sağduyuya ve yaşamın gerçeklerine aykırı olduğunu kabul edip, onu bir bilgi olarak alır.¹²¹⁹

Aristoteles'e göre erdem, aşırılık ve eksilik arasında yer alan, iki kötü huyun ortasıdır. Bu orta nesnel ölçülere göre belirlenen bir orta olmayıp, kişiden kişiye değişen, bizim dışımızda olan, yani bizden bağımsız olan bir ortadır.¹²²⁰ Ahlaki erdemler dianoetik erdemlerinden farklı olarak teorik aklın değil pratik aklın bir yansıması olması açısından farklılık arz eder. Bu erdemler, pratik aklın arzuları tarafından belirlenen akıl dışı yanının denetim altında tutulmasına bağlıdır¹²²¹ ve insanın kendisini farklı bir yönden geliştirmesine imkân verir. Çünkü insan diğer canlılardan sadece teorik faaliyet bakımından değil, aynı zamanda eylemlerinden sorumlu olan bir varlık olma özelliğiyle ayrılır.

¹²¹⁵Arslan, A.e., s. 129.

¹²¹⁶Taylor, A. E. **Plato the Man and his Work**, Methuen and Co. LTD. London 1952, p. 235.

¹²¹⁷Cevizci, a.g.e, s. 21.

¹²¹⁸Terence, Irwin. **The Development of Ethics**, vol. I, From Socrates to the Reformation, Oxford University Press, Oxford 2007, p. 75.

¹²¹⁹Nicholas, Pappas. **Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the Republic**, Routledge, London 1997, p. 83.

¹²²⁰MacIntyre, **A Short History of Ethics**, p. 66.

¹²²¹Doğan, **Etik Ahlak Felsefesi**, s. 60.

Bu anlamda insan arzu ve isteklerini yoğurmak, onları denetim altına almak, belirli tercihler yaparak yeni karar mekanizmalarını çalıştırdığında potansiyelini gerçekleştirmiş olur. Bu da erdemli bir karakter olduğu anlamına gelir. Erdemlere sahip olmak insanın en son ve en yüksek amacına hizmet eder. Fakat bu amaca ulaşabilmek için kişilerin arzu ve istek duyan yanını akılla kontrol altına alması ve akıllı temel alarak duygularını düzenleyebilmesi gerekir. Başka bir ifadeyle insanın kendini tam olarak gerçekleştirebilmesi için kendinde var olan hayvani yanın akıl ile kontrol altında tutması, onu düzenlemesi gerekir.

Aristoteles'in erdemleri bu şekilde tanımlaması, onları bölümlendirmesi, teorik erdemlerin yanında ahlaki erdemlere de yer vermesi Platon'un idealara verdiği önemin yanı sıra yaşadığımız dünyanın gerçeklerine de işaret ettiği görülür. Fakat hem Aristoteles hem de hocası Platon için düşünce erdemlerinin yeri yadsınamaz. Aristoteles pratik erdemlere gereken önemi verirken filozof için asıl olan teorik erdemler, yani theoria yaşamıdır. Bu fikriyle Platon'a yaklaştığı söylenir. Hem Platon hem de Aristoteles theoria yaşamının, yani prote philosophia konusunda hem fikir görünür. Platon toplumu mutluluğa götürecek olanın "filozof kral" olduğunu ifade ederken, Aristoteles için mutlu bir yaşam ve ahlaki bir mükemmellik için "felsefenin" kaçınılmaz olarak gerekliliğinden söz eder.¹²²²

3.5.Devlette Erdemlerin Sınıflandırılması

Platon erdemleri: adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelik olarak temellendirir, ancak Platon'da ruhun ikinci kısmına ait olan erdem, cesur olma erdemidir. *Lakhes* diyalogunda filozof şu şekilde açıklama yapar: Cesaret sadece bizim gelecekte karşılaşacağımız, başımızdan geçecek olan iyilikleri ve kötülükleri değil, tüm zamanları kapsayanları da -iyilikleri ve kötülükleri- kavradığından sadece korkulan ve korkulmayan şeylerin bilimi değil, her durumdakilerin bilimi olduğu anlaşılır.¹²²³ Platon'a göre erdemın bir bölümü olan cesaret, korkulan ve korkulmayanlar üzerine aklın bir yargısıdır; aşırı haz ve acılara katlanma konusunda da insana yol gösterir.¹²²⁴ Çivi çiviye söker mantığıyla bir acıyı başka bir acıyla kapatmak, bir hazla başka bir

¹²²²Irgat, *Protreptikos/Felsefeye çağrı*, s. 27

¹²²³Plato, *Laches*, , Loeb Classical Library, Plato II, çev. W. R. M. Lamb, 8. Baskı, Harvard University Press, London 1999, 508 sf, 1-83, 199b-c.

¹²²⁴Akarsu, a.g.e, s. 91.

hazrı karşılaştırmak, bir korkunun üstesinden gelebilmek adına başka bir korkunun kölesi olmak erdemli olabilmek için doğru bir yol değildir.¹²²⁵

Aristoteles'e göre ahlaki –karakter- erdemler; cesaret, cömertlik ve ölçülülük, samimiyet, utanma, adalet, yüce gönüllülük, aklı başındalık gibi ruhun arzu ve istek duyan yanının erdemleridir. Ona göre düşünce erdemleri eğitimle, ahlaki erdemler alışkanlıkla elde edilir. Ahlaki erdemler bizim doğumumuzla birlikte bizimle var olmazlar, yani doğuştan getirdiğimiz özellikler değildir, fakat bu erdemleri edinme duygusu insanda doğuştan vardır. Bu eğilim uygulama alanına geçirilerek, alışkanlıkla sabitleştirilir. Bu sabit durumun adı erdem olarak nitelendirilir.

Filozof bunu bir zanaatın edinilmesine benzetir. Ahlaki erdem alışkanlık ile elde edilen bir yetenek veya huyun adıdır.¹²²⁶ Mesela bir erdem olan cesaret, atılganlıkla korkaklığın ortasında bulunmaktadır. Hiç sabır göstermeyip durmadan kaçan, her şeyden korkan ve dayanaksız olan korkak; tam tersi durumlara düşen kişi de atılgan olarak¹²²⁷ ifade edilir. Aristoteles'in açıklamış olduğu cesaret kavramı hem koruyucu hem güveni içine alan bir kavramdır. Korkulması gerekenden korkmak, korkulmaması gerekenden korkmamak cesaretin kendisidir.

Filozof, ayrıca hocası Platon'dan farklı olarak beş farklı cesareten söz etmiştir: Medeni, deneyden gelen, öfkeden gelen, başarı duygusundan gelen ve bilgisizlikten gelen cesaret. Aristoteles'e göre her eylem ve duygunun altın ortası bulunmaz. Söz gelimi; kıskançlık, arsızlık, zina, hırsızlık, adama öldürmek gibi eylemlerin eksiklikleri söz konusu olamaz, onlar kendilerinde kötüdürler. Aynı şekilde haz düşkünü olmak, cesur olmamak, adil olmamak konusunda da orta olma ve aşırılık-eksiklik olduğunu söylemek bizi yanıltır. Bunun yanında ölçülülük, cesaret gibi orta olan erdemlerin ortası bulunmadığı gibi erdemsizlik olarak nitelendirilen eylemlerin de bir ortası bulunmaz.

Platon ve Aristoteles'in cesaret veya yiğitlik üzerine ortaya koymuş oldukların fikirlerin neredeyse paralel olduğu görülür. Filozoflar korkulacak ve korkulmayacak şeyler karşısında doğru davranış sergileyebilen, bu duygulanımlar karşısında aklını

¹²²⁵Plato, **Phaidon**, 69a, s. 81.

¹²²⁶Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1227b 5-9.

¹²²⁷Aristotle, **A.e.**, 1116a 3-10.

kullanabilen kişilerin cesur olduğunu belirtir. Bir şeylerin farkında olmaktan çok bunu eyleme geçirmek daha doğru görünür veya düşünsel olanın pratiğe dökülmesi gerektiğine inanırlar. Aslında bu düşüncenin pratiğe dökülmesinin ne kadar doğru olduğunu gerçek hayatta bizzat görürüz.

Var olan bir şeyi tahayyül etmenin yanı sıra bunu eylemlerimizle gerçekleştirmek daha erdemli bireyler olmamızın önünü açar. Söz gelimi; savaşta ne kadar cesur olduğunu söyleyen bireylerin savaş sırasında arkasına bakmadan kaçmamasında olduğu gibi. Platon aklımızı kullanırken veya cesur davranırken doğru ölçüyü yakalamanın öneminden söz ederken, Aristoteles atılganlık ve korkaklık arasında orta yolu bulmanın akılla ilişkili olduğunu belirtir. Aynı zamanda filozof Platon'dan farklı olarak cesaretin biçimlerinin de olduğundan söz eder, hocasının tanımlarını daha da genişletmiş, başka bir şekilde açıklama yoluna gider.

Platon'un *Kratylos* adlı diyalogunda bilgelik şu şekilde tasvir edilir: “*Nesneler devinir, devinme ile değişmeyi*”¹²²⁸ gösterir. *Kharmides*'te şu şekilde ifade edilir: Fakat bilgelik iyidir, çünkü kimde bulunursa iyi kılar onu, hiçbir zaman kötü kılmaz, tanımını yaparak, bilgeliğin iyi olduğunu ve ona sahip olanların kötü olamayacağını belirtir.¹²²⁹ Başka bir yerde; “*gerçekte bilge olmak, bilgelik veyahut kendini tanımak, ne bildiğini ve ne bilmediğinin farkına varılması olarak*”¹²³⁰ tanımlar. Platon'a göre bilgelik güzel, iyi ve yararlı olandır.¹²³¹ Bu erdem ruhun akli yanına dayanan ve aynı zamanda ruha egemen olan bir erdemdir. Bilge kişi erdemlerin en yükseğine ulaşmış kişidir.

Platon'a göre bilgelik yanlış anlaşılmaya çok uygundur, fakat bu yanılısamadan kaçınmak gerekir. Toplumda çok farklı bilgiler söz konusudur. Örneğin; çiftçilik bilgisi, zanaat bilgisi vb. fakat bu bilgiler sadece gündelik yaşamda sahip olduğumuz ve uzmanlık gerektiren bilgilerdir; bu bilgiler bize gerçeğin bilgisini veremez. Bilgelik akla uygunlukla, cesur olma coşku ve öfkeyle, ölçülülük istek ve tutkuyla ve adalet de

¹²²⁸Plato, *Cratylus*, Loeb Classical Library, Plato IV, çev. Harold N. Fowler, 9. Baskı, Harvard University Press, London 2002, 480 sf. 1-91, p. 28.

¹²²⁹ Plato, *Charmides*, Loeb Classical Library, Plato XII, çev. W. R. M. Lamb, 6. Baskı, Harvard University Press, London 1999, 490 sf. 1-91, p. 307.

¹²³⁰ Plato, *A.e.*, 167a, s. 317.

¹²³¹ Durak, *A.e.*, s. 55.

bunların eş zamanlı ve uyumlu çalışmasıyla bağlantılıdır. Bu erdemler aynı zamanda bilge yöneticiler, koruyucular ve üreticiler olarak da görülebilir.

Platon'a göre her sınıfın kendine özgü erdem tasarımı ve bu tasarım üzerine inşa edilmiş bir mutluluk tasavvuru vardır. İlk politik sınıf ruhun akli yanına karşılık gelen yöneticiler veya koruyucular sınıfıdır. Bu sınıfın üyesi ya da üyeleri en iyi şekilde eğitim görmüş filozof ya da filozoflardan oluşur ve ideal devlette ya “*filozoflar yönetimde olmalı ya da yönetimde olanlar filozof*”¹²³² olmadılar. Yönetici sınıfın birincil erdemi bilgeliktir ve ancak bilen yani bilge kişi yönetici olabilir.

Buradan da görüleceği üzere Platon'un ahlak anlayışında bilgelik yöneticilerin erdemidir. Filozofa göre yöneticilerin veya filozofların doğru ve sağlam bir hafızaya sahip olması, sistemin işlevsel olmasında elzemdir. Ancak böyle kişi veya kişiler bilge olarak görülür. Platon bilgeliği akla ve bilgiye bağlayarak bunun yeti olduğunu belirtir. Bu yeti doğru kararların alınmasında son derece önemlidir ve bu erdeme veya yetiye sadece yöneticilerin sahip olduğunu belirtir.

Aristoteles insanın hakikate ulaşması yolunda dört şey üzerinde durur: Bunlar teorik bilgi, pratik bilgi, sanat ve anlama yetisidir. Teorik bilgi bize nesneleri oldukları gibi bildirir. Olduğundan farklı veya başka türlü olabilen nesneler alanını ise sanat konu edinir. Sanat akıl ile üretilen bir etkinliği konu edinir. Pratik bilgelik insanın çıkarına olan iyi şeyler hususunda tefekkür edebilmedir. İnsanın faydasına olan iyilerin akılla birlikte iş görmesidir. Teorik bilgelikle insanlar *arkhe*'ler hakkında, yani şeylerin neliği hakkında bilgilere sahip olurlar. Böylece insan ilk ilkeler hakkında doğru olana sahip olur veya doğruluğa giden yolda bir adım daha öteye gidebilir. Bu bilgelik kendine ilk ilkeleri konu edindiği için en üst basamaktaki bilgiyi kapsar.

Bu aşamada akıl ile bilimsel bilginin bir arada bulunması gerekir, çünkü teorik bilgelik genel bir iyi ile ilgilidir. Pratik bilgelik devletin yasalarının uygulanmasında büyük pay sahibiyken bunun tekil nesnelerdeki uygulamasının genel adı siyaset bilimidir.¹²³³ Pratik bilgeliğin gayesi insanın kendileriyle mutluluğu kazanacakları araçları sağlar. Erdemlerin kazanılmasında ve bu erdemlerin muhafaza edilmesinde

¹²³²Plato, *A.e.*, 473d.

¹²³³Aristotle, *Nicomachean Ethics*, 1094b 1-10.

pratik bilgeliğin önemi yadsınamaz. Fakat pratik bilgeliği teorik bilgelik olmadan tahayyül edemeyiz, ikisinin bir arada olması zorunludur, çünkü birisi amacı ortaya koyarken diğeri bunu pratik yaşama yansıtır. Burada teorik ve pratik bilgelikte öncelik sonralık ilişkisi bulunmaz. Aristoteles'te pratik bilgelik söz konusu olduğunda hocasından nüans farkları olsa da teorik bilgelik konusunda hocasından ayrılır.

Platon ölçülülük erdemini *Devlet*'in IV. kitabında isteklere, tutkulara vurulan dizgin olarak görür.¹²³⁴ Ölçülülük erdemini, istek ve arzulara aşırıya kaçmayı, onlara ilgisiz kalmayı ve onları hâkim olmayı gerektiren bir erdem olarak tanımlar. Bu durum kendini bedenın zevklerinden arınıp theoria yönelmeyle gerçekleşir. Ölçülülük insanın kendine hâkim olması ve aklını egemen kılmasıdır.¹²³⁵ Bu erdem tüm insanlarda ve aynı zamanda devlete bulunması gereken bir erdemdir.

Filozofa göre insanın içinde kötü, diğeri ise kötü olan iki farklı yan bulunur. İnsanın iyi yanı kötü yanına üstün geldiğinde kendine hâkim olma durumu söz konusu olur, fakat tersi söz konusu olduğunda ve iyi yan kötü yanın tahakkümü altına girdiğinde köle haline gelir. Devlette iyi yan kötü yanı baskıladığında kendine hâkim olma durumu gerçekleşir, aksi de düşünülür.

Bireyin ölçülü olmasının yanında devlette de ölçülülük söz konusudur.¹²³⁶ Toplumda ölçülülük ise hem yönetenler hem de yönetilenler için aynı anlama gelir. İyi yaratılışa sahip bireyler, iyi bir eğitimle birlikte ve akıl sayesinde sadece ve ölçülü bir yaşamı tercih eder. Fakat filozofa göre ölçülülük, cesaret ve bilgelikten farklıdır, çünkü bu iki erdem toplumun belli bölümlerinde bulunmasına rağmen ölçülülük toplumun tüm kesimlerine yayılır. Tüm toplum bireyleri arasında bir düzen ve denge görevi görür.

Ölçülülük istek ve arzulara bir denge, düzen ve uyumu temsil eder, aşırılıklardan uzak tutarak gerçek ihtiyaçlara yönlendirir. Ölçülü olabilen, denetimleri elden bırakmayan devlet sağlam, güçlü ve istikrarlı olabilir. Platon için mutluluk iç huzuru sağlar, özgürlükler yolundaki engelleri kaldırır. Bu özgürlük dış koşullara ve rastlantıya da bağlı değildir. İnsandaki denge, ahenk ve düzene dayanan bir

¹²³⁴Durak, A.e., s. 56.

¹²³⁵Plato, *Republic*, 430e-431a.

¹²³⁶Plato, *Republic*, 431a-b.

özgürlüktür. İnsanın karakterine, tüm praxislerine doğru düzeni ölçülülük verir.¹²³⁷ Bu anlamda ölçülülük istek ve arzuların denetim altında tutulması, akılla belli bir düzen verilmesidir. İnsan ancak akıl sayesinde duygularına ve davranışlarına rehberlik edebilir. Devlet de ölçülü bir yaşam biçimine akıl ile ulaşır.

