Mehmet Ali Ağaoğulları

Kent Devletinden İmparatorluğa



Mehmet Ali Ağaoğulları

Kent Devletinden İmparatorluğa

7. Baskı

İMGE kitabevi

Mehmet Ali Ağaoğulları
Kent Devletinden İmparatorluğa
ISBN 978-975-533-098-3

© İmge Kitabevi Yayınları, 2013

Tüm hakları saklıdır.
Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film vb. elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Ekim 1994 • 2. Baskı: Mart 2000
3. Baskı: Şubat 2002 • 4. Baskı: Kasım 2004
5. Baskı: Ekim 2006 • 6. Baskı: Eylül 2009
7. Baskı: Ankara, Ekim 2013

Baskı ve Cilt
Pelin Ofset Tipo Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
İvedik Organize Matbaacılar Sitesi
558. Sok. No: 28 Yenimahalle-Ankara
Tel: (312) 395 25 80-83 • Faks: 395 25 84
www.pelinofset.com.tr
Sertifika No: 16157

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10-11 • Faks: (312) 425 29 87
İnternet: imge.com.tr • E-Posta: imge@imge.com.tr
Yayınevi Sertifika No: 11546

İçindekiler

ÖNSÖZ 9

BİRİNCİ BÖLÜM

TOPLUMSAL YAPI VE SİYASAL GELİŞMELER 11
I- POLİS 11
II- EKONOMİK DÜZEN VE TOPLUMSAL SINIFLAR 18
III- SİYASAL GELİŞMELER 24
A- Krallıktan Azınlık Yönetimine 24
B- Yasa Kavramındaki Değişimler 27
C- Solon'un Reformları 30
Ç- Tiranlıktan Demokrasiye 35
D- Demokrasinin Evreleri 41
E- Savaşlar ve Polisin Sonu 47

İKİNCİ BÖLÜM

DOĞA FELSEFESİNDEN DEMOKRASİ DÜŞÜNCESİNE 53
I- DOĞA FELSEFESİ 53
A- İyonya Felsefesi 57
a- Thales 58
b- Anaksimandros 59
c- Anaksimenes 60
ç- Herakleitos 61

B- Güney İtalya Felsefesi 67
a- Pythagoras 67
b- Elea Okulu 69
C- Demokrasilerin Doğa Felsefecileri 71
a- Empedokles 71
b- Anaksagoras 72
c- Demokritos 74
II- SOFİST DÜŞÜNCE 77
A- Birinci Kuşak Sofistler 83
B- İkinci Kuşak Sofistler 95
III- DEMOKRASİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER 108
A- Demokrasiye Olumlu Yaklaşımlar 108
a- "Herodot Tarihi"nde Demokrasi 108
b- Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi" 110
c- Edebiyatta Sofistik-Demokratik Düşünceler 115
B- Demokrasiye Olumsuz Yaklaşımlar 119
a- Aristophanes'in Komedyaları 119
b- Yaşlı Oligark'ın "Atinalıların Anayasası" 122
c- Demokrasi Düşmanı Ksenophon 125
ç- İsokrates'in Arayışları 128

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

SİYASETİN AHLAKLAŞTIRILMASI: SOKRATES 133
I- YAŞAMI VE KİŞİLİĞİ 134
II- BİLGİ-ERDEM ÖZDEŞLİĞİ 139
A- Bilgi Kuramı 139
B- Ahlak Kuramı 144
III- TOPLUMSAL VE SİYASAL DÜŞÜNCELERİ 148
IV- SOKRATES'İN YARGILANMASI VE ÖLÜMÜ 160
V- KÜÇÜK SOKRATESÇİ OKULLAR 165
A- Kyrene Okulu 167
B- Kynikler Okulu 171

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

POLİS İÇİN İDEAL ÇÖZÜMLER: PLATON 181
I- YAŞAMI VE YAPITLARI 182
II- İDEALAR FELSEFESİ 189
A- İdeaların Gerçekliği 190
B- Yanılsamaların Ötesindeki Gerçek Bilgi 195
C- Ruhsal Yapı ve Bilgiye Ulaşma 199

Ç- Diyalektik ve Evrensel Söylem 206
D- İyi İdeası ya da Varlık 210
III- DEVLET VE YÖNETİM BİÇİMLERİ 214
A- Devletin Kökeni ve Dokusu 216
B- Yönetimlerin Dolaşımı 220
a- Patriarşi 221
b- Monarşi ve Aristokrasi 222
c- Timokrasi 223
ç- Oligarşi 224
d- Demokrasi 226
e- Tiranlık 230
IV- İDEAL DEVLET 234
A- İdeal Devletin Yapısı ve Toplumsal Düzeni 235
B- Koruyucular Sınıfı 244
a- Koruyucuların Eğitimi 246
b- Koruyucuların Yaşamı 251
C- Filozof Devlet Adamı 259
a- Filozofun Yetişmesi 260
b- Filozofun Devletin Başına Geçmesi 261
c- Filozofun Yönetimi ve Yasaları 264
Ç- İdeal Devletin Bozulması 269
D- İdeal Devletin İdeolojik Boyutu 271
V- TANRISAL KRAL 274
A- Politika Bilimi 274
B- Yasasız Yönetimin Meşruluğu 277
C- Yasalara Yöneliş 281
VI- İKİNCİ EN İYİ DEVLET 283
A- Temel İlkeler 284
B- Coğrafi Konum ve Toplumsal Yapı 287
C- Siyasal Yapı 295
Ç- Eğitim ve Din Sorunu 301
D- İkinci En İyi Devletin İdeolojik Boyutu 305

BEŞİNCİ BÖLÜM

POLİSİ KURTARMA ÇABALARI: ARİSTOTELES 311
I- ARİSTOTELES'İN YAŞAMI 313
II- GENEL FELSEFESİ 316
A- Mantık 317
B- Metafizik 322

C- Doğa Sorunu ve Evrensel Düzen 328
Ç- Ruhsal Yapı ve Ahlak Öğretisi 330
III- SİYASAL DÜŞÜNCELERİ 338
A- Toplumsal-Siyasal Hayvan 340
B- Platon'u Yıkma Uğraşı 348
C- Siyasal Yönetimler 353
a- Monarşi (Krallık) 358
b- Tiranlık (Despotluk) 359
c- Aristokrasi 360
ç- Oligarşi 361
d- Demokrasi 362
e- Politeia 363
Ç- Devrimler Kuramı 364
a- Devrimlerin Nedenleri 365
b- Devrimlerin Önlenmesi 367
D- Kurulabilir En İyi Yönetim 370
E- İdeal Devlet 374
F- Aristoteles'in İdeolojisi 381

ALTINCI BÖLÜM

POLİSİN ÇÖKÜŞÜNDE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ 387
I- HELENİSTİK FELSEFE 387
II- EPİKUROSÇU OKUL 393
A- Epikuros'un ve Epikurosculuğun Yaşamı 393
B- Epikuros'un Felsefesi 396
a- Kanon (Mantık) 396
b- Physeus (Fizik) 398
c- Ethika (Ahlak) 402
C- Epikuros'un Siyasal Düşünceleri 406
III- STOA OKULU 416
A- Eski Stoa Düşünürleri 416
B- Stoacı Felsefe 419
a- Mantık 419
b- Fizik (Metafizik) 420
c- Ethika (Ahlak) 424
C- Stoacılığın Siyasal Düşünceleri 429

KAYNAKÇA 437
ÖZEL AD DİZİNİ 451

Önsöz

Bu kitap, MÖ VI. ile MÖ III. yüzyıllar arasında Eski Yunan'daki siyasal düşünceleri, gelişimlerini de ortaya koyabilmek amacıyla, tarih dizinsel (kronolojik) bir biçimde incelemektedir. Eski Yunan uygarlığının bütününün değil, fakat belli bir tarihsel kesitinin ele alınması, kişisel bir tercihten çok, Batı dünyasının düşünsel temellerini oluşturan özgün düşüncelerin büyük ölçüde bu dönemde üretilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu yüzyıllar, Eski Yunanlıların siyasal alanını oluşturan "polis"lerin (kent devletlerinin) yükselişinden çöküşüne değin uzanan ve imparatorlukların ortaya çıkışıyla noktalanan süreci de kapsamaktadır.

Bu diziye ait diğer kitaplarda* olduğu gibi, burada da, siyasal düşünceleri bütünlükleri içinde kavrayabilmek ama-

* Hepsi de İmge Kitabevi Yayınları tarafından yayımlanmış olan bu kitaplar sırasıyla şunlardır:
1- M. A. Ağaoğulları-L. Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*
2- M. A. Ağaoğulları-L. Köker, *Tanrı Devletinden Kral-Devlete*
3- M. A. Ağaoğulları-L. Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*

cıyla, onların içinde doğup geliştikleri toplumun sosyoekonomik ve siyasal özelliklerini ortaya koymaya çalıştım. Ayrıca dizinin ilk cildini oluşturan bu kitapta, düşünürlerin felsefelerine daha ağırlıklı bir yer vermeyi yeğledim. Bunun nedeni, Eski Yunan siyasal düşüncesinin felsefeden soyutlanamaz oluşudur. Yunanlılar, felsefeyi yaratmışlar ve buradan hareketle soyut-kurgusal düşünüşü (siyaset de dahil olmak üzere) insanın bütün ilgi alanlarında uygulamışlardır. Öyle ki her Yunanlı düşünür, siyaset, dolayısıyla iktidar üzerindeki düşüncelerini felsefi bir söylem içine oturtmuş, hatta siyaseti "bilimler bilimi" olan felsefenin inceleme konularından biri olarak görmüştür.