Aristoteles'e göre ahlaki erdemlerden biri de hazlar karşısında ölçülü olmaktır. Aristoteles hazzı bedensel ve ruhsal olarak ayırır. Ölçülülük sadece bedensel hazlarla ilgili olup ruhsal hazlarda herhangi bir aşırılık söz konusu değildir. Hatta kimi kez bedensel hazlarda ölçülülük¹²³⁸ aranmaz. Söz gelimi; güzel bir tabloya veya manzara karşısında bakakalmak gibi. Ölçülülük bedensel hazlarla ilgili olduğundan, ruhsal hazlardan ayırmak önemlidir. Söz gelimi; öğrenme sevgisi gibi: Tüm insanlar sevdikleri ve yapmaktan hoşlandıkları şeylerden haz alır, fakat böyle bir durumda burada etkilenen beden değil, düşünmenin kendisidir.¹²³⁹ Çünkü ruha ait hazlar için ne eksiklikten ne de aşırılikten söz edilir.

Filozofa göre ölçülülük sadece tat alma ve dokunma duyusuyla alakalıdır, bedensel hazların hepsiyle değil. Burada söz konusu olan da dur. Ölçülü olma daha çok yeme, içme ve bedensel hazlarla alakalıdır.¹²⁴⁰ Aristoteles'e göre dokunma duyusu ile alınan hazlar daha çok insanın hayvani yanının bir etkisidir, fakat dokunma duyusuna ait olup olumsuz olmayan hazlar da mevcuttur.¹²⁴¹ Dokunma duyusu daha kapsayıcı bir duyu olduğundan aşırılikler ve eksiklikler her zaman ondan kaynaklanır. Bu duyu, insanda ve hayvanda ortaktır. İnsan bu yönünü kontrol ve denetim altında tutmazsa hayvanlaşır ve hayvandan bir farkı kalmaz.¹²⁴²

Aristoteles'e göre haz düşkünlüğü olanların aşırıya kaçtıkları, hazlar karşısında ilgisiz kalanların da duyarsız olmalarından ötürü bu duyu denetim altına alınmalı ve orta yol bulunmalıdır. Çünkü bu konuda orta yolu bulanların isteklerini elde edemediklerinde üzülmeye oranları düşüktür. Bu durumda bu orta olma en iyi huydur, denebilir. Ölçülü bireyler akıl sayesinde orta yolu bulan, eksiklik ve aşırılikten

¹²³⁷Cassirer, E. **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, Say Yayınları, 1. Baskı, İstanbul Kasım 2005, s. 85.

¹²³⁸Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1117b 25-30.

¹²³⁹Aristotle, **A.e.**, 1117b 25-30.

¹²⁴⁰Aristotle, **A.e.**, 1118a 1-10.

¹²⁴¹Detaylar için bkz. Aristotle, **A.e.**, 1118b 1-10.

¹²⁴²Aristotle, **A.e.**, 1119a 1-15.

kaçarak dengeyi sağlayabilen kişilerdir. Bu nedenle ölçülü insan aklın rehberliğinden asla çıkmaz, her daim akli takip eder, hiçbir zaman aşırıya kaçmaz. Aşırıya kaçmadığı için de elde edemediği bir şey olduğunda fazla üzüntüye kapılmaz.

Platon ve Aristoteles ölçülülüğe çok büyük önem verir ve ölçülü olmanın koşulunu da aşırılıklardan uzaklaşarak akıl öncülüğünde hareket etmeye bağlarlar. Ölçülülük Platon için toplumda aranması gereken bir erdem iken, Aristoteles için hem toplumda hem de bireylerde bulunması gereken bir erdemdir. Aristoteles'in ölçülülüğe verdiği tanımlar daha sağlam, ayakları yere basan ve somut fikirler olarak karşımıza çıkar, fakat hem Platon hem de Aristoteles için ölçülülük mutluluğun sağlanmasında olmazsa olmaz erdemlerdendir.

3.6.Adaletin Devletteki Önemi

Platon'un adalet erdemi daha çok devlet tasarımı içerisinde yer alır. Yöneticiler, koruyucular ve işçilerin her birinin kendine ait erdemleri bulunur. Yöneticiler sınıfının erdemi bilgelik; koruyucular sınıfının erdemi cesur olma; zanaatçılar sınıfının erdemi ölçülülüktür.¹²⁴³ Adalet erdemi bu sınıfların başkalarının işlerine karışmamaları ve kendi işlerinde uzmanlaşmalarıdır. Adalet erdemi bu şekilde diğer erdemleri içinde toplayan en yüksek erdem olarak kendini gösterir. Demek ki bu erdem devleti oluşturan sınıfların ve insan ruhunu oluşturan bölümlerin birbirleri arasındaki uyum ve uzlaşmasından doğar.

Platon'da adaletin işlevi, ruhun üç kısmına karşılık gelen bölümler arasında doğru orantıyı korumaktır.¹²⁴⁴ Bundan dolayı Platon'a göre tüm bu erdemlerin üstünde olan adalet erdemidir. Adaletin anlamı, doğrunun anlaşılmasıdır.¹²⁴⁵ Adalet devletin bölümlerinin ve ruhun üç yanının uzlaşımı ve uyumudur. Bu şekilde adalet ile tüm uyum yeniden tesis edilir. Adalet ruhun tüm yanlarının kendi sınırlarını aşmamaları ve tüm erdemleri kendi bünyesinde barındırmalıdır. *Devlet* adlı eserinde adaletle ilgili şu ifadeler yer verilir: Herkesin kendi işinde uzmanlaşması, bir işin en iyisini yapmaya gayret etmesi ve başkalarının işine karışma hususunda kendinde cürete sahip

¹²⁴³Plato, A.e., 432a.

¹²⁴⁴Zeller, A.e., s. 184.

¹²⁴⁵Durak, A.e., s. 56.

olmaması da adalettir.¹²⁴⁶ Platon adalet erdemini, bütün diğer erdemlerin sitede doğmasına imkân veren ve sitede bulunduğu sürece, onların devamını sağlayan bir erdem olarak görür.¹²⁴⁷

Adalet erdemi *Nikomakhos 'a Etik'*’in VI. kitabında Aristoteles tarafından detaylı bir şekilde incelenir. Adalet insanları adil eyleme hususunda yönlendiren bir huyun adıdır. Bunun karşıtı durumda kişi adaletsiz eylemlerde bulunur, haksız şeylere yönelir ki bu huyun adı adaletsizliktir. Aristoteles adaleti yasalara uymak olarak tanımlar, adaletsizlik ise yasalara karşı çıkmadır. Aynı zamanda daha fazla para, zenginlik, mal sahibi olma ve üne sahip olmayı adaletsizlik olarak tanımlar. Adalet kavramında da ölçülülük her zaman önemlidir. Adaletin önemli bir işlevi de toplumda ortaya çıkan çatışmaların çözümüne yaptığı katkıdır. İyi bir anayasanın erdemli bir insanın ortaya çıkmasına yaptığı katkı Antik Grek felsefesinde olağan bir durum olarak karşılanır.

Aristoteles adaleti Platon’dan farklı olarak yorumlar ve adaleti dağıtıcı ve düzeltici olarak iki farklı şekilde ele alır. Dağıtıcı adalet, para, ün, onur ve toprak gibi hususların dağıtımında kendini gösterir. Düzeltici adalet ise polisin vatandaşları arasında karşılıklı anlaşmayla teminat altına alınan şeylerin korunması ile ilgilidir.¹²⁴⁸ Alışveriş, borçlanma, kira vb. gibi işlerde açığa çıkan sorunlar düzeltici adaletle giderilir. Yasaya uyan da eşitliği gözeten de adaletli olur. Aristoteles bu sözleriyle yasaya uygun olanın adil, uygun olmayanın da adaletsiz olduğunu ifade eder. Yasaları koşullar ne olursa çiğnememek, eşitlikten vazgeçmemek, eşitliği savunmak adalettir. Yasaları çiğnemek, kendi çıkarları uğruna yasaları eğip bükme, eşitliği tümünden yok saymak adaletsizliktir. Bu anlamda eşitliğe uymak adalet; uymamak da adaletsizlik olur.

Adalet toplum içerisinde var olabilir, bireyler veya toplumdan soyut yaşayanlar için ise söz konusu olmaz. Bu şekilde devlet adaletin görüldüğü en önemli yer olur. Bu bütünü oluşturan vatandaşlar da genelin mutluluğuna katkı sağlamak zorundadırlar. Devlet adaleti sağlamada ve gerçekleştirmede tek araç olarak görülür.

¹²⁴⁶Plato, **Republic**, 433a.

¹²⁴⁷Plato, **A.e.**, 433b-c.

¹²⁴⁸Aristotle, **Nicomachean Ethics**, 1131b 26.

Adalet diğer erdemleri de kendi içerisinde barındırır. Filozof için adalet tam bir erdemdir, fakat bunun karşısında yer alan adaletsizlik ise kötülüğün kendisi olarak görülür. Çünkü adil olarak nitelenen kişi diğer insanlarla olan ilişkisinde adil olabilir, kendiliğinden bu kavram düşünülemez. Bu şekilde bu erdem devlet içinde ortaya çıkmasıyla ve başkalarının iyiliğini temel almasıyla diğer erdemlerden farklılaşır. Böylece adalet erdemi bir toplum içerisinde, yasalarla yönetilen bir devlette gerçekleşir.

Devlette adalet erdemi ancak vatandaşların yasalara itaat etmesiyle mümkündür. Platon da adalet kavramına Aristoteles kadar eğilir ve bu kavramın en temel ahlaki ve siyasal gerçeklik olarak kabul eder. Aralarındaki temel fark Platon'un adaleti daha ideal bir çerçeveye büründürmüş olması, Aristoteles'te ise yaşamın içerisinde bir gerçeklik olarak kendine yer etmesidir. Diğer bir fark ise Platon'un adaleti tek tek bireyler için ve bireyin ruhsal düzeninin korunması bağlamındayken, Aristoteles için adalet, bireyin başkalarıyla olan ilişkisi bağlamındadır.

3.2.1. Devlet Felsefelerinin Kritiği/Benzerlikler ve Farklılıklar

Platon ideal devlet tasarımıyla devletin neliğini araştırırken, Aristoteles en iyi yönetim biçiminin neliğini belirlemeye çalışır.¹²⁴⁹ Platon kendi zamanının dışına çıkarak, adeta o dönemde gerçekleşmesi mümkün olmayan bir devlet teorisi geliştirir. Aynı zamanda filozofun gücü dönemin toplumsal gerçeklikleriyle neyin veya nelerin olması gerektiğini karşılayabilme yeteneğinde saklıdır.

Aristoteles, Platon'dan farklı olarak daha önce tecrübe edilmiş devlet yönetim biçimlerinden yola çıkarak çağının ilerisinde bir tasarım geliştirme peşinde olur. Çünkü Aristoteles'in ortaya koymuş olduğu devlet tasarımıyla öncelikle yaşadığı toplumun tüm birikimlerini –kültürel, politik, ekonomik, çağcıl- göz ardı etmeden gerçek bir devlet modeli tasarlamaya ve mevcut yönetim biçimleri arasından en iyisine ulaşmayı amaçlar. Aristoteles bu şekilde başkalarına gereksinim duymadan kendi tarafından ihtiyaçlarını karşılayabilen, otonom ve rastlantı sonucu bir araya gelmemiş bir devlet sistemi tasarlar.¹²⁵⁰

¹²⁴⁹ Ebenstein, *Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri*, s. 44.

¹²⁵⁰ Afşar, Timuçin. *Düşünce Tarihi*, Bulut Yayınları, İstanbul 2010, s. 302.

Platon *Devlet* adlı eserinde devlet tasarımı gerçekliği hususunda şunları ifade eder: “*Devlet tasarımı gerçekte hayatta kendine yer bulursa en iyisi olacaktır, ancak düşünülenin aksine bu tasarımın hayat bulması zor olsa da imkânsız görünmez.*”¹²⁵¹ Eğer olurda bu devlet tasarımı gerçekleşmezse de bu devlet yine de mükemmel bir devlettir. Fakat daha sonraki zamanlarda filozof *Yasalar* adlı eserinde –*Devlet* adlı eserinin aksine- yeni düşünceler ortaya koyar, var olan bazı fikirlerinden vazgeçer. Çünkü *Yasalar*’da yöneticiler için mülk edinmenin doğru olduğunu kabul eder ve çok eleştirilen ortak mülkiyet kavramından bir nebze de olsa vazgeçer. Toplumun yönetme hakkını da yaşlı ve zengin aristokratlardan alıp toplumun en bilgili olanlara bırakır.

Aristoteles, Platon’un *Yasalar*’ının, *Devlet*’ten daha iyi temellere oturtulmuş bir toplum düzeni kurduğunu veya devlet kurmaya çalıştığını ifade eder. Bunun yanında mülkiyet, çocuk ve kadın ortaklığı dışında iki tasarımın da benzer bir örneğe göre ilerlettiğini, benzer düzenlemeler yaptığını ve eski yapıya geri döndüğünü ileri sürer.¹²⁵² Bu teoride yanlış ve doğrular bir arada dile getirilir. Platon’un devlet idesinin kökenlerinin hiç değişmediği şüphesiz doğrudur. Platon bu sorunu, olabildiğince yeryüzüne indirgemeye çalışır veya bu örnekten fazla pay alan bir gerçeklik oluşturmaya çalışır.

Ne var ki olgusal gerçeklikler, bilge yöneticilerin yokluğu ve verili toplumun bu idealden uzak kalması, filozofu bir tür ikincil amaca yöneltir. Aristoteles, silahlı beş bin vatandaşın beslenmesi ve bakımının güç olduğunu düşünerek, bu sayının olanaklara göre belirlenmesi gerektiği görüşündedir. Siyasi öğretileri bakımından Platon ve Aristoteles arasında önemli benzerlikler olduğu,¹²⁵³ her iki filozofun devlet teorilerinin birbirlerine yakın olduğu söylenir. Özellikle *Yasalar*’da öngörülen genel öğreti özü bakımından Aristoteles’in öğretisiyle benzerlikler içerir. Fakat filozof tarafından Platon’a getirilen eleştiriler olmakla birlikte, bunların genelde gerekçelendirilmemiş olduğu söylenebilir.¹²⁵⁴

¹²⁵¹ Plato, **Republic**, 502c.

¹²⁵² Aristotle, **A.e.**, 1265a.

¹²⁵³ Christopher, Rowe. **Aristotelian Constitutions**, The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, ed. Rowe & Schofield 2008, p. 368.

¹²⁵⁴ J. M. Watson. **Aristotle’s Criticisms of Plato**, Alpha Editions Press, 2020, p. 73.

3.2.2. Devletin Neliği

Platon ideal devlet tasarımını ortaya koyarken, insanların kendine yetmemesi ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına başkalarına gereksinim duyan bir topluluk olarak tahayyül eder. Toplum adeta bir organizma olarak görülür ve devlet anlayışı da bu şekilde tasarlanır. Filozof, bu analogi ile insan ve toplumun aynı yasalara göre işlediği sonucuna varır. Bu tasarımda ayrıca bireyler kendi başlarına yaşayamayan, gereksinimlerini karşılayamayan ve başkalarına muhtaç olarak düşünülür. Bu da insanlar arasında işbölümü kavramının ortaya çıkmasına yol açar. İşbölümün ortaya çıkmasıyla da devlet denilen organizma var olur.

Aristoteles devleti bir birlik olarak tasarlayan, buradan yola çıkarak da devleti bir topluluk olarak ilk defa tanımlayan, organik devlet fikrini ortaya çıkaran kişidir. Filozofa göre devlet yaşayan varlıkların tüm vasıflarını taşıyan bir organizma, bir doğal topluluktur.¹²⁵⁵ Devlet doğası gereği hayatın zorunlu ihtiyaçlarından meydana gelir. Bundan dolayı insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak için meydana gelmiş bir sistemin ötesinde bir şey ifade etmez. Düşünce serüveninin gelişmesi ve erdemli olmanın sonucunda elde ettiğimiz mutluluğu sağlayan doğal bir yapıdır. İnsan siyasal bir canlı olduğundan herhangi bir maddi çıkar sağlamadığında bile toplumla birlikte yaşama eğilimi gösterir. Çünkü insan ile diğer canlılar arasındaki fark insanların kötü ve iyiyi, yanlış ile doğruyu, adaletli olan ile adaletsiz olanı ayırabilmesinde yatar. İşte bir aile veya devleti oluşturan da bu gibi konularda nesnel olan ve evrensel bir tutumda birleşmedir.¹²⁵⁶

Aristoteles vatandaş kavramından yola çıkarak devlet tanımlaması yapar. Filozofa göre bir kimsenin vatandaş sayılabilmesi için hem yasama hem de yargılama yetkisine hak kazanmalıdır. Vatandaşların birçoğu kendine yetecek kadar çok sayıda olduğunda ise devlet meydana gelir.¹²⁵⁷ Aristoteles devleti toplumsal bir ürünün ortak faydası olarak -Platon da olduğu gibi- ifade etmez. Devlet sağladığı olanaklarla yaşamı konforlu kılmanın ötesinde vatandaşlarını erdemli ve bilgece eğiten, ahlaklı yaşama yönlendiren, onların mutluluğunu sağlayan bir sistemdir.