BİRİNCİ BÖLÜM

Toplumsal Yapı ve Siyasal Gelişmeler



I- POLİS

Yüzyıllardır çeşitli dillerde çok az farklı biçimler alarak kullanılagelmiş olan politika sözcüğü, Yunanca bir sözcük olan *polis*'ten türemiştir. Birçok araştırmacı ve bilim adamı tarafından "kent devleti" olarak adlandırılan *polis*, Yunan yarımadasını, Anadolu'nun batı kıyılarını, Ege adalarını ve Güney İtalya ile Sicilya'yı kapsayan Eski Yunan dünyasının en parlak döneminin toplumsal ve siyasal örgütleniş biçimi olmuştur.

Kitabın başlığında her ne kadar "kent devleti" sözcüğü kullanılmışsa da, bu sözcüğün tam anlamıyla *polis*'i karşılamadığını belirtmek gerekir. Kent devleti yalnızca Eski Yunan'a özgü bir kurum değildir; değişik dönemlerde ve değişik toplumlarda aynı örgütleniş biçiminin çeşitli örneklerine rastlanmaktadır. Fakat kent devletleri buralarda (örneğin Roma'da) geçici bir nitelik gösterirken, Yunan'da "kalıcı" olmuş ya da daha doğrusu "kalıcı olmayı" amaç

edinmiştir. Yunan *polis*'lerinin varlıklarını uzun süre sürdürebilmelerinde rol oynamış temel etmenler olarak, *polis*'in "yetkin siyasal toplum" mitosu ile donanmış-donatılmış olması ve *polis*'leri kendi içinde eritecek merkezi bir siyasal iktidarın çeşitli koşullar nedeniyle belirememiş olması gösterilebilir.

Polis, tarihte görülen diğer kent devletlerinden, sosyoekonomik ve siyasal yapısı ve buna bağımlı olarak bağrında oluşan düşünce sistemleriyle de ayrılır. Örneğin, Halil Berktay'ın belirttiği gibi "daha önce Suriye ve Fenike'nin elverişli doğal limanları üzerinde kurulan kıyı şehirlerinde [kent devletlerinde] ticaret ve bir tüccar sınıfı hatırı sayılır bir gelişme göstermiş, ancak aristokratik krallığı devirerek Mısır ve Mezopotamya tipi toplumsal yapıdan ve bu yapıya özgü düşünce biçimlerinden tamamen kopmayı başaramamıştı."[1] Oysa *polis*, genelde bu kopuşu gerçekleştirmekle kalmamış, bir benzeri yüzyıllar sonra modern devletlerde belirecek olan demokrasiye de beşiklik yapmıştır. Üstelik Yunan dünyasının bu küçük devletlerinin, çeşitli siyasal toplum modellerinden çok daha kapsayıcı bir nitelik göstererek Yunan insanının davranış ve düşünce kalıplarını belirlediği, siyasal yaşamı koşullandırdığı ve siyasal düşünüşe damgasını vurduğu göz önüne alındığında, *polis* ile kent devleti kavramlarını birbirine karıştırmamak gerektiği ve Eski Yunan için kent devleti yerine *polis* kavramının kullanılmasının daha yerinde olduğu sonucuna ulaşılır.[2]

Radikal sosyoekonomik gelişmelerin bir sonucu olan polis, uzun bir tarihsel süreç içinde ortaya çıkmıştır. Girit'

1 Berktay, s. 182.

2 Örneğin Erlop ile Yetkin (s. 89-91'de), *polis* ile kent devleti arasında bir fark gözetmeyip "polisin yalnızca Yunan evrenine özgü bir kurum olmadığını" ileri sürmelerine karşın, Yunan *polis*'ini "devletten çok daha kapsamlı bir kuruluş" olarak değerlendirerek onun özgüllüğünü kabul etmiş olurlar.
Eski Yunan kent devletleri *polis* olarak adlandırılacağından, bundan sonra bu sözcük italik harflerle yazılmayacaktır.

teki Minos Uygarlığı'nın ardından gelen Mikenai (ya da Mykene) Uygarlığı'nın MÖ XII. yüzyılda[3] Dorlar tarafından yıkılmasıyla birlikte, Yunan dünyası, bir bakıma ortaçağda Avrupa'nın yaşadığı feodalizme benzer bir düzen içine girdi. Çeşitli halklar, gerek ticaretin hemen hemen tümüyle ortadan kalkmış olması, gerek güvenlik gereksinimi nedeniyle kabile tipinde örgütlenmiş köyler kurdular. İşte polis, kabilelerin, klanların, bir başka deyişle bu köylerin birleşmesiyle oluştu. Aristoteles, polisi, klanların *(gene)* ve köylerin *(homai)* birliği olarak tanımlar.[4] Thukydides ise, polis sözcüğünü hem surlarla çevrilmemiş köyler topluluğu hem de surla çevrili kent için kullanır.[5]

Kentler, güvenliklerini sağlamak amacıyla genellikle savunmaya daha elverişli olan tepelerde kuruldu ve aşağılara doğru yayıldı. İlk dönemlerde polis sözcüğü, yalnızca "yüksek kent" (ya da tepedeki kent) için kullanılıyordu; aşağı kente ise *asty* adı veriliyordu. Zamanla bu ayrım ortadan kalktı ve polis, ilk önce tüm kenti, sonra da "devlet"i kapsayan bir anlam kazandı. Bazı polislerde kullanılan *akropolis* sözcüğü, polisten farklı bir birimi değil, polis içindeki belli bir alanı, temel tapınakların ve *prytaneion*'un[6] bulunduğu en tepedeki alanı ifade ediyordu.[7]

3 Kitap bütünüyle İsa'dan önceki dönemleri kapsadığından, bundan sonra verilecek tarihlerin başına "MÖ" konulmayacaktır.

4 Aristoteles, 1975, I, 2, s. 9.

5 Thucydides, I, 2-7, s. 42-46.

6 Polisin yaygın bir özelliği olan *prytaneion*, ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı kent (ya da daha doğrusu devlet) konağıydı. Aristoteles, *Atinalıların Devleti* adlı yapıtında (s. 6'da) Solon öncesinde bütün *arkhon*'ların *prytaneion*'da oturduklarını yazar. Sözcük kökü bakımından prytaneion, *prytanis*'in (başkanın) evi demektir. Bir koloni kurulacak oldu mu, göç edecek kişiler yanlarına kutsal ateşten alırlar, gittikleri denizaşırı ülkede bununla yeni bir *prytaneion* (dolayısıyla yeni bir polis) başlatırlardı. Seçkin yabancılar, yabancı ülkelerden gelen elçiler, savaşta ya da çeşitli alanlarda kazandıkları başarılarla halkın övgüsünü toplayan yurttaşlar bu yapıda ağırlanırlardı. George Thomson (1985, s. 96'da), *prytaneion*'un "ta gerilere götürüldüğünde, uzun ama kesintisiz bir yolun sonunda ilk kamp ateşine vardığını" belirtmektedir.

7 Wycherley, s. 4.

Herkesin gereksinmesine göre kurayla eşit paylara bölüşülen kabile yerleşim merkezini toprak sahibi soyluların yönettiği ve bağımlı köylerde yaşayan yoksul köylülerin çevrelediği polise dönüştüren sürecin temelinde meta değişiminin, bir başka deyişle ticaretin gelişmesi yatar. Para kullanımının yaygınlaşması, pazar için yapılan üretime büyük hız verdi. Köylerin şefleri ve bunların aileleri, zamanla durumlarını pekiştirerek büyük toprakları ellerine geçirdiler. Alışverişin yapıldığı merkezi köy gerek şeflerin, gerek zanaatkârların er geç köylerini terk ederek pazarın yanında ev kurmaları sonucunda bir pazar kasabasına dönüştü. Kendi kendilerine yeterli olma özelliklerini yitiren köyler, kasabaya bağımlı bir konum içine girdiler. Buna karşılık kırsal bölgeyi hükmü altına sokan kasaba, gelişerek ilk önce kent, sonra da polis durumuna geldi. Oluşan bu yeni siyasal toplumda iktidar, klanla olan bağlarını kopartan ve yoksul klan üyelerine karşı ortak bir çıkarda birleşen toprak sahibi soylulara dönüşmüş klan şeflerinin elinde toplandı.