¹²⁵⁵Ebenstein, **A.e.**, s. 38.

¹²⁵⁶Aristotle, **Politics**, 1261b.

¹²⁵⁷Aristotle, **A.e.**, 1276a.

Aristoteles devletin kökeninde karşılıklı yardımlaşmanın yanı sıra insanların doğaları gereği sosyal yaşamda yaşamaya karşı doğal bir isteklerinin var olabileceğini belirterek Platon'dan farklı bir teori geliştirir.¹²⁵⁸ Bu teorinin dile getirdiği karşıtlık görünüşte geçerli olmasına rağmen, ciddi bir farktan çok bir vurgu sorunu olduğunu gösterir. Çünkü yardımlaşma ve birlikte yaşama güdüsünden çok tamamıyla doğal kökleri olan doğal işbirliği üzerine temellenir. Sorun çoğunluk aşamasından sosyal yaşam aşamasına geçişte ortaya çıkarken, doğal işbirliği giderek yapay bir birliktelikle form almaya başlar. Fakat bu sonuncusunun birinci üzerinden yükseldiği açıktır ve yine kesin olan şey doğal işbirliğinin tümüyle doğal ve psişik bir olgu olduğudur.

Platon için birlik duygusunun yeri yadsınamaz ve filozofun birlik için feda edemeyeceği hiçbir şey yoktur. Aristoteles için ise devletin birliği veya devletin birliği için söz konusu edilecek tüm aşırılıklar büyük tehlikelere yol açar. Devlete birliğe ulaşıldığı takdirde dahi bundan uzak durulmalıdır.¹²⁵⁹ Hatta devletin olabildiğince birlik olmasının hatalı olduğunu, varsa bile ondan kaçınması gerektiği, çünkü bunun devleti yıkabileceğini öne sürer. Devletin vatandaşları arasında nitelik farklılıkları olsa dahi, bunlar arasında yetkin bir denge kurulması gerekir.¹²⁶⁰ Bu da ancak eğitimle sağlanabilir.

Platon'a göre herkes kendi işinde uzmanlaşır ve bir işte yetkinleşirse o zaman ideal bir devletten söz edilebilir. Filozof bundan ötürü insanların karakter ve yeteneklerine göre sınıflanması gerekliliğinden söz eder. Bu sınıflar altın, gümüş ve tunç soylular olarak ifade edilebilir. Bu şekilde temel ihtiyaçlar sağlanır ve devlet de inşa edilmiş olur. Temel ihtiyaçların karşılanması filozof için en öncelikli konular arasında yer alır. Toplamların gereksinimleri değiştikçe de farklı toplumsal katmanlar ortaya çıkar. Bu ihtiyaçların karşılanması sonucunda ise çiftçiler, zanaatçılar ve tüccarlar sınıfı meydana gelir. Fakat ülke nüfusunun ve gereksinimlerin artması sonucu devletler kendine yetemez duruma gelir, bu kendine yetememe hali başka

¹²⁵⁸Aristotle, **A.e.**, 1278b.

¹²⁵⁹Ebenstein, **A.e.**, s. 41.

¹²⁶⁰Aristotle, **A.g.e.**, 1261a.

devletlerle savaşı kaçınılmaz kılar. Bu durum sonunda devletlerin kendilerini hem dışta hem de içte koruması gerekli olacağı için koruyucular sınıfı meydana gelir.¹²⁶¹

3.2.4. Devlette Sınıfların Varlığı

Platon, ideal devletinde üç farklı sınıf arasında bazı temel farklar görmesine karşın, Aristoteles birçok farklı durumun olduğunu farkındadır. Filozofa göre devletler sadece nüfus çokluğundan ve farklı türden insanlardan meydana gelir ve devlet de doğası gereği çoğulcu olmak durumundadır. Aristoteles, Platon'un *Devlet*'te şehir devletini yalnızca dört sınıfın -dokumacı, çiftçi, derici, üreticiler- oluşturduğunun ileri sürüldüğünü ve daha sonra bunlara işçilerin, çobanların, tüccarların eklendiğini belirtir. Savaşçılara ise yer verilmemiş olduğunu ve halkın eğer saldırganların merhametine kalması istenmiyorsa bu savaşçıların da ötekiler kadar zorunlu olduğunu belirtir.¹²⁶²

Aristoteles'in buradaki eleştirisi *Devlet*'in sadece bir bölümüne yöneliktir. Fakat çoğu kez görüldüğü üzere açık bir çarpıtma ile karşı karşıya olduğu teslim edilmelidir. Çünkü Platon hemen bu paragrafın arkasından bunların yetersiz olacağını belirtir. Bir yandan devletin varlığını sürekli hale getirmek, toplumu belli bir istikrara kavuşturmak, diğer taraftan var olan devlet topraklarını genişletmek için savaşacak devasa bir ordu gereklidir.¹²⁶³

Platon toplumu birçok farklı katmanlara ayırır. Bunlar; dokumacılar, çiftçiler, derici ve yapımcılar, maden işçileri, çobanlar, tüccar ve esnaf. Fakat Aristoteles, Platon'un bu ayrımını yetersiz ve eksik bulur. Çünkü filozofa göre bu sınıflar daha yüksek bir amaç uğruna değil, sadece var olmak için kurulur ve bu sınıfların hepsinin ihtiyaçlarının eşit olduğu yanılgısına kapılır. Bu anlamda Platon'un sınıflara bölmüş olduğu katmanların temelinde insan ihtiyaçlarının karşılanması yoktur.¹²⁶⁴

Aristoteles bu anlamda Platon'a karşı çıkarak, toplum bölümlenmelerinin daha yüksek bir amaç için inşa edilmesi gerekliliğinden söz eder. Filozofa göre Platon, savaşçılara savaş başlayana kadar hiç yer vermez. Bu da Platon'un sınıflamalarında

¹²⁶¹Plato, **Republic**, 369d-374a.

¹²⁶²Aristotle, **A.e.**, 1291a.

¹²⁶³Plato, **Republic**, 374a.

¹²⁶⁴Aristotle, **A.e.**, 1291a.

görülen büyük bir eksiklikler. Platon bunun yanı sıra yargı işlerini yürütecek kişilere de yer vermez. Hâlbuki adalet dağıtımı sırasında bu kişilerden daha önemli bir sınıf yer almaz.

Aristoteles'e göre çiftçi sınıfın mülk konusunda, çocuk ve kadınların ortaklığı konusunda belirsizlikler söz konusudur. Platon'un bu toplum katmanlarındaki belirsizlikleri çiftçilerin, kadınların ve çocukların metalaşmasına sebep olur. Bundan dolayı Aristoteles'e göre ortak mülkiyet fikri değişik nedenlerden savunulamaz. Aynı şey evlilik kurumu içinde geçerlidir: özellikle kadın ve çocukların da ortak mülk olarak görülmesi için de. Mülkiyet yasalarla güvence altına alınmalı, ancak bu şekilde devlet kendisini gerçekleştirebilir.

3.2.5. Mülkiyet ve Ailenin Önemi

Platon tasarlamış olduğu devlet sisteminde aile düzenini ortadan kaldırır, bununla filozof kadın erkek eşitliğini savunur. Kadınlar yaratılış gereği erkeklerden farklı olabilirler, fakat belli bir eğitimle aynı görevlerde yer almaları mümkün olabilir. Aristoteles'te Platon gibi kadın ve erkeğin farklılığını yaratılış olarak açıklar, fakat hocasından farklı olarak bu farklılıkların korunması gerektiğini ve erkeğin kadından her bakımdan üstün olduğu görüşünü dile getirir. Aristoteles ayrıca kadın ve köle arasında bir ayırma bulunarak kadınların üstünlüğünü savunur, çünkü doğa kadın ile köle arasında bir ayırım gözetir.¹²⁶⁵

Fakat Aristoteles kölelerin akıldan hiç pay almadıklarını ve yönetenin de emir vermekten başka bir şey yapması gerektiğini ileri sürenlerin yanıldıkları görüşündedir.¹²⁶⁶ Filozof tam da bu noktada kimi eleştirdiği net olmamakla birlikte, köleye yöneltilen her söz bir emir olmalı¹²⁶⁷ diyen Platon'u kast ettiği düşünülür. Kölelik Antik Greklerde gerçek bir olgudur ve Aristoteles köleliğe bakış açısı bu minvalde düşünülmelidir. Ayrıca filozof kölenin akıldan pay aldığını da belirtir.

Aristoteles Platon'dan farklı olarak ortak mülkiyet anlayışına karşı çıkar ve herkesin kendi ailesini bilmesini, onları paylaşmaması gerektiğini ifade eder. Filozofa

¹²⁶⁵Aristotle, **A.e.**, 1253a.

¹²⁶⁶Aristotle, **Politics**, 1260b.

¹²⁶⁷Plato, **A.e.**, 778a.

göre ortak mülkiyet fikrinin gerçekte işlevsel olması mümkün değildir, ayrıca bu fikrin nasıl gerçekleştirileceği de hiçbir yerde tam olarak belirtilmemiştir. Fakat Aristoteles, Platon'un ortak mülkiyeti, kadın ve çocuk ortaklığını, sadece koyucular sınıfı için kast ettiğini tüm toplumda var olan diğer sınıflara genellemediğini gözden geçirir.

Platon'un çiftçilere ortaya çıkardıkları ürünlerinin sahibi olmak hakkını verdiğini, fakat aynı zamanda kira ödeme yükümlülüğünü de getirdiğini belirten Aristoteles, bu durumun çiftçileri hoşnutsuz ve kavgalı edeceği fikrinden yolla çıkarak filozofu eleştirir.¹²⁶⁸ Bu iddia yerinde bir tespit gibi görünmez, çünkü yöneticilerin özel mülkiyetten soyutlandığı bir durumda, siyasal güç ve ekonomik gücün ayrıştırıldığı ve iktisadi gücün üreticilere ve tüccarlara bırakıldığı ileri sürülür. Bundan dolayı da tarım üreticilerin veya çiftçilerin mutsuz olduklarını öne sürmek güçtür. Ayrıca Aristoteles, Platon'un insanların erdemli yaşayabilmeleri sahip oldukları mülklerin ölçüsüyle eşit orantıdadır dediğini, fakat erdemli yaşamak ile iyi yaşamının aynı anlama gelmediğini, üstelik erdemle mal sahibi olmanın orantısız olmadığını ileri sürer.

Platon erdemler ile mülkiyet arasında bağlantı olduğunu öne sürer. Filozofa göre insanların erdemli yaşayabilmeleri için mülke sahip olmaları gerekir. Aristoteles burada Platon'a karşıt olarak, iyi yaşam ile erdemli yaşam arasında bir ayrıma gitmediğini ifade eder. Aristoteles'e göre bir kimsenin hem erdemli hem de yoksul olması mümkündür. Bundan dolayı zenginliğin kullanılmasında erdemli ve cömert kavramları doğru tutumlar olup bir arada kullanılabilirler.¹²⁶⁹

Platon'a göre yöneticiler koruyucular sınıfından seçilirler. Bu sınıf kendilerini iyi yetiştirmiş, eğitimini tamamlamış erdemli ve filozof olmaya hak kazanan kimselerdir. Aristoteles'e göre yöneticiler devletin menfaatlerini koruyan ve bu menfaatlerin savunucusu olan kimselerdir. Aristoteles'e göre Platon'un önermiş olduğu sistem atama usulü olduğundan her zaman aynı kişiler yönetici olur. Bu devletin işleyişini de çıkmaza sokar. Toplum da bir huzursuzluk ve hoşnutsuzluk getirir, liyakat sistemi devre dışı kaldığından insanlar umutsuzluğa kapılır. Bu da

¹²⁶⁸Aristotle, **A.e.**, 1264a.

¹²⁶⁹Aristotle, **A.e.**, 1265a.

toplum sınıfları arasında bozulmalara sebebiyet verir.¹²⁷⁰ Bu anlamda toplumun mutlu olması da söz konusu olamaz. Aristoteles'e göre ideal bir devlette her daim filozofların yönetici olması gerekmez. Bu anlamda Aristoteles, Platon gibi yeni bir devlet tasarımı ortaya koymaz, sadece Antik Grek devletlerinin hangi değişikliklerle daha iyi olabileceğini araştırır.

Bunların yanı sıra Platon'un devlet tasarımında koruyucular sınıfı içerisinde en büyük başarıya sahip olanlar devleti yönetmeye aday olurken, Aristoteles'in kurmuş olduğu sistemde gençlik dönemlerinde savaşı tüm bireyler yaşlandıklarında yönetici olabilirler. Bu durumda Aristoteles'in devleti Platon'un ikinci en iyi yönetimini andırır.¹²⁷¹ Fakat filozof için Platon'un devletinde var olan büyük eksikliklerden biri de zanaatçı veya çiftçilerin yönetimde payları olup olmadığı ve ülke savunması söz konusu olduğunda bu sınıfların konumlarının ne olduğudur.

3.2.6. Yasaların Devletteki Yeri

Platon ve Aristoteles arasındaki önemli farklardan biri devlet tasarımlarında yasa konusunu farklı yorumlamış olmalarıdır. Platon'a göre yasaların asıl amacı, toplum sınıfları arasında herhangi bir ayrıma gitmeden veya belli bir zümrenin mutluluğundan çok tüm toplumun mutluluğudur. Fakat burada filozof yasaların yerine eğitimi koyar. Her şeyin eğitimle başladığını ve sadece iyi eğitim almış kişilerin yasalara gereken saygıyı göstereceğini belirtir ve bazı durumlarda yasalara gerek duymadan da doğru yolu bulabileceklerini tahayyül eder.

Bunun yanı sıra filozof iyi bir eğitim almadıktan sonra yazılı yasaların bir anlam ifade etmeyeceğini, çünkü iyi eğitilmiş olmayan kişilerin yasaları dinlemeyeceğini ifade eder. Bundan dolayı devletin düzenleyeceği eğitim bireylere daha çocukluklarından itibaren verilmelidir. Verilen eğitimle birlikte kişilerin ruhları da belli bir düzene girer.¹²⁷² Fakat belli bir ahlaka, erdemlere ve iyi eğitilmiş insanlar için yasalar zorunlu değildir, çünkü yapılması gereken her ne varsa kendiliğinden yerine gelir.

¹²⁷⁰Aristotle, **A.e.**, 1264b.

¹²⁷¹Şenel, **A.e.**, s. 177.

¹²⁷²Plato, **Republic**, 425a.

Platon filozof ruhuna sahip olanları yasalardan daha üstün tutar ve en iyi yargıçların da bu manada filozoflar olduklarını belirtir. Filozof yasalardan üstün olduğundan, yasalardan çok filozofa itaat etmek daha iyi bir yaklaşımdır. Çünkü yasalar kişisel durumları hesaplayamazlar ve esneklikten yoksundur. Fakat filozof *Yasalar* adlı eserinde yasaların üstünlüğünü kabul ederek, var olan teorisinde değişikliğe gider. Aristoteles ise yasaları herkesin ve her şeyin üstünde tutar. Ona göre tarafsız olma sadece yasalara özgüdür, çünkü yasalar arzulardan, duygulardan arınmış saf akıldır ve bundan dolayı da insanların üstünde yer alır. Tüm bu sebeplerden ötürü yasaların işlevsel olabilmesi ve geçerliliğini koruyabilmesi için bir yargılama grubuna ve bu grubun devam etmesini sağlayacak yasalara gerek vardır.

3.2.7. Yasalar ve Adalet

Platon adaleti her koşulda savunurken, Aristoteles için adalet devletin orta yolu bulmasında en önemli erdemdir. Çünkü toplumun temelinde adalet olmalı ve adil olma neyin adaletli olduğunu kavramanın farkındalığıdır.¹²⁷³ Aristoteles'e göre yasalar insan yapısı ürünler olduklarından gerçek ve mükemmel bir adalet dağıtması söz konusu olamaz, fakat yine de yasayı herhangi bir bireyden üstün görür. Sadece yasaların eksik olduğu durumlarda devlet adamının bu boşluğu doldurabileceğini söyler. Filozofa göre yönetim biçimlerin yapısına bağlı olarak, yasalar iyi ve kötü olarak değişebilir. Ancak anayasanın tarzlarına göre biçimlenen yasalar adaletli olabilir, bu çerçevenin dışına çıkmak ise adaletsizliği beraberinde getirir.¹²⁷⁴

Aristoteles'e göre her özel durum için yasalar yazılamayacağından, toplumlar tarafından içselleştirilmiş ve yazıya dökülmemiş yasaların da gerekliliğinden söz eder. Çünkü yasalar toplumun tamamını kapsar ve bu durum geneli temsil ettiğinden her şeyin yasalarca belirlenmesi veya yasalara dökülmesi mümkün görünmez. Filozofa göre yazıya dökülmüş yasalar, yazıya dökülmemiş olanlarla karşılaştırıldığında yazılı olmayan yasalar daha üstün görülür. İyi bir yasa koyucunun asıl işi, tüm insanları kapsayacak şekilde onları iyiye yöneltmek ve onların mutluluğunu her şeyin üstünde tutmaktır.¹²⁷⁵ Bundan dolayı yasa koyucular toplum içerisinde adalet duygusu en

¹²⁷³Aristotle, *A.e.*, 1253a.

¹²⁷⁴Aristotle, *A.e.*, 1276a.

¹²⁷⁵Aristotle, *A.e.*, 1325a.

yüksek kişiler olmalı ve bu yasa koyucular göreve seçilirken en büyük ilke adalet duygusuna sahip olup olmadıklarını belirlemektir. Çünkü yasa koyucuların asıl görevi toplumu mutluluğa ulaştırmak ve toplum için adaleti temin etmektir.

Platon'a benzer şekilde Aristoteles'te yetkin sosyal yaşam devletin bizzat içerisinde kendini var kılar.¹²⁷⁶ Devlet doğal bir varlıktır ve hem bireylerden hem de öteki tüm toplumsal birlikteliklerden mantıksal bakımdan önce gelir.¹²⁷⁷ Ve onların ortak siyasal çevresi Antik Grek devletleriyle ve bunun siyasal koşullarıyla tanımlanır. Buna uygun olarak bu örneklerde benzer sınıflar benzer siyasal konumlara yerleştirilmiş durumdadır. Kuramsal yaşamın özneleri; bilgiler ve filozoflar yüceltilirken, kol gücüyle çalışan diğer sınıflar, her iki filozof için gerekli görünse dahi, devlet yönetiminden uzak tutulurlar. Buna uygun olarak, her iki filozof da devlet ve sosyal yaşamdaki kökü değişikliklere uzak durur ve istikrara büyük önem verir.¹²⁷⁸ Devletin denetlenmesi ve bu yönde düzenlenmiş olan bir eğitim sisteminin devletteki önemine her iki filozofta oldukça önem verir, bu konuda uzaklaştıkları çok detay bulunur.

3.2.8. Yönetim Türlerinin Yansıması

Platon ve Aristoteles'in yönetim türleri ile ilgili düşünceleri birbirlerine yakın görünür. Aristoteles'in siyaset hakkında ifade ettiği şey Platon'un form ve yöntemi dikkate alındığında birbirinden farklıdır, fakat amaç söz konusu olduğunda Aristoteles'te görülen idelerin çoğu Platon'da görülür. Fakat bunları Platon düzeyinde genelde önerme, anımsatma veya betimlemedir, oysa Aristoteles'te bunlar yanılmaz bir ilişki biçimi taşıyan, belirgin ve kesin dogmalar olarak ortaya çıkar.¹²⁷⁹ Bunu anlaşılabilir bir durumdur, çünkü Platon'un yönetimi reel olmayan, uzlaştırıcı iken, Aristoteles'in yöntemi daha çok, olgusal ve çözümleyicidir.

Her iki filozofun ideal devlet yönetimlerinde kurmayı düşündükleri sistem birbirine yakın iken, aralarında çok farklı ayrımların olduğu da açıktır. Öncelikle her

¹²⁷⁶Copleston, A.e., s. 116.

¹²⁷⁷Aristotle, **Politics**, 1253.

¹²⁷⁸Paul, Schollmeier. **Nature and Justice and Rights in Aristotle's Politics**, Social Theory and Practice. 1998, p. 9.

¹²⁷⁹William Archibald, Dunning. **A History of Political Theories**, vol. I, Uan Publisher Press 2012, p. 49.

iki filozof da erkin erdemli insanların elinde olması gerektiğini ifade eder. Ve en yüksek erdem sadece birkaç kişiye nasip olur.¹²⁸⁰ Devletin tarzı genellikle aynıdır ve en iyilerin yönetimi söz konusudur her zaman, yani aristokratik yönetim biçimidir bir nevi.¹²⁸¹

Aristoteles, devlet yönetimi ile devletin vatandaşları, baba-çocuk, efendi köle vb. ilişkilerin sadece nicel bakımdan değil, nitelik bakımından da farklı olması hususunda Platon'u eleştirir. Bu durum değişik yönetim tarzları arasında bile sırf yönetici sayısına göre değil, nitelik bakımından da farklar olduğunu dile getirir.¹²⁸² Bu eleştiri Platon'un *Devlet Adamı* adlı eserinde dile getirilmiş bir analojisinden meydana gelir. Orada Platon devletteki bir yöneticiyi bir aile benzetmesine gider, değişik düzeylerdeki egemen vatandaşları yönetim bakımından karşılaştırır ve bir aileyi bir devlete benzetir.

Fakat burada ilk bakışta Aristoteles haklı görünse de, bunun sadece yönetim açısından ortaya konulmuş bir analojiden öte manalarına geldiği de gözden kaçmış görünür. Nitekim Platon daha sonra yönetim bilimini en güç ve elde edilmesi zor bir bilim olarak betimler. Bu yönetim biliminin de herhangi bir aile babasından veya efendiden beklenmeyeceğini, yalnızca devlet adamından ve küçük bir azınlıktan beklenebileceğini ifade eder.

Aristoteles yönetim bilgisinin hem aile hem de devlet yönetimleri açısından aynı türden olmadığını; aralarında nitel farklılıklar olduğundan ve yönetim bilgilerinin türdeş olması gerekliliğinden söz eder.¹²⁸³ Platon'un da *Yasalar* adlı eserinde değişik yönetimler, yönetim tarzları ve yönetim ilkelerinde belirgin farkların olduğunu söyleyebiliriz.¹²⁸⁴ Aristoteles bir köle efendi yönetim ilişkisini gösterdikten sonra, efendinin sadece bilgisinden ötürü değil, bilginin niteliği sonucunda yönetici olduğunu belirtir.¹²⁸⁵ Aristoteles bu eleştirisinde, örneğin Platon söz konusu

¹²⁸⁰Russell. B. **History of Western Philosophy**, George Allan and Unwin, London 1946, p. 199.

¹²⁸¹Zeller. E. **Outlines of The History of Greek Philosophy**, The International Library of Philosophy, Published by Routledge, 1931. p. 217, Zeller, E. **Grek Felsefesi Tarihi**, s. 270.

¹²⁸²Aristotle, **A.e.**, 1252a, 1255b.

¹²⁸³Aristotle, **A.e.**, 1253b.

¹²⁸⁴Plato, **Laws**, 690.

¹²⁸⁵Aristotle, **Politics**, 1255b.

olduğunda, hizmet etmesini bilmeyen övgüye değer bir yönetici olamaz¹²⁸⁶ sözünü takip eder.

Fakat burada belirtilmek istenen bir eylemin veya eyleme yönelik olmasıdır. Yönetici olan kimse, bilgisiyle değil, bilgisine de sahip olduğu eylemleriyle, yani pratik niteliğiyle, yönetici olur. Aristoteles herkesin erdemlerden pay aldıklarını, fakat bunların her ikisinin de erdemlerinin farklı olduğunu ifade eder. Aristoteles burada erdemnin neliği ile formları arasındaki ayrımı gözden kaçırır. Platon'da erdem bir bütün olmakla birlikte, biçimleri bakımından değişik türleri vardır ve bu önerme Platon'un devlet tasarımıyla kendini gösterir. Ancak bunlar erdemnin birlik ve tekliğini yok saymaz.

Aristoteles'in Platon'a yönelttiği bir başka eleştiri de mayası altın olanların her zaman aynı sınıflar arasında olmasından dolayı ileri sürülen ilkelerin her zaman aynı insanların egemen olmalarını kaçınılmaz kıldığıdır. Platon'un doğuştan altın mayaların yönetici olduğuna dair söylevi sadece bir alegoridir ve mutlak bir belirlenim niteliği taşımaktan uzaktır. Platon'un devlet tasarımıyla sınıflar, kapalı kastlar gibi değildir. Söz gelimi *Devlet* adlı eserinde sınıflar tamamen kapalı değildir, sınıflar arası geçişlilik söz konusudur.¹²⁸⁷ Platon'un devlet tasarımıyla koruyucu sınıfa mutlu olma hakkı tanımadığı görülür, fakat büyük bir çoğunluğun veya bazı sınıfların mutluluğu söz konusu olmadığında bütünün mutlu olması da mümkün değildir diyen Aristoteles, hocasını eleştirir.¹²⁸⁸

Aristoteles siyasal yönetim biçiminin amaçlandığını dile getirir. Onun en iyi yönetim tarzına en yakın yönetim olduğu düşünülüyorsa bunun kabul edilmeyeceğini, üstelik burada en iyi anayasanın demokrasi ile tiranlıktan geldiğinin savunulduğunu ileri sürer.¹²⁸⁹ Ayrıca filozof önerilen anayasanın egemenliğin hiçbir ögesine sahip olmadığını, oligarşik eğilimli bir oligarşi-demokrasi birleşimi olduğunu düşünür ve bunun oligarşik yanına ilişkin gördüğü önerileri eleştirir.¹²⁹⁰ Platon *Devlet*'te akla dayalı bir aristokrasiye yakın gözükürken, *Yasalar*'da yasa devletine yakın bir

¹²⁸⁶Plato, **A.g.e.**, 762e.

¹²⁸⁷Plato, **Republic**, 415c; **Yasalar**, 744c-d.

¹²⁸⁸Aristotle, **A.g.e.**, 1264b.

¹²⁸⁹Aristotle, **Politics**, 1266a.

¹²⁹⁰Aristotle, **A.e.**, 1266a.

konumu savunur. Fakat bir şeyin her bedene uygulanması¹²⁹¹ olanaksızdır, diyerek kesin bir nitelermeyi de dile getirmez. Bunun yerine tek bir egemen gücün de demokrasinin de olumsuz eleştirilere ihtiyacı olduğunu belirtir.¹²⁹²

Aristoteles görevlilerin belirlenmesinde halkın söz sahibi olması ya da görevlilerin halka hesap vermeleri gerektiği konusunda görüş bildirir, fakat Platon'un sadece uzmanlara yetki tanınması görüşünden ayrı bir görüş beyan eder.¹²⁹³ Burada Aristoteles'in göstermiş olduğu davranış biçimi yalnızca hesap verme konusunda açıktır, fakat yönetimde söz sahibi olma konusunda bulanıklık söz konusudur. Ayrıca buradaki eleştiri tam temellendirilmemiş gibi gözükür.

Aristoteles, Platon'un iyi ve kötü yönetim biçimleri konusundaki görüşünün kendisiyle aynı olmadığını ileri sürer, çünkü Aristoteles, Platon tüm yönetim biçimleri -oligarşi ve diğer yönetim biçimleri erdemli oldukları zaman- iyi olduğu zaman, demokrasi biçiminin en kötü, fakat tümü kötü olduğunda da demokratik biçimin en iyisi olduğu dile getirir. Oysa biz bunların her durumda kusurlu olduğunu ve bir oligarşinin bir başka oligarşiden daha iyi değil, yalnızca daha az kötü sayılması gerektiğini savunuruz.¹²⁹⁴

Aristoteles burada Platon'un *Devlet Adamı* adlı eserine gönderme yapar. Bununla beraber Platon burada, bir oligarşinin bir diğer oligarşiden daha iyi olduğunu söylemez, sadece demokrasi ile yasaya bağlı olmayan öteki anayasalar arasında karşılaştırma yapar. Filozofun söylemek istediği, hem oligarşinin hem de diğerlerin yasalara bağlı olması ölçüsünde en iyi olduğudur. Görüleceği üzere filozof burada oligarşinin biçimleri arasında değil, demokrasi türleri arasında bir karşılaştırma yapar.

Aristoteles'in tam olarak kimi kastettiği belli olmayan -Platon'u kastetmektedir aslında, sadece isim vermekten imtina ettiği görülüyor- eleştirisinde: Kimilerinin demokrasiyi halk kitlesinin, yani çoğunluğun egemenliği gibi düşündüğünü ve toplumun çoğunu değil de azınlığın yönettiği yerde oligarşinin olduğunu dile getirdiklerini belirtir. Hâlbuki özgür insanlar yönetime geçtiklerinde yönetim biçimi,

¹²⁹¹Plato, *Laws*, 636a.

¹²⁹²Plato, *A.e.*, 832c.

¹²⁹³Aristotle, *A.e.*, 1282a.

¹²⁹⁴Aristotle, *A.e.*, 1289b.

anayasa da demokrasidir, toplumun büyük bir çoğunluğu olmayan zenginlerin yönetimi olunca oligarşidir dememizin daha doğru olacağını aktarır.¹²⁹⁵ Çünkü özgür insanların birçok ve zenginlerin de birkaç olması sadece bir ilinedir, yani benzetmedir.¹²⁹⁶ Bu şekilde filozof sayısal bir ölçü yerine nitel bir ölçü olması gerekliliğini önerir.

Diğer taraftan Platon'un nicel ölçütler de getirdiği bilinir. Bu yaklaşımın tek ayrımı ölçüt olduğunu düşünmek gerçeği tam olarak yansıtmaz. Çünkü genellikle Sokrates geleneğine bağlı olan Platon'un Sokrates'in anayasaları yönetimdekilerin sayısı ile değil, öz nitelik ve amaçlarıyla ayırt ettiğini bilmemesi tahayyül edilemez. Gerçekte *Devlet Adamı*'nda kendisi de bu temellendirmeyi savunur.¹²⁹⁷ Ve bu eleştiri Aristoteles'in kendisinin de en azından doğru anayasaları nicel ölçütlerle değerlendirmiş olduğu hatırlandığında tutarlı olmaktan da uzaklaşır.¹²⁹⁸

Platon'un oligarşi yönetim biçimini gelir üstünlüğüne dayanan devlet anlayışı ve düzeni de zenginlerin yürüttüğü bir düzen olarak tasarladığı düşünüldüğünde, Aristoteles'in bu eleştirisinin Platon'a yöneltmesinin yeterince haklı ve tutarlı yanlarını varsaymak güçleşir. Demokraside de durum buna benzer. Platon egemenler ile fakir sınıflar arasındaki düşmanlık, bir iç savaş başladığında açığa çıkar. Bu çıkan savaşta fakirler, oligarşik bir sınıf olan zenginleri veya yönetimi alaşağı ettiklerinde demokrasi kurulur ve demokrasinin ekonomik dayanaklarına gönderme yapar.

Aristoteles'in yönetim biçimlerinin dönüşümüne ilişkin eleştirisinde, Platon'a ciddi eleştiriler getirilir. Platon'un amacı Aristoteles'ten farklıdır. Onun yapmaya çalıştığı şey, en iyi olan aristokrasi yönetim biçiminden başlayarak en kötü yönetim biçimi olan tiranlığa uzanan yozlaşmanın bir toplumsal incelemesiydi, bunun dışında olgusal bir tarih çalışması değildir. Fakat Aristoteles bunun farkında değildir sanki hatta Platon'a *Devlet*'te olmayan bir anayasa teorisi döngüsü kuramı yakıştırmaya kalkışır.¹²⁹⁹ Bunun yanı sıra Platon'un tiranlık yönetim biçiminin olası dönüşümü üzerine hiç söz etmediği iddiası da doğru değildir. Platon tiranlığı genel olarak en kötü

¹²⁹⁵Aristotle, **A.e.**, 1290a-b.

¹²⁹⁶Aristotle, **A.e.**, 1290b.

¹²⁹⁷Newman, **The Politics Of Aristotle**, vol I: Introduction to the Politics, p. 212/13.

¹²⁹⁸Aristotle, **A.e.**, 1279a.

¹²⁹⁹Aristotle, **A.e.**, 175/76.

yönetim olarak görmekle birlikte, *Yasalar*'da belirli koşullar altında en iyi devletin tiranlığın son bulması sonunda gelişebileceğini ileri sürer.¹³⁰⁰ Ve bu iddia Aristoteles'in karşıta dönüşme olasılığının daha da yüksek olması teorisiyle bağdaşır.

Diğer taraftan Aristoteles'in oligarşik yönetim biçimlerin altında zenginleşmenin daha güç olduğunu ifade etmesi, kendi genel teorisinden bir hayli farklı görünür. Ona göre iktisadi anlamda oligarşinin ayırt edici özelliği zenginlerin egemenliğidir, çünkü egemenlik bir azınlık meydana getiren zengin ve doğumdan gelen ayrıcalıkların elinde olunca ortaya çıkan yönetim tarzıdır, bu da oligarşi olarak nitelendirilir.¹³⁰¹ O halde ya bu tanımlama yanlıştır ya da zenginler para kazanmakla ilgilenmezler. Bir diğer eleştiri konusu, oligarşik yönetim biçiminin gerçekte biri yoksul diğeri zengin iki devlete ayrılmış olduğu önermesidir. Fakat burada Aristoteles zaman zaman kendisinin de buna benzer bir yolda yorumda bulunduğunu unutmuş gibidir. Söz gelimi; devlet çoğulcu olduğu gibi, biri zengin biri yoksul iki parçadan meydana geldiği zaman söyleminde olduğu üzere.¹³⁰²

Sonuç olarak Platon'un ahlak anlayışı temelde mutluluğa, yani eudaimonia kavramına dayanır. Herkesin peşinden koştuğu da iyinin ta kendisidir. Mutlu olabilmek de iyiye sahip olmaktır ve insanı mutluluğa ve iyiye ulaştıracak olan da erdemden başka bir şey değildir. Aristoteles ahlak öğretisi konusunda Platon'dan etkilenir. Fakat ahlak ve politika felsefeleri düşünüldüğünde genel olarak Platon ile hem fikirken, iyinin neliği konusunda hocasından ayrılır.