İlk önce İyonya'da (Anadolu'nun Ege kıyılarını kapsayan bölgede), ardından Yunan yarımadasının çeşitli yörelerinde ortaya çıkan yüzlerce polis, genelde kökenlerinde yatan kabilesel örgütleniş biçiminden tümüyle kopamadılar. Bu olgu, bir dereceye kadar bu süreci erken bir dönemde yaşamış olan Atina gibi polislerde çok açık bir biçimde gözükür. Buralarda kentleşmenin itici gücü toprak sahiplerinden kaynaklanıyordu. Bu nedenle soylular, polisi örgütlerken alışkın oldukları kabilesel yaşama özgü belli özellikleri kullanma yoluna gitmişlerdi. Oysa daha sonra kurulan polislerde, sınıf ilişkilerindeki değişiklik nedeniyle itici güç rolünü, soylularla çatışma içinde olan tüccarlar ve zanaatkârlar üstlendi. Bu bakımdan bu polislerin kabilesel yaşamla çok az bağları vardı ya da hiç bulunmuyordu.[8]

8 Polislerin kuruluşuna ilişkin bu farklılık, Yunan siyasal terminolojisinin il-

Polis, bir ya da birkaç kent ile bunun (bunların) çevresindeki kırsal bölgeyi kapsıyordu. Ülke ya da devlet anlamında değil de kent anlamında polis, çeşitli tapınakları, devlet binaları, *agora*'sı,[9] spor alanı *(gymnasion)*, açık hava tiyatrosu vb. ile düzenli ve kompleks bir yapılanma görünümü veriyordu. Fakat gerek gelişmemiş, gerek olabildiğince gelişmeyi dışlamış polislerde bu tür kentler oluşmamıştı. Örneğin Sparta polisi, bir dağınık köyler kümesi niteliği gösteriyordu.[10]

Polislerin yüzölçümlerine ve nüfuslarına bakıldığında da aralarında büyük farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Çoğunluğun yüzölçümü 1000 km²yi bulmuyordu. En büyük polislerden Sparta 8400 km², Atina ise 2650 km²lik bir alana sahipti. Buna karşılık 1615 km²lik Fokis bölgesinde 22 polis bulunuyordu ve bir ada üzerinde kurulmuş olan Delos'un yüzölçümü 5,5 km²yi geçmiyordu. Polislerin nüfusuna ilişkin bilgilerin yeterli olduğu söylenemez. Mi-

---

ginç bir yönünü açığa çıkartır: Atina'da *arkhon* sözcüğü, hem "klan şefi" hem de "yüksek devlet (polis) yöneticisi" anlamına geliyordu. İlk anlam eski kullanımdı; ikinci anlam ise, klan ve kabile şeflerinin toprak sahibi soylulara dönüşüp polisin yönetimini ellerine geçirmeleri sırasında birinci anlamın bağrından çıkmış ya da bir başka deyişle, birinci anlamın üzerine inşa edilmişti. Demokratik devrimle birlikte, bu görevlerin halkın denetimine girmesine karşın, bu ad korundu, yani yüksek devlet görevlilerine *arkhon* denilmeye devam edildi. Atina'dan daha sonra kurulan polislerde ise, bu yöneticilere *demiurgoi* (topluluk için çalışanlar = zanaatkârlar) adı veriliyordu. Bu yeni sözcük, sınıf güçleri dengesindeki değişimi yansıtmaktaydı. (Thomson, 1985, s. 91).

9 Kabilesel örgütleniş döneminde halkın (siyasal) toplanma yeri anlamına gelen *agora*, daha sonraları pazar alanı (çarşı) anlamında kullanılmıştır. Herodotos'a göre, Yunanlıların *agora*'ya sahip olmaları onları Perslerden, dolayısıyla barbarlardan farklı kılan önemli bir etmendir: "[Yunan'da] kentlerinin orta yerinde özel bir buluşma yeri..., satılan ve satın alınan şeyler için çarşılar vardır; Perslerde böyle bir şey yoktur; çarşı bilmezler, buna benzer bir şeyleri yoktur" (s. 78). Agora hakkında daha geniş bilgi için bkz. Wycherley, s. 40-70.

10 Thukydides, I, 10, s. 48.

letli mimar Hippodamos'un[11] bir ideal olarak saptadığı 10.000 yurttaşa sahip olan polis sayısı, ancak yirmiyi buluyordu. Genelde yurttaş sayısının toplam nüfusun 1/6 ile 1/10 arasında bir oranı oluşturduğu kabul edilirse, polislerin büyük çoğunluğunun 50.000'den az bir nüfusu barındırdıkları sonucuna ulaşılır. Peloponnesos Savaşları öncesinde, Yunan yarımadasının iki önemli polisinden Atina'nın nüfusunun 300.000-350.000 dolaylarında, Sparta'nın ise 280.000-300.000 dolaylarında olduğu tahmin edilmektedir.[12]

Polisler kuruluş biçimlerine, yüzölçümlerine ve nüfuslarına ilişkin faklılıklar göstermekle birlikte, özde aynı niteliklere sahiptiler. "Kalıcı olma" amacını içinde taşıyan polis, devletten daha kapsamlı bir kuruluştu; daha açıkçası polis, yalnızca toplumsal ve siyasal bir örgütleniş biçimi değil, aynı zamanda dinsel, askeri ve ekonomik bir bütündü. Herodot Tarihi'nde de görüldüğü üzere, Yunanlılar bu örgütleniş biçimleriyle övünüp polisi, uygarlığı barbarlıktan ayıran önemli bir ölçüt olarak algılıyorlardı.

Kutsallığı içeren polis, Tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan olarak kabul ediliyordu. Bu bakımdan polis düzenini bozmak, Tanrılara karşı gelmekle eşanlamlıydı. Üstelik Yunan insanı için polisin dışında bir yaşam biçimi düşünmek bile olanaksızdı. Her Yunanlı, kendini ilk önce bir yurttaş *(polites)* olarak algıladığından, yaşamı polis gerçeği ile koşullandırılmıştı. Polisin dışında o hiçbir şeydi, daha doğrusu olsa olsa "konuşan bir hayvan", yani bir köle ya da uygar insana özgü haklardan yararlanamayan bir yabancı *(metoikos)* olabilirdi.[13] Böylece

11 Aristoteles, *Politika*, II, 8, s. 49.

12 Glotz, s. 29-34; Şenel, 1970, s. 260-261; Ertop-Yetkin, s. 91.

13 Eski Yunan'da (ve daha sonra Roma'da), polisin dışına atılmak, yani sürgüne yollanmak hemen hemen ölüm cezası kadar ağır bir cezaya çarptırılmak demekti.

polisi varlığının nedeni olarak gören ve yaşamını polisin Tanrılarının koruması altında sürdürdüğünü düşünen kişinin davranışları, polisin esenliğinin sağlanmasına yöneliyordu. Bireysel mutluluğu polisin esenlik ve düzen içinde bulunmasına bağlayan yaygın inanç, polisin yurttaşları arasında dayanışma duygusunu güçlendirici bir faktör olarak işlev görüyordu.

Yunanlıların parçalanmışlığını ve polislerin varlıklarını sürdürebilmelerini, Yunan yarımadasının coğrafi koşullarına bağlayan yaygın bir kanı vardır. Bu yaklaşım, belli bir gerçeği ortaya koyuyorsa da, aralarında dağlar ya da diğer doğal engeller bulunmayan polislerin neden bir merkezi otorite altında birleşmediklerini (ya da birleşemediklerini) açıklamada yetersiz kalmaktadır.[14] Bu konuda Fustel de Coulanges inançların, özellikle de dinsel inançların önemine dikkati çeker. Ona göre, polisler arasında aşılması dağlardan daha güç olan bir engel vardır. Bu, dindi; her polisin diğerlerini yabancı olarak görmesine neden olan kendine özgü kutsallığı, tanrıları, tapınımlarıydı.[15] Gerek polisin yetkinliğine ilişkin inanç, gerekse bu dinsel inançlar nedeniyle polisler, zaman zaman ortak bir düşmanı püskürtmek ya da ortak bir çıkar elde etmek amacıyla, kendi aralarında anlaşmalar yaparak geçici bağlaşmalar, gevşek federasyonlar kurmakla birlikte, tam anlamıyla siyasal bir birleşmeyi gerçekleştirememişlerdir. Polislerin aralarındaki savaşlara bakıldığında, yenilgiye uğrayan bir polisin ilhak edilmeyip ya zorunlu bir bağlaşık durumuna getirildiği ya da halkının kılıçtan geçirilerek haritadan silindiği görülmektedir.

14 İyonya'daki polislerin durumu, genellikle bunların ardında (yani Anadolu'da) güçlü devletlerin bulunması ve bu nedenle polislerin karada genişleyemeyip kıyılarda küçük alanlar üzerinde tutunabilmeleri ile açıklanır (Şenel, 1982, s. 136).

15 De Coulanges, s. 238-239.

Polisler arası ilişkiler, barıştan çok savaş üzerine kuruluydu. Bu nedenle askeri bir birim olan polis, yurttaşlarını birer asker olarak yetiştiriyordu. Yunanlıların çok önem verdikleri spor etkinlikleri bile, askeri amaçlara yönelik bir biçimde yapılıyordu. VII. yüzyılın ortalarında askerlik taktiklerindeki önemli bir değişiklik, yani *falanj* düzeninin bulunması,[16] polis içi disiplin ve dayanışma duygusunu güçlendirici bir etki yaptı. Bu yoğun duygu, her yurttaşın üyesi olduğu ve hizmet etmekten kişisel bir doyum bulabildiği polisin ululuğundan ve görkeminden ateşli bir ortak kıvanca kapılmasının temelini oluşturdu. Böylece, Homeros'un destanlarına konu edindiği Kahramanlık Çağı'na özgü yarışmacı bireysel atılganlığın polisle ilgili ortak ilgi alanlarına aktarılması sonucunda kahraman rolünü birey değil, polis oynamaya başladı.[17] Polisler arası savaşlardan merkezi bir devletin ortaya çıkmamasının bir nedeni de, içlerinden hiçbirinin bunu başarabilecek denli güçlü olmaması, buna karşılık hepsinin sivrilen bir polisi (en azından aralarında bağlaşmalar kurarak) engellemeye yetecek kadar bir gücü ellerinde bulundurmalarıydı.