Aristoteles diğer Antik Grek filozofları gibi teleolojik bir ahlak anlayışı geliştirir. Bu anlamda Platon ile aynı görüştedir, fakat duyumlar dünyasının dışında kalan ideaların varlığını sorguladığı ve bu ideaları reddettiği için ondan ayrılır. Aristoteles'in ahlakı rasyonel bir ahlaktır, yani ahlakı soyut bir insan idesine değil, somut olanla ilgili olgulara dayandırır. Filozof bir ahlaki hakikati kabul eder, fakat Platon'dan farklı olarak doğru eylemi tam bir şekilde yakalayacağımızdan hiçbir zaman emin olmayacağımızı söyler. Bu anlamda Aristoteles, Platon'un idealar

¹³⁰⁰Plato, *Laws*, 710e.

¹³⁰¹Aristotle, *A.e.*, 1290b.

¹³⁰²Aristotle, *A.e.*, 1318a.

teorisine karřıt olarak formlar teorisinden hareketle her řeyin bir amaç uęruna olduęu ve bu amaca ulařtıktan sonra huzura erebileceęi yer olduęunu dűřűnűr.

Aristoteles her eylemin, yani tűm insan etkinliklerinin son amacı ve hedefi olarak iyiýi kabul eder. Bűylece iyi herkesin veya her řeyin kendisine yűneldięi bir hedef, amaç olarak tanımlanır ve iyi bir ide deęildir. İyi her toplumsal katmanda ve tűm gűrevlerde herkesin ona yűneldięi temel řeydir. Aristoteles, Platon'da olduęu gibi iyiýi genel bir tűrden ele almaz, genel anlamda iyi ile ahlaki iyi arasında genel bir farkın olduęunu belirtir. Aristoteles mutlak iyiýi aramaz, űnkű her eylemde bařka bir iyi vardır. Fakat bu insan eylemlerinin en yűksek ereęi olmadıęı anlamına gelmez. Tűm insan eylemlerinin ulařmaya çabaladıęı son amaç en yűksek iyidir. En yűksek iyi bir bařkası dolayısıyla deęil, kendisi için ulařılmaya çalıřılan ve hayatta en yűksek deęerini vermek için kendi kendine yeten iyidir.

Platon'da, ruhun en űstűn yanısı olan akıl ve istek birbirine karřı olarak gűrűnűr. Ruhun dűřűnen yanısı olarak akıl, ruh için iyi ve kűtű olanısı hesaplar. Burada arzular insanları bilinçsiz bir řekilde bedensel isteklere yűneltirken, akıl bir denge gűrevi gűrűp bedene veya ruha zarar verebilecek olan řeylerden uzak durmayı amaçlar. Aristoteles'e gűre insan ruhunun bir yanısı akla sahipken dięer yanısı akıldan pay almaz. Fakat bu ruhun akla sahip yanısı ile akla sahip olmayan yanısı birbirinden baęımsız dűřűnűlemez. İnsan doęası űzerine bir yorumlamada bulunan Platon'un űncelikle insanın çok çeřitli fonksiyonlarını bir denge ve dűzene sokması gereken bir organizma olduęunu belirtir. Aristoteles'e gűre her organın bir çalıřma biçimi ve her insanın icra ettięi bir iři vardır; her ikisinin de iyi veya kűtű olarak deęerlendirilebilmeleri için gűrevlerini eksiksiz veya tam olarak icra etmelerine gűre karřılařtırılır. Mutluluk da insanların kendine űzgű gűrevlerde bulunmasıyla gerçekleřebilir. Ancak insan bu kendine űzgű iřlere yűneldięinde, aklını kullandıęında hayvanlardan ve bitkilerden farklılařır. Bu anlamda Platon'da erdem her varlıęın iřlevine dayanırken, Aristoteles'te erdem her varlıęın kendine has olan iřlerini yerine getirmesine dayanır. Aynı zamanda hem Platon hem de Aristoteles'te erdeme ulařma yolu akıldan geçer. Bu anlamda aralarında nűans farkısı olsa da filozofların fikirlerinin benzer olduęu gűrűlűr.

Platon insanın varlık amacını sorgularken erdem kavramına ulaşır. Erdem, hakikat ve ruhun yetkinliği bir ve aynı şeydir. İnsan eylemlerini ve hayatını aklına göre düzenlenir. Bu ise ancak bilgiye bağlı olarak gerçekleşir. Aristoteles'e göre erdem, aşırılık ve eksilik arasında yer alan, iki kötü huyun ortasıdır. Bu orta nesnel ölçülere göre belirlenen bir orta olmayıp, kişiden kişiye değişen, bizim dışımızda olan, yani bizden bağımsız olan bir ortadır. Aristoteles'in erdemleri bu şekilde tanımlaması, onları bölümlendirmesi, teorik erdemlerin yanında ahlaki erdemlere de yer vermesi Platon'un idealara verdiği önemin yanı sıra yaşadığımız dünyanın gerçeklerine de işaret ettiği görülür. Fakat hem Aristoteles hem de hocası Platon için düşünce erdemlerinin yeri yadsınamaz. Aristoteles pratik erdemlere gereken önemi verirken filozof için asıl olan teorik erdemler, yani theoria yaşamıdır. Bu fikriyle Platon'a yaklaştığı söylenir. Hem Platon hem de Aristoteles theoria yaşamının, yani prote philosophia konusunda hem fikir görünür. Platon toplumu mutluluğa götürecektir olanın "filozof kral" olduğunu ifade ederken, Aristoteles için mutlu bir yaşam ve ahlaki bir mükemmellik için "felsefenin" kaçınılmaz olarak gerekliliğinden söz eder.

Platon erdemleri: adalet, ölçülülük, cesaret ve bilgelik olarak temellendirir, ancak Aristoteles'e göre ahlaki -karakter- erdemler; cesaret, cömertlik ve ölçülülük, samimiyet, utanma, adalet, yüce gönüllülük, akli başındalık gibi ruhun arzu ve istek duyan yanının erdemleridir. Ona göre düşünce erdemleri eğitimle, ahlaki erdemler alışkanlıkla elde edilir. Filozof bunu bir zanaatın edinilmesine benzetir. Ahlaki erdem alışkanlık ile elde edilen bir yetenek veya huyun adıdır. Platon ve Aristoteles'in cesaret veya yiğitlik üzerine ortaya koymuş oldukların fikirlerin neredeyse paralel olduğu görülür. Filozoflar korkulacak ve korkulmayacak şeyler karşısında doğru davranış sergileyebilen, bu duygulanımlar karşısında aklını kullanabilen kişilerin cesur olduğunu belirtir. Platon aklımızı kullanırken veya cesur davranırken doğru ölçüyü yakalamanın öneminden söz ederken, Aristoteles atılganlık ve korkaklık arasında orta yolu bulmanın akılla ilişkili olduğunu belirtir. Aynı zamanda filozof Platon'dan farklı olarak cesaretin biçimlerinin de olduğundan söz eder, hocasının tanımlarını daha da genişletmiş, başka bir şekilde açıklama yoluna gider.

Platon ölçülülük erdemini, istek ve arzulara aşırıya kaçmayı, onlara ilgisiz kalmayı ve onları hâkim olmayı gerektiren bir erdem olarak tanımlar. Bu durum

kendini bedeninin zevklerinden arınıp theoria yönelmeyle gerçekleşir. Ölçülülük insanın kendine hâkim olması ve aklını egemen kılmasıdır. Bu erdem tüm insanlarda ve aynı zamanda devlete bulunması gereken bir erdemdir. Aristoteles'e göre ahlaki erdemlerden biri de hazlar karşısında ölçülü olmaktır. Aristoteles hazzı bedensel ve ruhsal olarak ayırır. Ölçülülük sadece bedensel hazlarla ilgili olup ruhsal hazlarda herhangi bir aşırılık söz konusu değildir. Hatta kimi kez bedensel hazlarda ölçülülük aranmaz. Platon ve Aristoteles ölçülülüğe çok büyük önem verir ve ölçülü olmanın koşulunu da aşırılıklardan uzaklaşarak akıl öncülüğünde hareket etmeye bağlarlar. Ölçülülük Platon için toplumda aranması gereken bir erdem iken, Aristoteles için hem toplumda hem de bireylerde bulunması gereken bir erdemdir. Aristoteles'in ölçülülüğe verdiği tanımlar daha sağlam, ayakları yere basan ve somut fikirler olarak karşımıza çıkar, fakat hem Platon hem de Aristoteles için ölçülülük mutluluğun sağlanmasında olmazsa olmaz erdemlerdendir.

Platon'un adalet erdemi daha çok devlet tasarımı içerisinde yer alır. Yöneticiler, koruyucular ve işçilerin her birinin kendine ait erdemleri bulunur. Yöneticiler sınıfının erdemi bilgelik; koruyucular sınıfının erdemi cesur olma; zanaatçılar sınıfının erdemi ölçülülüktür. Adalet erdemi bu sınıfların başkalarının işlerine karışmamaları ve kendi işlerinde uzmanlaşmalarıdır. Adalet erdemi bu şekilde diğer erdemleri içinde toplayan en yüksek erdem olarak kendini gösterir. Platon'da adaletin işlevi, ruhun üç kısmına karşılık gelen bölümler arasında doğru orantıyı korumaktır. Bundan dolayı Platon'a göre tüm bu erdemlerin üstünde olan adalet erdemidir. Adaletin anlamı, doğrunun anlaşılmasıdır. Adalet devletin bölümlerinin ve ruhun üç yanının uzlaşımı ve uyumudur.

Aristoteles'e göre adalet insanları adil eyleme hususunda yönlendiren bir huyun adıdır. Bunun karşıtı durumda kişi adaletsiz eylemlerde bulunur, haksız şeylere yönelir ki bu huyun adı adaletsizliktir. Aristoteles adaleti yasalara uymak olarak tanımlar, adaletsizlik ise yasalara karşı çıkmadır. Aristoteles adaleti Platon'dan farklı olarak yorumlar ve adaleti dağıtıcı ve düzeltici olarak iki farklı şekilde ele alır. Dağıtıcı adalet, para, ün, onur ve toprak gibi hususların dağıtımında kendini gösterir. Düzeltici adalet ise polisin vatandaşları arasında karşılıklı anlaşmayla teminat altına alınan şeylerin korunması ile ilgilidir. Platon da adalet kavramına Aristoteles kadar

eğilir ve bu kavramın en temel ahlaki ve siyasal gerçeklik olarak kabul eder. Aralarındaki temel fark Platon'un adaleti daha ideal bir çerçeveye büründürmüş olması, Aristoteles'te ise yaşamın içerisinde bir gerçeklik olarak kendine yer etmesidir. Diğer bir fark ise Platon'un adaleti tek tek bireyler için ve bireyin ruhsal düzeninin korunması bağlamındayken, Aristoteles için adalet, bireyin başkalarıyla olan ilişkisi bağlamındadır.

Platon ideal devlet tasarımıyla devletin neliğini araştırırken, Aristoteles en iyi yönetim biçiminin neliğini belirlemeye çalışır. Platon kendi zamanının dışına çıkarak, adeta o dönemde gerçekleşmesi mümkün olmayan bir devlet teorisi geliştirir. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak daha önce tecrübe edilmiş devlet yönetim biçimlerinden yola çıkarak çağının ilerisinde bir tasarım geliştirme peşinde olur. Platon ideal devlet tasarımı ortaya koyarken, insanların kendine yetmemesi ve ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına başkalarına gereksinim duyan bir topluluk olarak tahayyül eder. Toplum adeta bir organizma olarak görülür ve devlet anlayışı da bu şekilde tasarlanır. Aristoteles devleti bir birlik olarak tasarlayan, buradan yola çıkarak da devleti bir topluluk olarak ilk defa tanımlayan, organik devlet fikrini ortaya çıkaran kişidir.

Filozofa göre devlet yaşayan varlıkların tüm vasıflarını taşıyan bir organizma, bir doğal topluluktur. Devlet doğası gereği hayatın zorunlu ihtiyaçlarından meydana gelir. Bundan dolayı insanların maddi ihtiyaçlarını karşılamak için meydana gelmiş bir sistemin ötesinde bir şey ifade etmez. . İnsan siyasal bir canlı olduğundan herhangi bir maddi çıkar sağlamadığında bile toplumla birlikte yaşama eğilimi gösterir. Çünkü insan ile diğer canlılar arasındaki fark insanların kötü ve iyiyi, yanlış ile doğruyu, adaletli olan ile adaletsiz olanı ayırabilmesinde yatar. Aristoteles devleti toplumsal bir ürünün ortak faydası olarak -Platon da olduğu gibi- ifade etmez. Devlet sağladığı olanaklarla yaşamı konforlu kılmanın ötesinde vatandaşlarını erdemli ve bilgece eğiten, ahlaki yaşama yönlendiren, onların mutluluğunu sağlayan bir sistemdir.

Aristoteles devletin kökeninde karşılıklı yardımlaşmanın yanı sıra insanların doğaları gereği sosyal yaşamda yaşamaya karşı doğal bir isteklerinin var olabileceğini belirterek Platon'dan farklı bir teori geliştirir. Platon için birlik duygusunun yeri yadsınamaz ve filozofun birlik için feda edemeyeceği hiçbir şey yoktur. Aristoteles

için ise devletin birliği veya devletin birliği için söz konusu edilecek tüm aşırılıklar büyük tehlikelere yol açar. Platon'a göre herkes kendi işinde uzmanlaşır ve bir işte yetkinleşirse o zaman ideal bir devletten söz edilebilir. Filozof bundan ötürü insanların karakter ve yeteneklerine göre sınıflanması gerekliliğinden söz eder. Bu sınıflar altın, gümüş ve tunç soylular olarak ifade edilebilir.

Platon, ideal devletinde üç farklı sınıf arasında bazı temel farklar görmesine karşın, Aristoteles birçok farklı durumun olduğunu farkındadır. Filozofa göre devletler sadece nüfus çokluğundan ve farklı türden insanlardan meydana gelir ve devlet de doğası gereği çoğulcu olmak durumundadır. Platon tasarlamış olduğu devlet sisteminde aile düzenini ortadan kaldırır, bununla filozof kadın erkek eşitliğini savunur. Kadınlar yaratılış gereği erkeklerden farklı olabilirler, fakat belli bir eğitimle aynı görevlerde yer almaları mümkün olabilir. Aristoteles'te Platon gibi kadın ve erkeğin farklılığını yaratılış olarak açıklar, fakat hocasından farklı olarak bu farklılıkların korunması gerektiğini ve erkeğin kadından her bakımdan üstün olduğu görüşünü dile getirir.

Aristoteles Platon'dan farklı olarak ortak mülkiyet anlayışına karşı çıkar ve herkesin kendi ailesini bilmesini, onları paylaşmaması gerektiğini ifade eder. Filozofa göre ortak mülkiyet fikrinin gerçekte işlevsel olması mümkün değildir, ayrıca bu fikrin nasıl gerçekleştirileceği de hiçbir yerde tam olarak belirtilmemiştir. Platon erdemler ile mülkiyet arasında bağlantı olduğunu öne sürer. Filozofa göre insanların erdemli yaşayabilmeleri için mülke sahip olmaları gerekir. Aristoteles burada Platon'a karşıt olarak, iyi yaşam ile erdemli yaşam arasında bir ayrıma gitmediğini ifade eder.

Platon'a göre yöneticiler koruyucular sınıfından seçilirler. Bu sınıf kendilerini iyi yetiştirmiş, eğitimini tamamlamış erdemli ve filozof olmaya hak kazanan kimselerdir. Aristoteles'e göre yöneticiler devletin menfaatlerini koruyan ve bu menfaatlerin savunucusu olan kimselerdir. Aristoteles'e göre Platon'un önermiş olduğu sistem atama usulü olduğundan her zaman aynı kişiler yönetici olur. Bu devletin işleyişini de çıkmaza sokar. Bunların yanı sıra Platon'un devlet tasarımında koruyucular sınıfı içerisinde en büyük başarıya sahip olanlar devleti yönetmeye aday olurken, Aristoteles'in kurmuş olduğu sistemde gençlik dönemlerinde savaştan tüm

bireyler yaşlandıklarında yönetici olabilirler. Bu durumda Aristoteles'in devleti Platon'un ikinci en iyi yönetimini andırır.

Platon adaleti her koşulda savunurken, Aristoteles için adalet devletin orta yolu bulmasında en önemli erdemdir. Çünkü toplumun temelinde adalet olmalı ve adil olmanın adaletli olduğunu kavramanın farkındalığıdır. Platon'a benzer şekilde Aristoteles'te yetkin sosyal yaşam devletin bizzat içerisinde kendini var kılar. Devlet doğal bir varlıktır ve hem bireylerden hem de öteki tüm toplumsal birlikteliklerden mantıksal bakımdan önce gelir. Platon ve Aristoteles'in yönetim türleri ile ilgili düşünceleri birbirlerine yakın görünür. Aristoteles'in siyaset hakkında ifade ettiği şey Platon'un form ve yöntemi dikkate alındığında birbirinden farklıdır, fakat amaç söz konusu olduğunda Aristoteles'te görülen idelerin çoğu Platon'da görülür.

SONUÇ

Platon ve Aristoteles'in ahlak ve devlet teorileri üzerine çözüm bulmaya çalıştığı sorunlar, günümüzde dahi insanoğlunun üzerine yoğunlaştığı ve bir türlü çözüme ulaştırmadığı sorunlar olarak önümüzde durur. Ahlak ve devlet kavramlarının toplumdan topluma anlam farklılıkları içermesi, her toplum tarafından bu kavramların farklı yorumlanması filozofların bu sorunlara getirdikleri çözümlerin ve araştırmaların da insanın varoluş sürecinde kendini göstereceği aşikârdır. Fakat tüm bu olumsuzluklara rağmen filozofların bu konular üzerinde araştırmalar yapması, çözüm üretmeye çalışması Filozoflara karşı geliştirilen eleştirilere rağmen geçmişten günümüze tüm insanlığa bir ışık tutmuştur.

Modern dünya insanın gelenekleri, gelenekselcileri yok soyması, kavramlara yeni anlamlar vermeye çalışması, dışarıdan filozoflara yapılan eleştiriler olarak görülse de ortaya konulan teoriler sayesinde her iki filozofun düşüncelerinin çağların ötesinde görüldüğü kimse tarafından inkâr edilemez. Anakronizme düşüp sadece –kendi çağlarında normal görülen bazı kavramlara verdikleri yorumlardan yola çıkarak, söz gelimi: Kadın ve köleler hakkında söylediklerinde olduğu gibi. Ki yapılan istatistikler sonucunda günümüzde dahi milyonların modern köle olarak çalıştırıldığı bir dönemdeyken, kendi zamanın ruhunun ötesine geçmeden- filozofları bu şekilde çağ ve koşullarının dışında, Ortaçağ'ın skolastik kalıpları içerisinde ya da güncel siyasal, düşünsel eğilimler içinde okumak veya yorumlamak pek doğru görünmez, yetersiz ve zorlama olur.

Günümüzde bile mutluluğun, iyiliğin, erdemin, ölçülülüğün, bilgeliğin, adaletin, yönetim biçimlerinin neliği araştırılır. Platon ve Aristoteles'in ahlak ve devlet teorilerine getirmiş oldukları çözümler temelinde geliştirdikleri felsefelerinin bu anlamda günümüz bilgi çağı diye nitelenen döneme uygulanması pek mümkün görünmese de veya eksik olarak görülseler de var olan sorunlara bir çözüm, bir

alternatif olarak katkı sağlayabileceği ortadadır. Her iki filozofa göre politikanın biçimini belirleyen şey ahlaktır. Aristoteles bu durum şu şekilde özetler; politikanın ahlaktan bağımsız düşünülmesi mümkün değildir. Bunun yanı sıra politika ve devletin iç içedir. Aynı zamanda filozofların ahlak ve devlet teorilerini, epistemolojilerinden ve ontolojilerinden ayrı düşünmeyiz, çünkü filozofların ahlak ve devlet felsefelerinin temeli aslında bu iki alan üzerine temellenir.

Platon ve Aristoteles'e kadar ahlak ve devlet teorileri birbirlerinden bağımsız ve ayrı kavramlar olarak düşünülür. Fakat Platon ve Aristoteles devlet teorilerinin temeline sistematik bir biçimde ahlakı koyar. Ahlaka sahip devletlerin daha işlevsel olabileceği öngörülür ki, filozofların bu öğretisinin ne kadar yerinde olduğu tarih bize bir şekilde öğretir. Kaldı ki günümüzde bile ahlaki olmayan devletlerin nasıl bir çöküşe sürüklendiğini bizzat kendi gözlerimizle görüyoruz. Bilge olmayan yöneticilerin devletleri nasıl uçuruma sürüklediğini, toplumun yozlaşmasında nasıl etkili oldukları ortadadır. Bu gibi durumlara çözüm üretebilmek adına filozofların önermiş oldukları tasarımla yeniden gözden geçirmek gerekir. Fakat tüm bu değerlendirmeleri yaparken filozofların ahlak ve devlet teorilerinin birbirlerinden olan farklılıklarını ve ayrıca aralarında çok ciddi fikrî ayrılıklarının da olduğunu unutmamakta fayda vardır.

Bu düşünsel ayrımları kısaca ifade etmek gerekirse; Platon'un ahlak anlayışı temelde Eudaimonia ve yüksek iyi kavramlarına dayanır. İyi herkes tarafından istenen şeydir. Mutluluk da iyiye sahip olmaktır ve insanı mutluluğa ve iyiye ulaştıracak olan da erdemdir. Aristoteles'in ahlak öğretisi konusunda Platon'dan etkilendiği felsefe tarihi araştırıldığında kendini açığa çıkarır. Bu anlamda Aristoteles de ahlak anlayışını mutluluk kavramı ile temellendirir, fakat bu kavramın içeriğinin belirlenmesinde ve neliğine ulaşma konusunda Platon'dan ayrılır, yani aralarında yöntem farkı olduğu söylenebilir. Genel olarak ahlak ve politikada Platon ile hem fikirken, iyunin neliği konusu hususunda hocasından ayrılır. Aristoteles'e göre en üstün olan pratik bilimler içerisinde yer alan –ayrıntılar için filozofun bilimler sınıflandırılmasına bakılabilir- politikadır. Ahlak da politikanın bir parçasıdır, çünkü o da politika gibi toplumsal olan ile ilgilidir. Ahlaki bir varlık olan insan da toplumun bir üyesidir, bundan dolayı devletin erdemi bireyin erdemine bağlıdır. Aristoteles'in en önemli yeniliği de

Platon'un birçok tezini daha iyi savunmasından, ahlaki karaktere –burada Aristoteles ahlakı; teorik ve pratik olarak ayırmaktadır- çok daha büyük bir önem vermesinden ve pratik yaşama daha güçlü bir biçimde vurgu yapmasında yatar.

Aristoteles –ontolojiyi temellendirme hususunda- Platon ile aynı görüştedir, fakat duyumlar dünyasının dışında kalanların varlığını kabul etmediği için hocasından ayrılır. Aristoteles'in ahlakı rasyonel bir ahlaktır, ahlakı soyut bir insan idesine değil, somut olanla ilgili olgulara dayandırır. Filozof ahlaki bir ideali deneysel gerçeklikten çıkarmaya çalışır, bundan dolayı buyrukçu bir ahlaktan normatif bir ahlak teorisi oluşturmayı hedeflemiştir. Her şeyin amacını gerçekleştirdikten sonra son bulacağını ve bu amacın belli bir şeyin iyisi olarak adlandırılabilceğini ileri sürer. İyi, bir şeyi nihai ve doğru bir şekilde yetkinliğe ulaştıran şeydir; o şeyin amacı veya formu ancak tam bir doyum olabilir.

Filozof, Platon'da olduğu gibi iyiyi genel bir türden ele almaz, iyi ile ahlaki iyi arasında genel bir farkın olduğunu belirtir. Filozofa göre iyi kavramını ahlaki anlamda kullandığı gibi kullanmıyoruz, fakat bir insan için iyi kavramını kullandığımızda ahlaki bir nitelik taşır. Platon'a göre birçok insan eğitimle birlikte ahlaklı ve uyumlu kişiler olabilirler, fakat bu eğitim filozoflar tarafından verilmelidir. Verilen eğitim sayesinde kişiler ahlaklı, uyumlu, düzenli ve tutkularını kontrol eden bir yaşam sürebilir. Bunun aksi bir yönelim ise mutsuzluğu da beraberinde getirir. Doğru bir ahlaki eğitimle birlikte bireyler toplumu daha iyi yönetebilir, yönettikleri insanların ruhlarını iyiye doğru şekillendirebilir. Böylesi bir şekillendirme Platon'un ideal devletinin en önemli işlevini yerine getirir.

Platon'da erdem/arete her varlığın işlevine dayanırken, Aristoteles'te her var olanın yetkin olduğu alana yönelmesine dayanır. Aynı zamanda her iki filozofa göre de erdeme ulaşma yolu akıldan geçer. Bu anlamda aralarında nüans farkı olsa da filozofların fikirlerinin benzer olduğu görülür. Platon, mutluluğun elde edilmesinin yegâne belirleyicisi olarak erdemi kabul eder. Aynı zamanda erdem ve mutluluğu aynı şey olarak görür. Her insanın erdemli olabilmesi mutlulukla paralel ilerlemesiyle mümkün olabilir. İnsan ruhunda egemen olan akıldır. Onun için en yüksek iyi erdemdir, erdem ve bilgi bu yüzden aynı şeydir.

Aristoteles'e göre erdem, aşırılık ve eksilik arasında yer alan, iki kötü huyun – mesotes- ortasıdır. Bu orta nesnel ölçülere göre belirlenen bir orta olmayıp, kişiden kişiye değişen, bir ortadır. Orta olma sübjektiftir ve karakter erdemleri teorik düşüncenin değil pratik aklın bir yansıması olması açısından farklılık arz eder. Bu erdemler, pratik aklın arzuları tarafından belirlenen akıl dışı yanının denetim altında tutulmasına ve ona yol göstermesine bağlıdır. Bu erdemler insanın kendisini farklı bir yönden geliştirmesine imkân verir. Çünkü insan diğer canlılardan sadece teorik faaliyet bakımından değil, aynı zamanda eylemlerinden sorumlu olan bir varlık olma özelliğiyle ayrılır.

Platon ideal devlet tasarımıyla devletin neliğini araştırırken, Aristoteles en iyi yönetim biçiminin neliğini belirlemeye çalışır. Platon kendi zamanının dışına çıkarak, adeta o dönemde gerçekleşmesi mümkün olmayan bir devlet teorisi geliştirmeye çalışır. Aynı zamanda filozofun gücü dönemin toplumsal gerçeklikleriyle neyin veya nelerin olması gerektiğini karşılayabilme yeteneğinde saklıdır. Aristoteles, Platon'dan farklı olarak daha önce tecrübe edilmiş devlet yönetim biçimlerinden yola çıkarak çağının ilerisinde bir devlet modeli tasarlar. Çünkü Aristoteles ortaya koymuş olduğu devlet tasarımıyla öncelikle yaşadığı toplumun tüm birikimlerini –kültürel, politik, ekonomik, çağcıl- göz ardı etmeden gerçek bir devlet modeli tasarlamaya ve mevcut yönetim biçimleri arasından en iyisine ulaşmayı amaçlar. Aristoteles bu şekilde başkalarına gereksinim duymadan kendi tarafından ihtiyaçlarını karşılayabilen, otonom ve rastlantı sonucu bir araya gelmemiş bir devlet sistemi tasarlar.

Platon'un ideal devleti tasarımı, insanların kendine yetmemesi durumunu, bireylerin ihtiyaçlarını karşılayabilmek adına başkalarına gereksinim duyan bir topluluk olması olgusu üzerine inşa edilir. Toplum adeta bir organizma olarak görülür ve devlet anlayışı da bu şekilde tasarlanır. Filozof, insan ve toplumun aynı yasalara göre işlediği sonucuna insan ve toplum arasında bir analogi kurarak örneklendirir. Bu tasarımda ayrıca bireyler kendi başlarına yaşayamayan, gereksinimlerini karşılayamayan ve başkalarına muhtaç olarak düşünülür.

Platon için birlik duygusu mükemmel olandır ve birlik için yapamayacağı hiçbir şey yoktur. Aristoteles için ise devletin birliği veya devletin birliği için söz konusu edilecek tüm aşırılıklar büyük tehlikelere yol açar. Devletin olabildiğince birlik

olmasının hatalı olduğunu, çünkü bunun devleti yıkabileceğini öne sürer. Platon tasarlamış olduğu devlet sisteminde aile düzenini, mülkiyet fikrini ortadan kaldırır, fakat filozof bu düzenlemeyle kadın erkek eşitliğini savunduğunu ifade eder. Kadınlar yaratılış gereği erkeklerden farklı olabilir, fakat belli bir eğitimle aynı görevlerde yer almaları mümkündür. Aristoteles'te Platon gibi kadın ve erkeğin maya bakımından farklı olduğunu belirtir, fakat hocasından farklı olarak bu farklılıkların korunması gerektiğini dile getirir.

Platon'a göre yöneticiler koruyucular sınıfından seçilirler ve kendilerini iyi yetiştirmiş, eğitimini tamamlamış erdemli ve filozof olmaya hak kazanan kimselerdir. Aristoteles'e göre ideal bir devlette her daim filozofların yönetici olması gerekir. Bu anlamda Aristoteles, Platon gibi yeni bir devlet tasarımı ortaya koymaz, sadece Antik Grek devletlerinin hangi değişikliklerle daha iyi olabileceğini araştırır. Her iki filozof da devlet tasarımlarında yasa konusunu farklı yorumlar. Platon'a göre yasaların asıl amacı, toplum sınıfları arasında herhangi bir ayrıma gitmeden herkesin mutluluğu esas alınmalıdır. Fakat burada filozof yasaların yerine eğitimi koyar. Her şeyin eğitimle başladığını, sadece iyi eğitim almış kişilerin yasalara gereken saygıyı göstereceğini belirtir ve bazı durumlarda yasalara gerek duymadan da doğru yolu bulabileceklerini tahayyül eder. Bunun yanı sıra filozof iyi bir eğitim almadıktan sonra yazılı yasaların bir anlam ifade etmeyeceğini, çünkü iyi eğitilmiş olmayan kişilerin yasaları dinlemeyeceğini ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA

Ağaoğulları, Mehmet Ali:	Kent Devletinden İmparatorluğa , İmge Kitabevi Yay., Ankara 2013.
Ağaoğulları, Mehmet Ali:	Sokrates'ten Jakobenlere Batı'da Siyasal Düşünceler , İletişim Yay., İstanbul 2104.
Akarsu, Bedia:	Felsefe Terimler Sözlüğü , Remzi Kitabevi Yay., İstanbul 1998.
Akarsu, Bedia:	Mutluluk Ahlakı, Ahlak Öğretileri : 1, İnkılap Yay., 1. Bs., İstanbul 1998.
Akarsu, Bedia:	Sokrates'te Erdem Düşüncesi , Felsefe Arşivi, 12, 57,53, İstanbul 1961.
Angier, Tom Peter Stephen:	Aristotle's Ethics and the Crafts , Toronto University Doctoral Thesis 2008.

Annas, Julia:	On Pleasure and Goodness, Essay on Aristotle's Ethics , ed. Amelie Oksenberg Rorty, University of California Press, London 1980.
Annas, Julia:	Platonic Ethics , Old and New, Cornell Studies in Classical Philology, Cornell University Press, 1999.
Arendt, Hannah:	The Human Condition , The University of Chicago Press & Second Edition London 1998.
Arendt, Hannah:	İnsanlık Durumu , Çev. B. S. Şener, İletişim Yay., İstanbul 2018.
Arendt, Hannah:	"Hakikat ve Siyaset", Geçmişle Gelecek Arasında: Siyasi Düşünce Konulu Altı Deneme , Çev. Bahadır Sina Şener, İletişim Yay., İstanbul 1996.

Arendt, Hannah:	“Philosophy and Politics”, Social Research , C. 71, Sayı: 3, ss. 427-454, 2004.
Aristoteles:	Atinalıların Devleti , Çev. Furkan Akderin, Alfa Yay., İstanbul 2005.
Aristoteles:	Fizik , Çev. Saffet Babür, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2014.
Aristoteles:	Metafizik , Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., 4. Bs, İstanbul 2012.
Aristoteles:	Nikomakhos’a Etik , Çev. Saffet Babür, Bilgesu Yay., Ankara 2000.
Aristoteles:	Poetika , Çev. İsmail Tunalı, Grek ve Latin Klasikleri:1, Remzi Kitabevi, 21. Bs., Eylül İstanbul 2012.
Aristoteles:	Politika , Çev. Mete Tuncay, 14. Bs., Remzi Kitabevi, Aralık İstanbul 2011.

Aristoteles:	Propreptikos -Felsefe Yapmaya Çağrı- Alfa Yay., İstanbul 1996.
Aristoteles:	Ruh Üzerine , Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul 2001.
Aristotle:	Categories And De Interpretatione , Translated by; Ackrill. J. L, Clarendon Press, Oxford 1963.
Aristotle:	Eudemian Ethic , Translated by. J. A. Smith and W. D. Ross, Oxford At The Clarendon Press 1905.
Aristotle:	Metaphysics , Translated by. Joe Sacks, Green Lion Press, Santa Fe, New Mexico, United States of America 1999.

Aristotle:	Politics , Translated by. Benjamin Jowett, Oxford Clarendon Press, 1885.
Aristotle:	The Nicomachean Ethics , Translated by. H. Rackham, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 1934.
Arslan, Ahmet:	Felsefeye Giriş , Adres Yay., Ankara 2005.
Arslan, Ahmet:	İlkçağ Felsefe Tarihi, C. 3: Aristoteles , İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2016.
Aydın, Hasan:	Mitos'tan Logos'a Eski Yunan Felsefesinde Aşk , Bilim ve Gelecek Kitaplığı, İstanbul 2013.
Badiou, Alain:	Platon'un Devleti , Çev. Savaş Kılıç & Nihan Özyıldırım, Metis Yay., İstanbul 2015.
Badiou, Alain:	Etik , Metis yay., İstanbul 2006.