II- EKONOMİK DÜZEN VE TOPLUMSAL SINIFLAR

Yunan dünyası, VIII. yüzyıldan başlayarak ekonomik açıdan büyük bir canlılık içine girdi. Dış ülkelerde yüksek bir değeri olan şarap ve zeytinyağının ilk önce İyonya'da, ardından Yunan yarımadasının kıyı polislerinde dışsatım amacıyla yoğun bir biçimde üretilmeye başlanması, denizaşırı ticarete büyük bir ivme kazandırdı. VI. yüzyılda bozuk paranın kullanılmaya başlanması ise, her alanda pazara yö-

16 Falanj, birleşmiş bir kitle durumunda koşup saldıracak biçimde eğitilen, derinlemesine sekiz sıradan oluşturulan ve omuz omuza savaşan askerlerden kurulu piyade düzenidir.

17 McNeill, s. 88-90.

nelik bir üretim süreci içine girilmesine ve pazar ilişkilerinin toplumun en alt katmanlarına kadar yayılmasına neden oldu. Buna koşut olarak, yapımevleri (imalathaneler) düzeyinde gerçekleştirilen "endüstriyel" üretim önemli bir artış gösterdi.[18]

Ekonomik canlılık servet birikimine, bu da lüks tüketim maddeleri ile sanat ürünlerine yönelik ilginin artmasına yol açtı. Bu durum gelişmiş polislere yabancı zanaatkârların, sanatçıların ve tüccarların akmasına neden oldu. Denizaşırı ticaretin gelişmesinin bir diğer sonucu, her türlü işte çalıştırılmak üzere çok sayıda kölenin Yunan dünyasına sokulmasıydı. Köle ticareti tüccar sınıfının yükselişinde önemli bir etken oldu.[19]

Bu verilerin ışığında bir genelleme yapılarak, V. yüzyıl polis toplumunun hukuksal açıdan üç kesimden oluştuğu ileri sürülebilir. Bunlar, yurttaşlar, yabancılar ve kölelerdir.

1- *Yurttaşlar (politai)*: Yurttaşlar, polisin "yerli" halkını oluşturan ve belli haklara sahip olan özgür kişilerdir. Polisin ilk dönemlerinde yurttaşlık toprak *(oikos)* sahipliğiyle özdeşti. Daha sonra silah kullanma hakkı olan her ergin erkek, yurttaşlığa kabul edildi. Yine de yurttaşlar, toplam nüfus içinde bir azınlık olarak kaldılar. Örneğin, nüfusu 350.000'e ulaşan demokratik Atina'da yurttaşların sayısı, 40.000-45.000 dolaylarındaydı. Yurttaşlığın ilk fetihçi kabilelerin üyeleri olan otuz yaşından büyük erkeklerin bir ayrıcalığı olarak düzenlendiği Sparta'da bu sayı, Pers Savaşları sırasında 8.000, III. yüzyıl ortalarında ise ancak 700'dü.[20]

18 VIII. yüzyılda yaşamış olan ozan Hesiodos, *Erga kai hemerai* (İşler ve Günler) adlı yapıtının 25. dizesinde, "Çanakçı çanakçıya özenir, dülger dülgere" diyerek, bu zanaat alanlarında rekabeti doğuracak denli bir yığılmanın olduğunu belirtmektedir (Hesiodos, s. 143).

19 Berktay, s. 186.

20 Glotz, s. 33.

Yurttaşların oluşturduğu bu kesim türdeş bir birim değildi; özellikle sosyoekonomik gelişmeler sonucunda kendi içinde çeşitli toplumsal sınıflara bölünmüştü. Siyasal düzeyde ise polis, oluşumu sırasında daha önceden var olan bir farklılaşmayı da birlikte getirmişti: *Eupatrid*'ler (iyi doğmuşlar), yani soylular yönetim mekanizmasını ellerinde tutup diğerlerini bundan yoksun bırakmışlardı. Ancak demokratik gelişmeler siyasal ayrıcalıkları ortadan kaldırıp, zamanla bütün yurttaşların siyasal haklardan yararlanmasını sağladı.

Bununla birlikte, Eski Yunan'da kadınlar hiçbir zaman yurttaşlık statüsüne erişemediler. Yurttaşların eşleri ve kızları, genellikle toplumsal-kamusal etkinliklerin dışında tutulmuşlar ve evlerinde kapalı bir yaşam sürmek zorunda bırakılmışlardı. Yalnızca Sparta'da kadınlar, yurttaş sayılmamakla birlikte, bir ölçüde toplumsal yaşam içinde yer alıyorlardı; örneğin genç kızlar, erkeklerle birlikte ve onlar gibi tümüyle çıplak olarak spor oyunlarına ve şenliklere katılıyorlardı.[21]

2- *Yabancılar (Metoikos'lar)*: Polis'te yerleşmiş olup genellikle zanaat ve ticaretle uğraşan yabancılar, özgür olmalarına karşın hiçbir yurttaşlık hakkına sahip değillerdi. Yurttaşlık kişiye çeşitli maddi çıkarlar sağladığından, yabancılardan bazıları çeşitli yollarla kendilerini yurttaş kütüklerine yazdırmayı başarmışlardı. Fakat yurttaş sayısındaki artışın devlet harcamalarını da artırması, polisleri bu konuda önlemler almaya zorladı. 450 yılında Perikles Atinası bir yasa çıkararak, yurttaşlığa kabul edilmeyi Atinalı bir babadan başka Atinalı bir anadan da doğmuş olma koşuluna bağladı. Böylece yurttaşlık, *metoikos*'ların hiçbir şekilde ele geçiremeyecekleri kalıtımsal bir ayrıcalık durumuna dönüştü.

21 Duché, c. 1, s. 276.

Kapalı bir toplumsal yapısı olan Sparta'da *metoikos* kesimi yoktu. Buna karşılık, Sparta kentinin dışındaki yörelerde askerlik gereklerini yerine getiren, fakat yurttaş olmayan özgür bir halk bulunuyordu. *Periokos* (yani çevredeki topraklarda oturanlar) adı verilen bu halk, Sparta kentini kuran üç Dor kabilesinin dışında kalan diğer Dorların soyundan geliyordu.

3- *Köleler:* Polisin üçüncü kesimini, hiçbir hakkı ve özgürlüğü bulunmayan köleler oluşturuyordu. Sayıları, ticaret ve endüstride büyük atılım göstermiş Atina gibi polislerde hızlı bir biçimde artmıştı. Köle, Yunanlıların gözünde üretim araçlarını kullanan, daha doğrusu kendisi üretim aracı olan kişiydi. İnsan sayılmazdı; "hareket eden araç" tan, "satılıp değiş tokuş edilen mal"dan ya da "konuşan hayvan"dan başka bir şey değildi.

Zengin polislerin yurttaşları, servetlerini kölelere yatırıp onların ürettikleriyle geçinmeye başladılar. Bunun sonucunda, özellikle Atina'da köleci üretim tarzı hâkim oldu. V. yüzyılda hâlâ madenlerde, yapımevlerinde ve tarım alanlarında ücretli işçi ve zanaatkâr olarak çalışan yoksul yurttaşlar ile *metoikos*'lar bulunuyordu. Fakat üretim büyük ölçüde köle emeğine dayalıydı; hatta bazı kamusal görevleri bile köleler yerine getiriyordu. Kölelerin polisin maddi gereksinimlerini sağlamaları, yurttaşların çeşitli kültürel etkinliklerde bulunmaları ve siyasetle uğraşmaları için gerekli boş zamanı yarattı; böylece doğrudan demokrasinin gelişmesine uygun bir ortam da hazırlanmış oldu.

Atina'dan farklı olan Sparta'da, dışarıdan getirilmiş bir köle kesimi bulunmuyordu. Çünkü Sparta'nın bu tür kölelere gereksinimi yoktu. Bunun nedeni, istilacı Dorların yerli halkı toprağa bağlayarak, onları feodal sistemdeki serfleri andıran bir çeşit toprak kölelerine dönüştürmüş olmalarıydı. Toprağı işlemekle ve ürünlerinin büyük bir bö-

lümünü Spartalılara vermekle yükümlü olan bu kişilere ***helot*** deniyordu. Özgür olmayan *helot*'ların, yaşam hakkı da dahil olmak üzere hiçbir hakkı bulunmuyordu. Spartalılar, kendilerinden sayıca üstün olan *helot*'ları boyunduruk altında tutabilmek için "militarist" bir düzen kurmuşlar ve bunlar üzerinde katı bir baskı rejimi oluşturmuşlardı.[22]

Yukarıda sözü edilen üretim alanındaki değişim, toplumsal yapının da değişmesine neden oldu. Kabile ve klan şefleri, şarap ve zeytinyağı üretiminden büyük kazançlar sağlayıp geniş toprakları ellerinde toplayarak polise hükmeden soylu sınıfını oluşturdular. Soylular, *eupatrid*'ler (iyi doğmuşlar), *geomor*'lar (toprak beyleri) ya da *hippeis*'ler (atlılar) olarak adlandırılıyordu. At yetiştirmek ve savaşa atarabasıyla katılmak, ekonomik güce sahip olan soyluların bir ayrıcalığıydı.[23] Bu durum, savaş taktiklerinin değişmesinden önceki dönemlerde soylulara büyük bir üstünlük sağlıyordu.