Bakır, Melih:	Aristoteles'te Yurttaşlık Anlayışı , Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Tarihi, Yüksek Lisans Tezi 2008.
Balot, Ryan K:	Greek Political Thought , Wiley-Blackwell Publishing, USA 2006.
Baracchi, Claudia:	Aristotle's Ethics as First Philosophy , Cambridge University Press, London 2007.
Barker, Ernest:	Greek Political Theory; Plato and His Predecessors , Methuen Publishers Press, U.S.A 1925.
Barker, Ernest:	The Political Thought of Plato and Aristotle , Published by Russell & Russell, USA 1959.
Barney, Rachel:	The Sophistic Movement , In M. L. Gill & P. Pellegrin, A Companion to Ancient Philosophy, Blackwell 2006.

Benn, Alfred William:	The Greek Philosophers , vol I, Diamond Publisher, 2017.
Bıçak, Ayhan:	Devlet Felsefesi , Eleştiriler ve Öngörüler, Dergâh Yay., İstanbul 2016.
Bıçak, Ayhan:	Felsefenin Kuruluşu , Dergâh Yay., İstanbul 2015.
Blackburn, Simon:	Devlet ve Platon , Çev. Merve Yüksel, Müzeyyen Baturay, Versus Yay., İstanbul 2014.
Bloom, Allan:	The Republic of Plato , Basic Books, USA 1968.
Blössner, N.:	The City-Soul Analogy , The Cambridge Companion to Plato's Republic, Edited by, Ferrari, G. R. F. Cambridge University Press, London November 2007.

Bluntschli, Johann Kaspar:	The Theory of the State , Authorised English Translation from the Sixth German Edition, Batoche Books Kitchener, Canada 2000.
Bozkurt, Nejat:	Kant Fikir Mimarları , Say Yay., Ankara 2005.
Brehier, Emile:	Felsefe Tarihi , C. 1, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1969.
Brun, Jean:	Aristoteles ve Lise , Kültür Kitaplığı 77, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yay., Ankara 2008.
Cartledge, Paul:	Pratikte Antik Yunan Siyasi Düşüncesi , Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul 2013.
Cartledge, Paul:	“Greek political thought: the historical context” İçinde: The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought . Cambridge: Cambridge University Press 2007.

Cassirer Ernest:	Devlet Efsanesi , Çev. Necla Arat, Say Yay., 1. Baskı, İstanbul 2005.
Cevizci, Ahmet:	Sokrates Ve İnsan Sevgisi , Gündoğan Yayınları, 3. Bs., İstanbul 2010.
Cevizci, Ahmet:	Felsefe Sözlüğü , Paradigma Yay., İstanbul 2013.
Çetinkaya, Bayram Ali:	Felsefe Tarihi, Antik Doğu'dan Modern Batı'ya . Nobel Akademik Yay., İstanbul 2021
Çetinkaya, Bayram Ali:	İlkçağ Felsefesi Tarihi . 3. Bs., İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
Çetinkaya, Bayram Ali:	Ortaçağ Ve Yeniçağ Felsefe Tarihi . Rağbet Yay., İstanbul 2016.

Cicero:	De Officiis , Arma Virumque, Independently Published, Tufts University 2021.
Cicero:	Devlet Üzerine , Çev. Cengiz Çevik, İthaki Yay., İstanbul 2014.
Cicero:	The Republic-The Laws , Çev. Niall Rudd, Oxford University Press, Oxford, 1998.
Coleman, Janet:	A History of Political Thought: From Ancient Greece to Early Christianity , Blackwell Publishers, Oxford 2000.
Copleston, Frederic:	Felsefe Tarihi , 12/a Aristoteles , Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 1998.
Copleston, Frederic:	Felsefe Tarihi, Platon , Çev. Aziz Yardımlı, 4. Baskı, İdea Yay., İstanbul 1998.

Collins, Susan D:	Aristotle and the Rediscovery of Citizenship , Cambridge University Press, Cambridge 2006.
Cornford, Francis Macdonald:	Before and After Socrates , Cambridge University Press, London 1965.
Cornford, Francis Macdonald:	Platon'un Bilgi Kuramı , Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yay., İstanbul 2010.
Cornford, Francis Macdonald:	Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato . Indiana: Hackett Publishing, USA 1997.
Cranston, Maurice:	Büyük Düşünürlerin Politika Felsefeleri , Hazırlayan. Maurice Cranston, Çeltüt Matbaası, İstanbul 1968.
Cranston, Maurice:	Düşün Bilimcilerin Politika Üzerine Söylemleri , Filozoflar ve Politika, Köprü Kitap Yay., İstanbul 2017.

Crielaard, Jan Paul:	Cities, A Companion to Archaic Greece , ed. Raaflaub, K. A. & Wees, H. Van, Wiley-Blackwell, Hong Kong 2009.
Christopher, P. Dickhenson:	On The Agora: The Evolution of a Public Space in Hellenistic and Roman Greece (c. 323 BC 267 AD) Brill 2017.
Demos, Raphael:	The Philosophy of Plato , Charles Scribner's, 1st Edition, USA1939.
Deneen, J. Patrick:	A Pattern Laid Up in Heaven: Plato's Democratical Ideal , Princeton University Press, New Jersey 2005.
Denkel, Arda:	Demokritos/Aristoteles-İlkçağda Doğa Felsefeleri , Kalamış Yay., İstanbul 1986.
Devereux, Daniel T:	Aristotle on the Active and Contemplative Lives , Philosophy Research Archives, USA 1977.

Diogenes Laertius:	Βίοι καὶ γνῶμαι τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκμησάντων , Βιβλίο Θ, 51 Πρωταγόρας. H. S. Long ed. Oxford Classical Text. London1964.
Diogenes Laertius:	Lives of Eminent Philosophers , Trans by. R. D. Hicks M.A, in two Volumes I, Cambridge Massachusetts Harvard University Press, London 1925.
Diogenes Laertius:	Ünlü Filozofların Yasamları ve Öğretileri , Çev. Candan Sentuna, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2003.
Dobbs Darrell:	Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery , Journal of Politics, vol. 56, No. 1. USA1994.
Doğan, Özlem:	Etik Ahlak Felsefesi , Say Yay., İstanbul 2010.
Dunning, William Archibald:	A History of Political Theories , vol. I, Ulan Publisher Press 2012

Dunn John, & Haris, Ian:	Aristotle on Eudaimonia, Great Political Thinkers , Edward Elgar Publishing, London 1997.
Durak, Nejdet:	Platon ve Farabi Felsefesinde Erdem Kavramı , Fakülte Kitabevi, Pamukkale/Denizli 2009.
Ebenstein, William:	Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri , Çev. İ. Özel, Şule Yay., İstanbul 2001.
Eliade, Mircea:	Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi . C. II, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yay., İstanbul 2003.
Engle, Eric:	Aristotle's Law and Justice: The Tragic Hero , vol. 35. pp. 1-18, Northern Kentucky Law Review USA 2008.
Eralp, H. Vehbi:	Platon 1 , Hüsnütabiat Basımevi, İstanbul 1953.
Erdman, Johann Eduard:	A History of Philosophy /, vol. I, Ancient and Mediaeval Philosophy, 1890.

Erkızan, Hatice Nur:	Aristoteles'in Eudaimonia Üzerine Düşünceleri , Doğu Batı Yayınları, Muğla Üniversitesi, Sayı:4, Muğla 1998.
Espindola, Laura Lilliana Gomez:	Voluntary Action and Responsibility in Aristotle , 9th Annual Oxford Philosophy Graduate Conference 2005.
Euben, Peter:	The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken , Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.
Ferrarin, Alfredo:	The Tragedy of Political Theory: The Road Not Taken , Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1994.
Field, Guy Cromwell:	Plato and His Contemporaries -A Story in Fourth-Century Life and Thought, (2b), Methuen&CO Ltd. London 1948.
Freeman, Kathleen:	Ancilla to the Presocratic Philosophers , Harvard University Press, USA1983.

Gadamer, Hans-Georg:	Plato's Dialectical Ethics: Phenomenological Interpretations Relating to the Philebus, çev. Robert M. Wallace, Yale University Press, New Haven 1991.
Gadamer, Hans-Georg:	"Plato's Educational State," Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato , Çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven, 1980.
Gadamer, Hans-Georg:	The Idea of The Good in Platonic-Aristotelian Philosophy , Çev. P. Christopher Smith, Yale University Press, New Haven 1986.
Gosse, Bothwell:	The Civilization of the Ancient Egyptians , Published by; T. C. & E. C. Jack 67 Long Acre, London, W. C. And at Edinburg 1915.
Gregory, Nagy:	Homer the Preclassic , University of California Press, London 2012.
Gunnell, John G:	Political Philosophy and Time , Wesleyan University Press, Connecticut USA 1968.

Guthrie, William Keith Chambers:	İlkçağ Felsefesi Tarihi , Çev. Ahmet Cevizci, Gündoğan Yayınları, Felsefe Dizisi: 04.01.2, 2. Bs., Ankara 1999.
Guthrie, William Keith Chambers:	Plato, The Man and His Dialogues: Earlier Period , Cambridge University Press, Cambridge London 1975.
Günay, Mustafa:	Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu , Karahan Kitabevi, İzmir 2003.
Gürgen, Abrim:	Erdem Üzerine Tartışmalar , Doğu Kütüphanesi Yay., İstanbul 2020.
Hafız, Muharrem:	“Platon ve Siyaset Felsefesi”, Doğudan Batıya Düşüncenin Seruveni . Ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/167-190. 2. Bs., İnsan Yay., İstanbul 2017.
Havelock, Eric A:	Preface to Plato , The Harvard University Press, Cambridge 1963.
Hegel, Georg William Friedrich:	Lectures on the History of Philosophy , Volume III, Trans. by. E. S. Haldane & Frances H. Simson, Lector House Press, U.S.A 2020.

Hegel, Georg William Friedrich:	Tarih Felsefesi , Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul 2011.
Heinamann, R:	Eudaimonia and Self-Sufficiency in the Nicomachean Ethics , Great Political Thinkers, ed. J. Dunn, I. Harris, Cheltenham: Edward Elgar.
Herodotos:	Tarih , çev. Müntekim Öktem, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2012.
Herakleitos:	Fragmanlar/Testimonia –Fragmenta-Imitationes, Çev. Güvenç Şar & Erdal Yıldız, Dergâh Yay., İstanbul 2016.
Hobbes, Thomas:	Leviathan . Çev. Semih Lim. 15. Bs., Yapı Kredi Yay., İstanbul 2017.
Homeros:	Odysseia , Çev. Azra Erhat & A. Kadir, İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2015.
Houmanidis, L. T.:	Istoria Oikonomi on Theorion , in Greek, Athenas 1976.

Hubig, Horst:	Die Aristotelische Lehre von der Bewahrung der Verfassungen , Saarbrücken Germany 1960.
Hughes, Gerard J:	Routledge Philosophy Guide Book to Aristotle on Ethics , Routledge New York 2001.
Hyslop, James H:	Evolution of Ethics , vol I: The Ethics of the Greek Philosophers; Socrates, Plato, Aristotle , Wentworth Press, U.S.A 2019.
Irwin, Terence:	Plato's Ethics , Oxford University Press, UK 1995.
Irwin, Terence:	Plato: The Intellectual Background , The Cambridge Companion to Plato, 1: 62. A.W. Benn, The Greek Philosophers, vol I, UK April 2020.
Irwin, Terence:	The Development of Ethics, A Historical and Critical Study , vol. 1: From Socrates to the Reformation, UK 2007.
Jaeger, Werner:	Aristotle: The Theology of the Early Greek Philosophers , Translated by Edward Schouten Robinson, Berlin 1953.

Jaeger, Werner:	Paideia: The Ideals of Greek Culture , C. I: Archaic Greece the Mind of Athens, 2. Bs., Oxford Univ. Press, 510 sf. New York 1945.
Jaeger, Werner:	Paideia: The Ideals of Greek Culture , C. II: In the Search of the Divine Center, 2. Bs., Oxford Univ. Press, 1944, 442 sf. New York 1944.
Jaeger, Werner:	Paideia: The Ideals of Greek Culture , C. III: The Conflict of Cultural Ideas in the Age of Plato, Oxford Univ. Press, 374 sf. New York 1944.
Jaspers, Karl:	Die Atambombe Und Die Zukunft Des Menschen , R. Piper-Co Verlang, München Germany 1960.
Jenkins, Ian:	Yazılı Kaynaklar ve Arkeolojik Buluntular Işığında Antik Devirde Çocuk Eğitimi , Çev. Hasan Malay, Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul 1989.
Jones, William Henry Samuel:	Greek Morality in Relation to Instituones , Published by, Backie & Son Limited, 1906.

Jones, William Henry Samuel:	Malaria and Greek History, Scholar Selects, Wentworth Press, United States of America 2016.
Jones, W. T.:	Klasik Düşünce, Batı Felsefesi Tarihi, C. I: Paradigma Yayınları, İstanbul 2006.
Johnson, Curtis. N:	Aristotle's Theory of The State, Palgrave Macmillian, UK 1990.
Jowett, Benjamin:	Introduction to Aristotle's Politics, Clarendon Press, Oxford 1885.
Kalaycı, Nazile:	Kamusal Alan Kavramı Üzerine Bir İnceleme: Aristoteles/Marks/Habermas, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Ankara 2007.
Kant, Immanuel:	Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, Çev. İonna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, İstanbul 2015.

Kathleen, Freeman:	Ancilla to the Presocratic Philosophers , Oxford University Press, Oxford 1952.
Kenny, Anthony:	Aristotle On The Perfect Life , Clarendon Press, Oxford 1996.
Keyt, David:	Aristotle's Political Philosophy , edt by. Mary Louise Gill & Pierre Pellegrini, Blackwell Publishing, Australia 2006.
Kılıç, Recep:	Ahlakın Dini Temeli , Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1998.
Kışlalı, Ahmet Taner:	Siyasal Çatışma ve Uzlaşma , İmge Kitabevi Yay., Ankara 1995.
Klosko, George:	The Development of Plato's Political Theory , Oxford University Press, UK 2006.

Kranz, Walther:	Antik Felsefe , Çev. Suad Y. Baydur, Sosyal Yay., 2. Bs., İstanbul 1994.
Kraut, Richard:	Aristotle on the Human Good , Princeton University, pp. 314/320, New Jersey 1991.
Kraut, Richard:	Ethics: Aristotle's Ethics , Standford Encyclopedia of Philosophy, USA 2001.
Kraut, Richard:	The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics , Blackwell Published, USA 2007.
Ksenophon:	Sokrates'ten Anılar , Çev. Canan Şentuna, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1997.
Ksenophon:	Sparta Anayasası, Sparta'da Mükemmel Toplum Lykurgos Yasaları , Çev. Sadık Usta, Kaynak Yay., İstanbul 2005.
Küçükalp, Derda:	Nietzsche'nin Ahlak ve Politika Felsefesi , Dora Yay., Bursa 2017.

Küçükaltı, Derda:	Siyaset Felsefesi . 2. Bs., Dora Yay., Bursa 2016.
Kuçuradi, İonna:	İnsan ve Değerleri , Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara 2003.
Lang, Andrew:	The Politics of Aristotle , Introductory Essay, longmans, Green and Co. London 1886.
Law, Stephen:	Büyük Filozoflar , Çev. Feza Çakır, İnkılab Yay., İstanbul 2012.
Lear, Jonathan:	Aristotle the Desire to Understand , Cambridge University Press, America 1988.
Leng, Hui:	Chinese Cultural Schema of Education: Implication for Communication between Chinese Students and Australian Educators , Issues in Educational Research, (Vol. 15 No. 1, 2005).

Lindsay, Alexander Dunlop:	Introduction to the Aristotle's A Treatise On Government , Dent/Everyman's Library, Reprint Edition 1952.
Littman, Robert:	The Greek Experiment; Imperialism and Social Conflict , Library of European Civilization, Gen. Editor; Geoffry Barraclough, Thames and Huston, Transatlantic Art Press 1974.
Locke, John:	Hükümet Üzerine Birinci İnceleme , Çev. Fahri Bakırcı, Kırılmaç Yay., Ankara 2007.
Lord, Carnes:	Aristotle, History of Political Philosophy , Edited by Leo Strauss & Joseph Cropsey, The University of Chicago Press, U.S.A 1987.
Lycos, Kimon:	Plato on Justice and Power : Reading Book I of Plato's Republic, The MacMillian Press, London 1987.
Macintyre, Alasdair:	After Virtue , University of Notre Dame Press, Third Edition, USA2007.

Macintyre, Alasdair:	A Short History Of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century , 2. Bs., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 1998.
Macintyre, Alasdair:	Erdem Peşinde Bir Ahlak Teorisi Çalışması , Çev. Muttalip Özcan, Vakıfbank Kültür Yay., İstanbul 2019.
Macintyre, Alasdair:	Etik'in Kısa Tarihi, Homerik Çağdan Yirminci Yüzyıla , Çev. Hakkı Ünler, Paradigma Yay., İstanbul 2001.
Macintyre, Alasdair:	Whose Justice? Which Rationality? University of Notre Dame Press, Notre Dame; Indiana 1998.
Magee, Bryan:	Platon'dan Witgenstein'e Batı Felsefesi , Çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yay., İstanbul 2001.
Mansel Arif Müfid:	Ege ve Yunan Tarihi , Türk Tarih Kurumu, Ankara 1984.
Mary Louise Gill & Pierre Pellegrin:	A Companion to Ancient Philosophy , Wiley Blackell Published, USA 2009.