Eupatrid'ler, ekonomik gelişmeye ayak uydurabilmek için ağır borçlar altına giren köylülerin topraklarını ellerine geçirmeye başladılar. Bunun sonucunda köylüler, soyluların topraklarında çalışan ve ürünlerinin altıda beşini onlara vermekle yükümlü olan bir çeşit ortakçılara dönüştüler. Bunun ardından "borç köleliği" olgusu belirdi. Topraklarını yitirmiş olmalarından ötürü, borçlarının ya da yü-

22 Mansel, s. 114-115; Ellul, s. 60.

23 Aristoteles, ilk oligarşilerin ortaya çıkışı ile atlılar sınıfı arasındaki yakın ilişkiyi şöyle açıklamaktadır: "İlk tür oligarşiye en uygun düşen ülkeler, *hippasimes* diye adlandırılan, yani geniş otlakları nedeniyle at yetiştirmeye elverişli olan ülkelerdir. Bunlar, oligarşinin güçlü bir biçimde sürdürülmesini mümkün kılar. Çünkü bu gibi ülkelerde yaşayanların güvenliğini koruyup kollayanlar süvarilerdir; at yetiştirmek ise ancak büyük toprakları olanların yapabildiği bir şeydir" (*Politika*, VI, 7, s. 189; *La politique*, III, 13, s. 164).

kümlülüklerinin karşılığında çocuklarını, karılarını ve kendilerini güvence olarak gösteren köylüler, ödeme yapamayınca alacaklılarının köleleri oldular. Aristoteles, VII. yüzyılda Atina'nın yaşamış olduğu bu durumu şöyle dile getirir:

"O zamanın idare şekli bir *oligarkhia* olup fakirler, çocukları ve karıları ile birlikte zenginler için köle gibi çalışıyorlardı. Bunlara *pelates*'ler ya da *hektemoros*'lar (altıda birciler) deniliyordu. Zenginlerin tarlalarını -bütün toprak az sayıda kimselerin elinde toplanmıştı- kaldırdıkları mahsulün yalnız altıda birini kendileri için alıkoymak üzere ekip biçiyorlardı. Geri kalan altıda beşini kira ücreti olarak tarla sahiplerine vermezlerse kendileri ve çocukları köle olarak satılıyorlardı. Çünkü Solon'a varıncaya kadar borçlular alacaklılara kendi vücutlarını da rehin olarak göstermek zorunda idiler."[24]

Soyluların katı tutumu, zaman zaman ezilen kesimlerin başkaldırmasına ve hatta geçici de olsa iktidarı ele geçirmelerine yol açtı. Fakat soylulara karşı gerçek anlamda muhalefeti başlatıp sürdürenler, kentte oturan çeşitli meslek sahipleri oldu. Ekonominin canlanmasıyla birlikte zenginleşip büyüyen orta sınıf (bir anlamda "burjuvazi"), özellikle tüccarlarla zanaatkârlardan oluşuyordu. Bunların ne toprakları ne de atları vardı; ama *hoplit* (ağır piyade) olarak silahlanma olanaklarına sahiptiler. *Hoplitler*'in sayısal üstünlükleri ve falanj düzeninde savaşmaları nedeniyle süvarileri bozguna uğratabilecek bir güce ulaşmaları, burjuvazinin toplumsal prestijinin artmasında önemli bir rol oynadı.

Demiurgoi ile *eupatrid*'lerin ekonomik çıkarlarının uyuşmasına karşın, bu iki sınıf zaman zaman siyasal ve ideolojik düzeyde kanlı vuruşmalara varacak bir çatışma içine

24 *Atinalıların Devleti*, 2.

girdi. Bu sınıf savaşlarında, burjuvazi, köylüler (*georgoi*) ile kentli yoksul sınıfın (*thetes*'lerin) desteğini almaya özen gösterdi. Böylece polislerin genelinde, yurttaşların kabaca dört toplumsal sınıfa bölünmüş oldukları ileri sürülebilir:

1- Büyük toprak sahibi soylular, yani *eupatrid*'ler.

2- Ticaret ve zanaatlarla zenginleşen kentli orta sınıf, yani *demiurgoi*.

3- Küçük toprakları olan yoksul köylüler, yani *georgoi*'*ler*.

4- Toprakları ve belli bir işleri olmayan kentli emekçiler, yani *thetes*'ler.

Bu sınıflar arasındaki çatışmalar, polislerdeki siyasal yaşamı etkileyip çeşitli rejim değişikliklerinin temel nedenlerini oluşturmalarının yanı sıra, Yunan siyasal düşünüşünün gelişmesinde ve büyük düşünce okullarının ortaya çıkışında doğrudan etkili oldular.

III- SİYASAL GELİŞMELER

A- Krallıktan Azınlık Yönetimine

Kahramanlık Çağı sonlarında, krallar güçlerini yitirmeye başladılar. Toprakların az sayıdaki *eupatrid*'lerin elinde toplanmasıyla birlikte bu sınıf iktidara ağırlığını koydu. IX. yüzyılda İyonya'da, daha sonraları da Yunan dünyasının çeşitli polislerinde, krallık, ya önemsiz bir dinsel memurluk görevine indirgendi ya da tümüyle ortadan kaldırıldı. Bu genel değişimin dışında kalan tek bir polis vardı: Çöküşüne dek krallık kurumunu korumuş olan Sparta.

Sparta'nın toplumsal ve siyasal kurumlarının, IX. yüzyılda efsanevi yasa yapıcı Lykurgos tarafından ortaya konduğu kabul edilir.[25] Siyasal yapının başında, başrahiplik ve

25 Herodotos, "Lakedaimon'lulara göre Lykurgos bu yasayı, yeğeni Sparta Kralı

başkomutanlık yetkilerini eşit bir biçimde kullanan iki kral bulunuyordu. İki kral ile birlikte altmış yaşını doldurmuş yirmi sekiz soyludan oluşan *gerusia*, kabilesel yaşamdan kaynaklanan önemini yitirerek bir tür danışma meclisine dönüşmüştü. Sparta anayasasının en önemli kurumu, otuz yaşını doldurmuş, yani tam anlamıyla yurttaşlık haklarına kavuşmuş Spartalı erkeklerden meydana gelen *apella* adındaki halk meclisiydi. *Apella, gerusia* üyeleriyle *ephor*'lar denen devlet denetçilerini seçer, yasaları yapar ve savaş, barış gibi önemli sorunlara ilişkin kararları alırdı. Bir yıllığına seçilen beş *ephor*'un, kralı dava edip tutuklamaya varacak denli geniş yetkileri vardı. Kralı yargılama yetkisi ise, bu durumda ephor'ların da oturumuna katıldığı *gerusia*'nın elindeydi.

Spartalılar (yani yurttaşlar) arasında sağlam bir dayanışmanın sağlanabilmesi amacıyla yalnız siyasal eşitlik değil, ekonomik eşitlik de gerçekleştirilmişti. Satılması ya da bir başka yolla elden çıkarılması yasaklanmış topraklar, yurttaşlar arasında eşit bir biçimde paylaştırılmıştı. Küçük yaştan başlayarak askeri bir eğitim alan Spartalılar, kışlalarda birlikte yaşıyorlardı. Bu "asker-yurttaşlar", *helot*'ları çalıştırarak gereksinimlerini sağladıklarından, hiçbir kazanç getirici işle uğraşmıyorlardı; zaten kişisel olarak değerli madenlere sahip olmaları yasaktı. Dahası, askerlikle bağdaşmadıkları kabul edilen sanat ile entelektüel uğraşlar da terk edilmişti. Sparta kapalı bir toplum görünümü veriyordu: Toplumsal ve siyasal düzenin dıştan gelebilecek bozucu etkilerden korunması amacıyla, polise giriş ve çıkışlar sıkı bir denetim altına alınmıştı. Bu nedenle, dış ticaret de en az düzeye indirgenmişti.

Sparta polisinin toplumsal yapısı göz önünde bulundurulduğunda, buradaki siyasal rejimin "askeri aristokra-

Leobotes'in valisi olarak bulunduğu Girit'ten getirmiştir" diye yazar (*Herodot Tarihi*, I, 65).

si" olarak adlandırılması olasıdır. Çünkü gittikçe küçülen bir azınlık (Spartalılar), konumunu gerek soyluluğuna, gerek askeri üstünlüğüne bağlayarak, kendisinden sayıca üstün (*perioikos* ile *helot*'lardan oluşan) bir kitleye hükmediyordu. Krallık kurumunun var olması, kralların sıradan birer devlet görevlisi olmalarından dolayı, aristokrasiye monarşik ya da daha doğrusu "diarşik" bir özellik kazandırmıyordu. Buna karşılık, Sparta yönetim biçimi yalnızca yurttaşlar açısından değerlendirildiğinde, farklı bir yoruma açık bulunmaktadır: Bütün yurttaşların *apella*'nın doğal üyeleri olarak siyasal yaşama etkin bir biçimde katılmaları nedeniyle Sparta'nın demokratik, hatta belli ölçüde doğrudan demokratik bir niteliğe sahip olduğu ileri sürülebilir. Ancak bunun, kendi aralarında ortaklaşacı bir yaşam süren küçük bir azınlığın demokrasisi olduğu gözden ırak tutulmamalıdır.