Mihre, Jeremy John:	Aristotle's Eudemian Ethics , LSU Master Thesis, University of Louisiana at Lafayette, USA 2002.
Miller, Fred:	Aristotle: Ethics and Politics , The Blackwell Guide to Ancient Philosophy, Edited by Shields, USA 2006.
Miller, Fred:	Aristotle Political Theory , Stanford Encyclopedia of Philosophy, First Published USA 1998.
Miller, Fred:	Nature, Justice and Rights in Aristotle's Politics , Oxford University Press, Oxford 1995.
Miller, Fred:	Presupposition of Aristotle's Politics, Supplement to Aristotle's Political Theory , Stanford Encyclopedia of Philosophy, First Published USA 1998.
Mosca, Gaetano:	Siyasi Doktrinler Tarihi, Eski Çağdan Zamanımıza Kadar , Bilge Kültür Sanat Yay., Çev. S. Tiryakioğlu, İstanbul 2020.

Netzscke, Hentschke:	Die Uneingeschraenkt Beste Polisordnung, in: O. Höffe, Aristoteles , Berlin 2001.
Newman, William Lambert:	The Politics of Aristotle , vol. I: Introduction to the Politics, Cambridge University Press, London 2010.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm:	Böyle Buyurdu Zerdüşt , Çev. Sadi Irmak, İkbal Yay., İstanbul 2005.
Nietzsche, Friedrich Wilhelm:	İyinin Kötünün Ötesinde , Çev. Mustafa Tüzel, İş Bankası Yay., İstanbul 2016.
Nutall, Jon:	Ahlak Üzerine Tartışmalar , Etiğe Giriş, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yay., İstanbul 2020.
Peters, Francis E:	Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon , New York University Press, New York 1967.
Özcan, Muttalip:	İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma , Bilim ve Sanat Yay., Ankara 2006.

Özer, Hasan Hakan:	Aristoteles'te Erdem ve Adalet Üzerinde , Muğla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Yüksek Lisans Tezi, 2007.
Öztanrıkulu, Nurten:	Aristoteles'te Etik ve Siyasetin Öznesi Olarak İnsan , Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Yüksek Lisans Tezi, Diyarbakır 2009.
Politzer, Georges:	Felsefenin Başlangıç İlkeleri , Çev. Enver Aytekin, Sosyal Yay., 6. Bs., İstanbul 1997.
Platon:	Devlet , Çev. Sabahattin Eyüboğlu- M. Ali Cımcöz, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 12. Bs., Ocak İstanbul 2012.
Platon:	Devlet Adanı , Çev. Behice Boran & Mehmet Karasan, Sosyal Yay., Ankara 1960.
Platon:	Diyaloglar, Lakhes , Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, 9. Bs., İstanbul 2012.

Platon:	Diyaloglar, Protagoras , Çev. Tanju Kökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
Platon:	Gorgias , Çev. Mehmet Rıfat-Sema Rıfat, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., 3. Bs., İstanbul 2011.
Platon:	Mektuplar/Epistolai , Çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul 2010.
Platon:	Menon, Diyaloglar , Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, 9. Bs., İstanbul 2012.
Platon:	Phaidon , Çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin, Sosyal Yay., Dünya Klasikleri Kültür Dizini: 25, İstanbul 2001.
Platon:	Philebos , Çev. Sabahattin Eyüboğlu, Cumhuriyet Dünya Klasikleri Dizisi: 9, İstanbul 1998.
Platon:	Sokrates'in Savunması , Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, 15. Bs., İstanbul 2010.

Platon:	Sofist , Çev. Cenap Karakaya, Sosyal Yay., Dünya Klasikleri Kültür Dizini: 21, İstanbul 2000.
Platon:	Yasalar , Felsefe Dizisi: 6, Çev. Candan Şentuna & Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul 2012.
Plato:	Charmides , Loeb Classical Library, Plato XII, Çev. W. R. M. Lamb, 6. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 1999, 490 sf. (1-91 sf.)
Plato:	Cratylus , Loeb Classical Library, Plato IV, Çev. Harold N. Fowler, 9. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 2002, 480 sf. (1-191 sf.)
Plato:	Critias , Loeb Classical Library, Plato IX, Çev. R. G. Bury, 9. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 1999, 636 sf. (255-307 sf.)
Plato:	Gorgias , Loeb Classical Library, Plato III, Çev. W. R. M. Lamb, 12. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 2001, 536 sf. (247-533 sf.)

Plato:	Laches , Loeb Classical Library, Plato II, Çev. W. R. M. Lamb, 8. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 1999, 508 sf. (1-83 sf.)
Plato:	Laws I-VI , Loeb Classical Library, Plato X, Çev. R. G. Bury, 7. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 1994, 501 sf.
Plato:	Laws VII-XII , Loeb Classical Library, Plato XI, Çev. R. G. Bury, 7. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 1999, 582 sf.
Plato:	Lysis , Loeb Classical Library, Plato III, Çev. W. R. M. Lamb, 12. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 2001, 536 sf. (1-71 sf.)
Plato:	Meno , Loeb Classical Library, Plato II, Çev. W. R. M. Lamb, 8. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 1999, 508 sf. (259-371 sf.)
Plato:	Parmenides , Loeb Classical Library, Plato IV, Çev. Harold N. Fowler, 9. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 2002, 480 sf. (193-331 sf.)

Plato:	Philebus , Loeb Classical Library, Plato VIII; Çev. Harold N. Fowler, 9. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 2001, 447 sf. (197-399 sf.)
Plato:	Protagoras , Loeb Classical Library, Plato II, Çev. W. R. M. Lamb, 8. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 1999, 508 sf. (85-257 sf.) 228.
Plato:	Republic , Volume I: Books1-5. Edited and Translated by Christopher Emlyn- Jones, William Preddy. Loeb Classical Library 237. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.
Plato:	Statesman , Loeb Classical Library, Plato VIII, Çev. Harold. N. Fowler, 9. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 2001, 447 sf. (1-195. sf.)
Plato:	Timaeus , Loeb Classical Library, Plato IX, Çev. R. G. Bury, 9. Bs., Londra, Harvard Univ. Press, 1999, 636 sf. (3-253. sf)
Peter, L. Phillips Simpson:	A Philosophical Commentary on The Politics of Aristotle , University of North Carolina Press 1998.

Raimund Popper, Karl:	Açık Toplum ve Düşmanları , Çev. Mete Tuncay, C. 1: Platon, Remzi Kitabevi, İstanbul 1989.
Raimund Popper, Karl:	The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato , Vol. I, Princeton University Press, Princeton 1966.
Randall, John Herman:	Aristotle , Columbia University Press, New York 1960.
Raymond, Weil:	Aristotle's View of History, Articles on Aristotle: 2. Ethics and Politics . Ed. Jonathan Barnes, Malcom Schofield and Richard Sorajbi. Gerald Duckworth and Company LMT, London 1977.
Reeve, C. D. C.:	Philosophers-King: The Argument of Plato's Republic , Hackett Publishing Company, USA 2006.
Robert, A. Nisbet:	Social Change and History , Oxford University Press, New York 1969.

Roberts, Jean:	Justice and Polis , The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, Edited by Rowe & Schofield, Cambridge University Press, United Kingdom 2000.
Rodgers, Nigel:	Antik Yunan , Çev. Ülkü Evrim Uysal, Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2015.
Ross, David:	Aristoteles , Çev. Ahmet ARSLAN, Felsefe Dizini:3, Kabalcı Yay., 9, İstanbul 2011.
Ross, David:	Plato's Theory of Ideas , Clarendon Press, Oxford 1953.
Rowe, Christopher:	Aristotelian Constitutions , The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought, Edited by Rowe & Schofield, Cambridge University Press, United Kingdom 2008.
Rousseau, Jean Jacques:	Toplum Sözleşmesi , Çev. Alpagut Erenulu, Öteki Yay., Ankara 1996.

Russell, Bertrand:	History of Western Philosophy , George Allen and Unwin, London 1946.
Sharper, R.W.:	Plato on Democracy and Expertise, Greece & Rome , vol. 41, 1994, s. 50; R.C. Cross, & A.D. Woozley, Plato's Republic: A Philosophical Commentary, Macmillan, London 1964.
Saunders, T. J.:	Plato's Later Political Thought , The Cambridge Companion to Plato, Edited by Richard Kraut, Cambridge University Press, London 2022.
Saunders, T. J.:	Routledge History of Philosophy , Volume II, From Aristotle to Augustine , Edited by. David Furly Published by Routledge, Routledge London and New York 1999.
Smellie, K. B.:	Aristo. Edited by. Maurice Cranston, Çev. Nejat Muallimoğlu, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul 1995.
Schollmeier, Paul:	Nature and Justice and Rights in Aristotle's Politics , Social Theory and Practice. 1998.

Scott, Dominic:	Plato's Critique of Democratic Character , Phronesis 45, 2000.
Solomon. C. Robert:	Felsefenin Kısa Tarihi , Çev. Mustafa Topal, İletişim Yay., İstanbul 2013.
Spinoza, Baruch:	Ethica . Çev. Çiğdem Dürüşken. Kabalcı Yay., İstanbul 2011.
Sponville, Andre Compte:	Büyük Erdemler Risalesi . Çev. Işık Ergüden. 1. Bs., Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2004.
Stanley M. Honer, Thomas C. Hunt:	Felsefeye Çağrı: Sorunlar ve Seçenekler , Çev. H. Ünder, İmge Kitabevi Yay., Ankara 2003.
Strauss, Leo:	Platon'un Politik Felsefesi: Devlet , Çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yay., İstanbul 2019.
Strauss, Leo:	Savunma Cilt -1, Platon'un Politik Felsefesi , Çev. Özgüç Orhan, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2018.

Strauss, Leo:	Seminar in Political Philosophy: Plato's Republic , Ed. Peter Ahrens Dorf, The University of Chicago Press, Chicago 2014.
Strauss, Leo:	The City and Man , University of Chigaco Press, Chigaco 1964.
Strauss, Leo:	What is Political Philosophy? And Other Studies , The University of Chicago Press, Chicago 1988.
Striker:	Greek Ethics and Moral Theory , The Tanner Lectures on Human Values, Delivered at Stanford University May 14 and 19, New York City 1987.
Sulek, Marty:	Aristotle and Civil Society Theory, in Book: International Encyclopedia of Civil Society (pp. 380-7) Ed. Helmut. K. Anheier, Stefan Toepler, Regina list 2010.
Swanson, Judith A. & Corbin, C. David:	Aristotle's Politics , Continuum International Publishing Group, New York 2009.

Tanzola, Vincent:	De A Comparative study of The Cardinal Virtues in Cicero's Officiis and in Ambrose's De Officiis Ministrorum , Stanford University, USA 1968.
Taylor, Alfred Edward:	Aristoteles, Varlık-Erdem ve Yöntem , Çev. Aylin Çankaya, Berna Şimşek, Erman Kar, Esra Çağrı Mutlu, Fatma Betül Tatlı, Muhammed Çelik, Ayrıntı Basım Yay., Ankara 2020.
Taylor, Alfred Edward:	Aristotle , Dover Publications NYC, 2003.
Taylor, Alfred Edward:	Plato The Man and his Work . Methuen and Co. LTD. London 1952.
Thilly, Frank:	Bir Felsefe Tarihi , Çev. Yasemin Çevik, İdea Halk Kitabevi, İstanbul 2010.
Thompson, D'Arcy Wentworth:	Aristotle as a Biologist , Franklin Classics Publishers, USA 2018.

Thomas L. Thorson:	Plato: Totalitarian or Democrat , Prentice Hall, Prentice-Hall Publisher, New Jersey 1963.
Thomas, Cleary:	Konfüçyüs Düşüncesinin Temelleri , Çev. Sibel Özbudun, Anahtar Kitap Yayınları, İstanbul 2000.
Thomson, George:	Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler : Tarih Öncesi Ege, Yordam Kitap Yay., İstanbul 2021.
Tepe Harun:	Teorik Etik: Etiğin Bilgesel Sorunları , Bilgesu Yay., İstanbul 2016.
Terence, Irwin:	Plato's Moral Theory , Clarendon Press, Oxford 1977.
Terence, Irwin:	The Development of Ethics, A Historical and Critical Study , vol. 1: From Socrates to the Reformation 2007.
Thukidides:	Peloponnesos Savaşı , çev. Tanju Gökçöl, Hürriyet Yayınları, İstanbul 1976,
Toku, Neşet:	Aristoteles'in Siyaset Felsefesi , Özne Dergisi 2. Bs., Çizgi Kitabevi Yay., Konya 2016.

Toku, Neşet:	İslam Felsefesine Giriş , Çizgi Kitabevi, İstanbul 2015.
Toku, Neşet:	Siyaset Felsefesine Giriş . Kum Saati Yay., İstanbul 2012.
Topakkaya, Arslan:	Adalet Kavramı Bağlamında Platon-Aristoteles Karşılaştırması , FLSF Dergisi, Cilt: 6, Sayı 6, 2008.
Ünal, Şeref:	Temel Hak ve Özgürlükler ve İnsan Hakları Hukuku , Yetkin Yay., Ankara 1997.
Üzümcüoğlu, Ahmet:	Düşünürler, Aristoteles , Parola Yay., İstanbul 2019.
Ülken, Hilmi Ziya:	Ahlak , Ülken Yay., İstanbul 2001.
Vernant, Jean-Piere:	Yunan Düşüncesinin Kaynakları . 1. Bs., Çev, Hüseyin Portakal, Cem Yay., İstanbul 2002.

Von, Kurt Fritz & Ernst Kapp:	“The Development of Aristotle’s Political Philosophy and the Concept of Nature.” Artical on Aristotle: 2. Ethics and Politics . Ed. Jonathan Barnes, Malcolm Schofield, Richard Sorabji. Gerald Duckworth and Company LMT. London 1977.
Warren, Anderson:	Ethos and Education in Greek Music The Evidence of Poetry and Philosophy , Harvard University Press, Cambridge 1996.
Waren, James:	The Pleasures of Reason in Plato, Aristotle, and the Hellenistic Hedonist , Cambridge University Press, Cambridge 2014.
Watson, James Mclean:	Aristotle’s Criticisms of Plato , Alpha Editions Press, 2020.
Weber, Alfred:	History of Philosophy , Palala Press, 2015.
Williams, Bernard:	Ethics and The Limits of Philosophy , 7. Bs., Harvard University Press, Cambridge, 1994.

William, Ebestein:	Siyasi Felsefenin Büyük Düşünürleri , Şule Yay., İstanbul 2001.
Willem, Jacob Verdenius:	Homer, The Educator of the Greeks , North Holland Publishing Company, Amsterdam 2009.
Windelband, Wilhelm:	A History of Ancient Philosophy, The Formation and Development of Its Problems and Conceptions , Trans by. James H. Tufts, New York Macmillan and Co. and London 1893.
Windelband, Wilhelm:	A History of Philosophy, Renaissance, Enlightenment and Modern , Harper Torchbooks, Harper & Brothers Publishers, New York 1901.
Wood, Ellen Meiksins:	Yurttaşlardan Lordlara, Eskiçağdan Ortaçağa Batı Siyasi Düşüncenin Toplumsal Tarihi , Çev. Oya Köymen, IV. Bs., Yordam Kitabevi Yay., İstanbul 2020.

Yack, Bernard:	The Problems of a Political Animal: Community, Justice and Conflict in Aristotelian Political Thought, University of California Press, Los Angeles 1993.
Yurtsever, Aynur:	Aristoteles Felsefesinde Devletin ve Politik Yaşamın Anlamı, Özne Felsefe ve Bilim Yay., II. Bs., ed. H. Nur Beyaz Erkızan, Çizgi Kitabevi, Konya 2016.
Zafer, Yılmaz:	Platon'un Tiranlık Eleştirisi, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 25240, ISSN: 1304-4990, Erzurum 2010.
Zeller, Eduard:	Grek Felsefesi Tarihi, Çev. Ahmet Aydoğan, Say Yay., 2. Bs., Düşünce-13, İstanbul 2008.

ÖZGEÇMİŞ

İstanbul Üniversitesi Klasik Filoloji (2012) ve Felsefe bölümlerinden (2022) lisansını tamamladı. İstanbul Bilgi Üniversitesinde Felsefe ve Toplumsal Düşünce Bölümünde “Platon ve Aristoteles’in Erdem Anlayışlarının Akıl, Bilgi ve Mutluluk İle Olan İlişkisi” başlıklı çalışmasıyla Yüksek Lisansını (2013) tamamladı. 2014 yılında İstanbul Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Felsefe Tarihi Doktora programına başladı. 2018 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Doktora programına geçiş yaptı. 2019 yılından beri Şırnak Üniversitesi Uygulamalı Bilimler Alanında Öğretim Görevlisi olarak çalışmaktadır. Felsefeye Giriş, Sosyolojiye Giriş, Estetik, Çağdaş Sanat Felsefesi, Felsefe Tarihi derslerini vermiştir.