Yunan dünyasının diğer önemli polisi Atina'da, krallık VIII. yüzyılın sonlarında yıkıldı. Atina polisini oluşturan dört Attika kabilesinin önde gelenleri, son kral (*basileus*) Kodros'u devirip aristokratik bir yönetim kurdular. Böylece, bir zamanlar kralın danışmanlık görevini yürüten *areopagus* adındaki soylular kurulu, hem yasama hem de yargı yetkilerini kendinde topladı. Yürütme işleri ise, soylular arasından bir yıllığına seçilen üç *arkhon*'a (yani yüksek devlet görevlisine) verildi. *Arkhon*'ların sayısı, daha sonraları 9'a yükseltildi.[26]

Atina'da olduğu gibi diğer birçok poliste de, az sayıda kişi (*oligoi*) yönetimi ele geçirip iktidarını sürdürecek kurumlar oluşturdu. Bu nedenle Yunanlılar, genellikle bu tür rejimleri "en iyilerin yönetimi" anlamına gelen aristokrasi

26 İlk aşamada, çeşitli hukuk sorunlarıyla ilgilenmek üzere *thesmothet* denen ve altı kişiden oluşan bir devlet görevi oluşturuldu. Bir yıl süre için seçilen bu altı *thesmothet* de zamanla *arkhon* olarak adlandırıldı ve böylece *arkhon*'ların sayısı 9'a yükselmiş oldu.

olarak değil, "azınlığın ya da küçük sayının yönetimi"ni ifade eden oligarşi *(oligarkhia)* olarak adlandırmayı yeğlediler. Ayrıca, ekonomik açıdan hızlı bir biçimde gelişen ve toplumsal yapıları karmaşıklaşan polislerde, servetin toprak dışında taşınabilir mallardan da elde edilmeye başlanmasıyla birlikte oligarşiler, plutokrasilere (bir başka deyişle, zenginliğin ya da zenginlerin yönetimine) dönüşme eğilimi gösterdiler.

Atina'da siyasal iktidarı ellerinde bulunduran soylular, topraklarını genişletip servetlerini artırdıkça, yoksul kitlelerin yoğunlaşan tepkisiyle karşılaşmaya başladılar. Siyasal mekanizmanın dışında tutulan *demiurgoi* sınıfı da düzenden hoşnut değildi. Servet ayrımlarının derinleşmesi ve sınıflar arasındaki uçurumun büyümesiyle birlikte toplumsal-siyasal çatışmalar daha keskin biçimler aldı. 632'de yoksul halkın desteğini alarak bir darbe ile iktidarı ele geçirmeye kalkışan Kylon'un girişimi, soylu aileler tarafından güçlükle önlenebildi. Bunun sonucu olarak durumlarını güvenceye almak isteyen *eupatrid*'ler, çeşitli yasal önlemlere başvurmak zorunda kaldılar.

B- Yasa Kavramındaki Değişimler

Yunanlılar için yasa, polis düzenini diğer toplumların örgütleniş biçimlerinden ayıran önemli bir öğeydi. Polis ile özdeşleşmiş, kaynaşmış olan yasa Yunanlı'yı barbardan farklı kılmakta ve onun özgürlüğünü vurgulamaktaydı. Barbar toplumlarda tek kişinin keyfi yönetimi söz konusu iken, Yunan dünyasının bu küçük siyasal toplumlarında, yönetim biçimleri ne olursa olsun çeşitli düzeydeki insan ilişkileri yasalar tarafından belirleniyordu.[27]

27 Demek ki yasa demokrasilere özgü değildi. Örneğin Herodotos, "yasaların üstünlüğü" ilkesini Pers Kralı Kserkses'e karşı bir Atinalı'ya değil, bir Spartalı olan Demaratos'a şöyle savundurtur: "Lakedaimon'lular.., özgürdürler,

Polis düzenini belirleyen yasalar, ilk zamanlarda aristokratik içerikli sözlü yasalardı. Kökenleri bilinmeyen bu yasalara *thesmoi* deniyordu ve Yunanlılar bunları Tanrıların koyduğu sonsuz kutsal kurallar olarak kabul ediyorlardı. Değişen koşullar karşısında yeni sözlü yasaların yapılması, hukuk sistemlerinin çok karmaşık bir biçim almasına neden oldu. Ayrıca, tanrısal olarak nitelenen bu yasaların yalnızca soylular tarafından yorumlanıp uygulanması, halkın hoşnutsuzluğunun artmasına yol açtı.

Bunun üzerine yargı kararlarında tutarlılığı sağlamak amacıyla, yasalar *thesmothet*'lerce düzenlenip yazılı duruma getirildi. Bu işlem, VII. yüzyılın ilk yarısında, ilk önce Sicilya'nın ve Güney İtalya'nın yeni koloni-polislerinde, ardından Yunan yarımadasında gerçekleştirildi.[29] Yasaların herkesçe bilinebilir olması sonucunda, *eupatrid*'ler *thesmoi*'u keyiflerince yorumlayıp uygulama "haklarını" yitirdiler. Fakat bu önlem, yoksul kitlelerin düzene karşı olan tepkilerini yatıştırmadı. Üstelik, değişen toplumsal koşullar nedeniyle *thesmoi*, gerek zenginlerle yoksullar arasındaki, gerekse soylu ailelerin kendi aralarındaki çatışmaları önlemede yetersiz kalıyordu. Artık yeni yasaların, bir başka deyişle insan yapısı yasaların (*nomoi*)[30] ortaya çıkma zamanı gelmişti.

624'te Atina soylularının isteği üzerine Drakon, çok ağır bir ceza yasası hazırladı. Böylece belli bir alanda *thes-*

evet, ama her noktada değil; onların da bir efendisi vardır, o da yasadır, senin adamların senden ne kadar çekinirlerse onlar da yasadan öyle çekinirler. Çekinmek olmasa bile yasanın buyruğuna körü körüne boyun eğerler" (*Herodot Tarihi*, VII, 104).

28 *Thesmoi* sözcüğü, *Themis*'ten türetilmiştir. *Themis*, Yunan mitologyasında Zeus'un karılarından biri olan (töreleri ve ahlak kurallarını içeren) Adalet tanrıçasıdır.

29 Glotz, s. 123-124.

30 İnsan yapısı (pozitif) yasa için kullanılan *nomos* (çoğulu *nomoi*) sözcüğü, ilk başlarda "bölüm" ya da "pay" anlamına geliyordu. Sözcüğün ilk kullanılışı göz önüne alındığında, Eski Yunan'da yasa kavramının içinde "her kişinin hakkını, payını alması" düşüncesinin yattığını ileri sürebiliriz.

moi'un yerini *nomoi* almış oldu. Drakon'un, siyasal yapıda bir değişiklik getirmemekle birlikte, bir "devrim"i başlattığı öne sürülebilir. Her şeyden önce, siyasal iktidarın sınırlarını belirleyen bir olgu ortaya çıktı: İnsan yapısı yazılı yasalar. Yargıya ilişkin kararların yayımlanması ilkesi getirildi ve kuralların herkes için geçerli olduğu açıkça belirtilerek toplumdaki özgür kişiler arasında hukuksal anlamda bir eşitliğe doğru ilk adım atıldı. Ayrıca, devlet otoritesi ile bireyler arasında doğrudan bir ilişki kuruldu ve bunun sonucunda birey (ailenin, klanın, kabilenin dışında) hukuksal bir kişilik kazandı.

Yunan dünyasının yedi bilgesinden biri sayılan Solon,[31] Drakon'la başlayan hukuksal alandaki bu değişime yeni boyutlar kazandırdığı gibi siyasal yapıyı da yeniden düzenledi. Atina soyluları, kısa sürede, Drakon yasalarının öngördüğü baskıcı yöntemlerin düzeni sağlamada çıkar yol olmadığını kavrayarak, bazı ayrıcalıklarından vazgeçip diğer sınıflara ödün verme politikasını benimsediler. Bu amaçla Solon'a yeni yasalar hazırlattılar; böylece kendileri için tehlikeli olabilecek sınıf çatışmalarını yumuşatmayı düşünüyorlardı.

Nomoi, Solon ile birlikte *thesmoi*'a karşı kesin bir yengi kazandı. Toplumun çeşitli alanlarını düzenleyen yasaların bir insan tarafından hazırlanması yasanın kutsal, mutlak, değişmez, sonsuz olma niteliğini ortadan kaldırdı. Yasanın mutlak değil, göreli bir değere sahip olduğu kabul edildi. Solon, Epimenides'e yazdığı bir mektupta, Atinalılara verdiği yasaların yetkin olmayıp en uygun olduklarını belirtmekte ve yasaları uygulayan yöneticilerin önemine dikkati çekmekteydi.[32] Tanrıların istencinden kaynaklandırılma-

31 Atinalı Solon ile birlikte yedi bilge olarak adlandırılan diğer kişiler şunlardır: Lindoslu Kleobulos, Spartalı Khilon, Miletli Thales, Lesboslu Pittakos, Prieneli Bias ve Korinthoslu Periandros.

32 Diogène Laerce, c. 1, s. 67.

yan yazılı yasa, temelinde bir toplumsal uzlaşma, sözleşme ürünüydü ve bu nedenle gerekli görülen her durumda değişime açık bir özelliğe sahip bulunuyordu.[33]

Belli bir kutsallığı olan ya da daha doğrusu belli ölçüde laikleştirilmiş bir kutsallık içeren yazılı yasalar, gerek çeşitli iktidar ideolojileri, gerek birçok düşünür tarafından yüceltildi. Bunun sonucunda toplumda, polisin can damarları olarak kabul edilen yasaların doğruyu, adaleti, iyiyi gözeterek toplumun, dolayısıyla bireylerin gönencini ve mutluluğunu sağlayacağına ilişkin yaygın bir inanç oluştu.[34]

C- Solon'un Refomları

Çatışma içindeki tüm toplumsal sınıfların üzerinde anlaşarak 594'te *nomothet* (yasa koyucu) olarak atadıkları Solon, hazırladığı anayasa ve yasalarla Atina'da demokrasiye varacak olan siyasal yapının temel kurumlarını ortaya koydu. Solon reformlarının getirdiği en önemli yenilik, yurttaşlık statüsünün sağlam temeller üzerine oturtulmasıydı. İlk olarak, özgür bir babadan olan hiç kimsenin köle konu-

33 Bununla birlikte, *nomos*'un tümüyle kutsallıktan soyutlanmış olduğunu (bir başka deyişle tam anlamıyla "laik" olduğunu) düşünmemek gerekir. Çünkü Yunanlıların gözünde yasa koyucu bilgeler, tanrısal bir kişiliğe sahiptiler ve bir bakıma Zeus'un işlevini insanlar arasında gerçekleştirmekteydiler.

34 Eski Yunan'daki bu yasa anlayışı, IV. yüzyılda yaşamış Atinalı ünlü söylevci ve devlet adamı Demosthenes'e yakıştırılan aşağıdaki sözlerde açıkça dile getirilmektedir:

"Büyük ya da küçük bir poliste oturan bütün insanların yaşamı doğa ile yasalar tarafından düzenlenir. Doğanın kuralsız olmasına ve kişiden kişiye değişmesine karşılık yasalar ortaktır, düzenlidir ve herkes için birdir... Yasalar güzeli, doğruyu, yararlıyı amaç edinirler. Aradıkları budur; bu, bir kez bulundu mu, herkes için geçerli ve eşit bir genel kurala dönüşür; işte yasa olarak adlandırılan budur. Bu nedenden dolayı herkes ona uyınalıdır. Üstelik her yasa, tanrıların bir buluşu ve armağanı olmanın dışında, bilge insanların koyduğu bir kuraldır ve herkesin yaşamını ona göre uyarlamasını gerektiren polisin ortak sözleşmesidir" (Aktaran: Glotz, s. 163).

muna indirgenemeyeceği ilkesini getirdi. Bu, aynı zamanda borç köleliğinin de kaldırılmasıydı. Ayrıca kişiler yasal güvencelerle koruma altına alındı, yani bir anlamda *"habeas corpus"* gerçekleştirildi.

Ekonomiyi kalkındırma amacıyla çeşitli önlemler alan Solon, toplumsal yapıda büyük bir değişiklik gerçekleştirerek, daha geniş kitlelerin siyasal yaşama katılmasını sağladı. Yurttaşlar, soyluluk değil servet ölçütüne göre dört sınıfa, daha doğrusu gelir dilimine ayrıldılar.[35] Bu sınıflar, modern anlamdaki sınıf kavramına uymuyordu; kişinin hangi sınıfın üyesi olduğu, onun üretim ilişkileri içindeki yeri tarafından belirlenmiyordu. Bu sınıflar, yurttaşların hukuksal statülerini belirleyici bir nitelik taşıyordu; bir başka deyişle, yurttaşların siyasal hakları ile askerlik ve "vergi" yükümlülükleri bu dört sınıftan hangisinin üyesi olduklarına bakılarak saptanıyordu. Söz konusu dört sınıf şunlardı:

1. *Pentakosiomedimnos*'lar, 500 *medimnos* (kile) buğday ya da bunun değerine eşit şarap ve zeytinyağı üreten ya da ticaret, zanaat gibi yollarla bunun değerinde gelirleri olan yurttaşlardı. "500 *medimnos*'luklar" anlamına gelen bu sınıf, genelde büyük toprak sahiplerinden (*eupatrid*'ler) oluşuyordu.

2. *Hippeis*'ler (atlılar) olarak adlandırılan bu sınıftaki yurttaşlar, en az 300 *medimnos*'luk bir gelire sahiptiler. Kentsoylu *demiurgos*'lar bu sınıf içinde önemli bir yer tutuyorlardı.

3. *Zeugites*'ler, 200 medimnos'luklardı. *Zeugos* sözcüğünün bir çift öküzü bulunan kişi anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda,[36] bunların büyük çoğunluğunun küçük çiftçiler oldukları sonucuna varılır.

35 Aristoteles (*Atinalıların Devleti*, 7'de), bu sınıflandırmanın Solon'dan önce var olduğunu ve Solon'un bu sınıflandırmayı kullanarak yurttaşların hak ve ödevlerini yeniden düzenlediğini belirtir.

36 Thomson, c. 2, s. 362.

4. *Thetes*'ler, 200 *medimnos*'tan daha az geliri olan yurttaşlardı. Genelde emekçilerden oluşan bu sınıf, diğer üç sınıftan farklı olarak her türlü vergiden bağışık tutulmuştu.

Askerlik yapma görevi (bir bakıma ayrıcalığı), askeri açıdan kendilerini donatabilecek ekonomik güce sahip olan ilk üç sınıfın yurttaşlarına tanınmıştı. İlk iki sınıftakiler süvari, *zeugites*'ler ise *hoplit* olarak orduya katılıyorlardı. Askerlik yapmayan *thetes*'ler, seçimlerde oy kullanabiliyorlar, fakat çeşitli devlet görevlerine seçilebilme hakkından yoksun bulunuyorlardı. Diğer yurttaşlar ise, ait oldukları sınıfın derecesine göre belli görevlere gelebiliyorlardı. Örneğin, *arkhon* ya da "hazine bakanı" *(tamies)* seçilebilmek için birinci sınıftan olmak zorunluydu.

Bu düzenleme, burjuvaziye ve soylulara zenginliklerinden dolayı toplumda önemli bir yer sağlıyordu. Fakat Solon yasalarına göre, yurttaşların siyasal yaşamda belli yerlere gelebilmeleri, servetlerinden ya da soy bağlarından değil de, bunların süvari olarak orduya katılmalarından, bir askeri donatmalarından, devlet harcamalarını üstlenmelerinden ve memurluk yapabilmek için boş zamana sahip olmalarından kaynaklanıyordu. Açıkçası yurttaşlar arasındaki hiyerarşinin, daha doğrusu siyasal ayrımın nedeni, kişilerin orduya ve yönetime farklı düzeylerde katkıda bulunmalarıydı. Yoksa kol gücünden başka bir şeyi olmayan bir hamal ya da bir kürekçi, seçilme hakkı dışında, büyük topraklara sahip bir soylu kadar yurttaş olmuştu. Bu olgu, bir bakıma, demokrasiye uzanan yolda ilk adımın atılmasıydı.

Ancak Solon yasalarının, siyasal hakları bu tür ölçütlere bağlamış olmasının ideolojik bir işlevi vardı; bu, yaratılan düzenin plutokratik niteliğinin gözlerden saklanmak istenmesiydi. Çünkü süvari olabilmek ve yüksek memur-

luk görevlerini yürütebilmek için gerekli paraya ve boş zamana sahip olanlar zenginlerdi. Solon, reformlarıyla hiçbir sınıfın çıkarını gözetmediğini, yalnızca toplumsal uzlaşmayı amaçladığını şu sözlerle savunuyordu:

"Halka yetecek kadar hak verdim; ölçüyü ne dar tuttum ne de bol. Gücü ellerinde tutanlara, zenginlikleri ile göz kamaştıranlara yakışığından çok hiçbir şey almayın dedim. Her iki yanı da sağlam kalkanla korudum, haksız olarak hiçbirine ötekini ezdirmedim... İyi ya da kötü her yurttaş için dosdoğru bir adalet sağlayan yasalar koydum... Ben, dövüşen iki düşman dizisinin arasında bir sınır taşı gibi dikildim, durdum."[37]

Solon'un hazırladığı anayasa, eski kurumları korumakla yetinmeyip Atina'ya yeni siyasal kurumlar kazandırdı. İleride "demokratik devrim"in yeniden düzenleyeceği kurumlar şunlardı:

Halk meclisi (ekklesia), dört sınıftan tüm yurttaşların katılabildiği, yasama yetkisine ve devlet görevlilerini seçme hakkına sahip olan bir kurultaydı. Kuramda böylesine güçlü görünen bu meclis, gerçekte önemsiz bir kurumdu. Meclisin çok kalabalık olması nedeniyle bütün sorunların burada görüşülüp karara bağlanması olanaksızdı. Bu nedenle, uygulamada, yüksek yönetici memurlar ile diğer meclisler, bu dönem Atinasının siyasal yaşamında daha ağırlıklı bir yere sahiptiler. Bununla birlikte, *ekklesia*, bütün yurttaşların az da olsa siyaset yapabilmelerine olanak tanıyarak, Atina toplumunun hızlı bir biçimde "politize" olmasında epey etkili oldu.[38]

37 Aristoteles, *Atinalıların Devleti*, 12.

38 "Poliste karışıklık çıkınca silah başına geçerek herhangi bir yanı tutmayanlar, yurttaşlık ve siyasal haklarını yitirecekler ve polisten kovulacaklardır" şeklinde bir yasa çıkaran Solon'un da, yurttaşların siyasal yaşama olan ilgisizliklerini kırmak ve toplumu "politize" etmek amacını gütmüş olduğu anlaşılmaktadır (*Atinalıların Devleti*, 8).

Areopagus, görev sürelerini tamamlayan *arkhon*'ların yaşam boyu üyesi olduğu bir kuruldu. Aristoteles'in "yasaların bekçisi" olarak adlandırdığı bu kurul, soyluların tekelinde bulunuyordu. *Areopagus*'un temel görevi, devlet işlerini denetlemek ve anayasaya karşı suç işleyenleri yargılamaktı; ağır suçlu bulduğu kişileri yurttaşlıktan çıkarma yetkisine sahipti.

Dörtyüzler Meclisi (bule), halk meclisinin işlerini hafifletmek amacıyla kurulmuştu. Bu nedenle, *ekklesia*'nın gündemini saptamak ve görüşeceği yasa ile karar tasarılarını hazırlamak yetkisiyle donatılmıştı. *Bule*, her dört Attika kabilesinden ilk üç sınıf üyesi yüzer kişinin seçilmesiyle oluşuyordu. Seçim bölgelerini soyluların etkili oldukları kabilelerin meydana getirmesinden dolayı, soylular *bule*'de de ağırlığı ellerinde bulunduruyorlardı.

Yüksek Yönetici Memurlar, yürütme işlerine bakan dokuz *arkhon*'u, komutanları (*strategos*'ları) ve maliye gibi önemli işlerle ilgilenen diğer memurları içeriyordu. Her yıl seçimle işbaşına gelen bu memurlar, görevlerinin karşılığında bir ücret almıyorlardı. Bu yüzden bu görevlere, çalışıp para kazanmak gibi sorunları olmayan kimseler, yani büyük toprak sahibi soylular ile bir ölçüde kentsoylu büyük zenginler seçiliyordu. Zaten anayasada, bu memurlukların büyük bölümünün yalnızca birinci sınıftaki yurttaşlara açık olduğu kesin bir dille belirtilmişti.

Halk Mahkemeleri (heliaia), demokratik bir nitelik taşıyordu. Otuz yaşını dolduran her yurttaş, hangi sınıftan olursa olsun kura ile bir yıllığına *heliaia* üyeliğine gelebiliyordu. 501'e kadar ulaşan kalabalık jüri üyesi sayısına sahip bu mahkemeler, aristokratik *areopagus* ile *arkhon*'ların gücünü yargı alanında dengeleme işlevini görüyorlardı. Bunlar, bir anlamda yargıtay rolünü oynuyorlardı; verdikleri kararlar kesindi.

Toplumsal sorunların ve ekonomik çıkar çatışmalarının kâğıt üzerinde anayasal düzenlemelerle çözüme kavuşturulamayacağı gerçeği, Solon reformlarının sonuçlarında açıkça ortaya çıktı. Toplumsal huzur sağlanamadı ve sınıf çatışmaları gittikçe daha büyük boyutlar almaya başladı. Aristoteles'in anlatımıyla, "Atinalılar durumlarından şikâyetçi olmakta devam ediyorlardı: Bir kısmı reformlar yüzünden yoksul düştükleri için, borçların kaldırılmasını hoşnutsuzluğunun baş nedeni olarak gösteriyor; başka bir kısmı, değişiklik beklediklerinden çok daha geniş olduğu için yeni düzene kızıyorlardı. Bunlardan başka, çekememezlik yüzünden birbirlerine düşman olanlar da vardı."[39] Çatışma içinde olan ve adlarını polisin farklı coğrafi bölgelerinden alan üç "siyasal parti"nin,[40] bir uzlaşmaya yanaşmayıp kendi görüşlerini toplumda egemen kılmaya çalışmaları sonucunda Atina tiranlık rejimiyle tanıştı.

Ç- Tiranlıktan Demokrasiye

Yetenekli bir komutan olan Peisistratos, halkın desteğini alıp 560'ta bir darbe ile Atina'da iktidarı ele geçirdi. Thukydides, Eski Yunan'da tiranların ortaya çıkışını zenginliğin artmasına bağlamaktadır.[41] Gerçekten ekonomik gelişme içindeki polislerde büyük servetler bir azınlığın elinde toplanıyor, buna karşılık geniş halk kitleleri bu gelişmenin dışında tutuluyordu. Bu durum, toplumdaki gelir yelpazesinin daha da açılmasına, dolayısıyla kendilerini ezik hisseden yığınların düzene karşı daha büyük bir tepki göstermesine neden oluyordu. Sınıf çatışmalarının keskin

39 *Atinalıların Devleti*, 13.

40 Bu üç siyasal parti ya da güçten olan *Pediak*'lar (ovadakiler) soylular, *Parali*'ler (kıyıdakiler) burjuvaziyi ve *Diakri*'ler (dağdakiler) yoksul yurttaşları temsil ediyorlardı.

41 Thucydide, I, 13.

boyutlara ulaştığı böyle bir ortamda, zenginlere ve soylulara karşı halkın savunucusu rolünü üstlenen ihtiraslı kimselerin kişisel iktidarlarını kurmaları kolaylaşıyordu.

Tiran (*tirannos*) sözcüğü Doğu kökenlidir ve Yunancaya büyük bir olasılıkla Lidya dilinden gelmiştir; Yunancadaki *basileus* sözcüğü gibi efendi, kral anlamını taşıyordu. Fakat Yunanlılar, bu sözcüğü Doğulu despotları, zorbaları tanımlamak için kullandılar. Böylece tiran sözcüğü, bir anlam değişikliği geçirdi, daha doğrusu aşağılayıcı, kötüleyici bir anlam kazandı. Yunanlıların gözünde tiranın kraldan farkı, mutlak bir iktidara sahip olması değil, bunu yasal ve geleneksel olmayan yollardan, örneğin bir darbe ile elde edip keyfi bir biçimde sürdürmesiydi. Bu nedenle, polislerde kişisel iktidarlarını kuran kimseler, kendilerini tiran olarak adlandırmamaya özen gösterdiler. Fakat bu kişilerin resmi bir sıfatının bulunmayışı, siyasal karşıtlarının onları karalamak amacıyla tiran sözcüğünü kullanmalarını kolaylaştırdı.

Peisistratos gibi kişilerin, yüzyıllardır birer tiran (zorba), yönetimlerinin tiranlık (zorbalık) olarak nitelendirilmesini, o dönemin aristokratik tarihçilerine borçlu olduğumuz ileri sürülebilir. Alâeddin Şenel'in belirttiği gibi, tarih soylularca yazıldığı için aristokrasiden (ya da oligarşiden) demokrasiye geçişi kolaylaştıran, halk tarafından benimsenip halkçı bir politika güden bu gibi yöneticilerin tarih sayfalarına tiranlar olarak geçirilmeleri güç olmamıştır.[42] Gerçekten, bir iki kez devrilmekle birlikte 540'ta kesin bir biçimde iktidarını kuran Peisistratos, Solon anayasasına dokunmayıp yönetimini hukuksal bir çerçeve içine oturttu. Dışta barışı kollayan, içeride ekonomik gelişmeyi hızlandıran ve alt sınıfların yaşam düzeylerini yükselten bir siyaset izledi. Yoksul köylülere toprak dağı-

42 Şenel, 1982, s. 146.

tan Peisistratos, gerek zenginlerden toplanan vergilerden, gerek Laurion gümüş madeninden elde edilen gelirle kamusal yapım işleri gerçekleştirdi ve ileride Atina demokrasisinin güç kaynağını oluşturacak deniz filosunu kurdu. Böylece işsiz ve topraksız yurttaşlara sürekli iş ve gelir sağlanıyordu. Ayrıca, tayfa olan yoksul köylüler, daha önceleri maddi olanaksızlıkları nedeniyle kente inemezlerken, bundan böyle gemiler limanda yattığı sürece Atina'da bulunup yönetime katılma olanağına kavuşuyorlardı.

Aristoteles'in "bütün işleri yasalara uyarak düzenleyen, çok ateşli bir halkçı ve herkesin iyiliğine çalışan bir adam"[43] olarak tanımladığı Peisistratos öldüğü zaman, Atina, Yunan dünyasının önemli polislerinden biri durumuna gelmişti. Onun ardından bir *dynasteia* (iktidar ailesi) oluşturmaya kalkışan oğulları, geniş bir muhalefetle karşılaştılar: Hipparkhos öldürüldü, Hippias ise Atina'dan kovuldu.

Tiranlık rejiminin yıkılmasıyla birlikte Atina'da iktidar çatışması yeniden alevlendi. Hippias'ın devrilmesinde başrolü oynamış olan soylu Alkmeon oğullarından Kleisthenes, üç yıl sonra 507'de halkın desteğini alarak iktidarı ele geçirdi ve demokratik reformları yürürlüğe koydu.

Kleisthenes'in getirdiği en önemli yenilik, polisin toplumsal ve siyasal yaşamında soylulara etkili bir yer sağlayan eski kabile örgütlenmesinin ortadan kaldırılmasıydı. Fakat kabilesel örgütleniş biçimi tümüyle terk edilmedi. Çünkü Kleisthenes, yurttaşları soy üzerine kurulu dört kabile yerine coğrafi nitelikte örgütler olan on kabileye (*phyle*) ayırdı.[44] Kabileler arası rekabeti önlemek, özellik-

43 *Atinalıların Devleti*, 16.

44 Berktay'a göre (s. 191), "vatandaş kitlesinin kabilesel birimlerde örgütlenmesi.., halk tarafından, topraklı aristokrasinin hakimiyeti döneminde işlemez hale gelmiş olan eski kabile kurumlarının canlandırılması olarak, yitirilmiş kabile toplumunun eşitlikçiliğinin geri getirilmesi olarak karşılanıyordu. Oysa bu, büyük bir yanılsamadan (*illusion*) ibaretti. Yeni toplumun biçimi ile

le bunların sınıf çatışmalarını (daha önce *pediak*'lar, *parali*'ler ve *diakri*'ler şeklindeki) bölgesel farklılıklarla besleyip alevlendirmelerine izin vermemek amacıyla, 10 kabilenin saptanmasında ilginç bir yöntem uygulandı: Polis, kent (*asty*), kıyı (*parali*) ve iç bölge (*mesogeios*) olmak üzere üç bölgeye, her bölge "üçte bir" anlamında *trittys* denen on bölüme ayrıldı. Elde edilen otuz *trittys*, üçer üçer, biri kentten, diğeri kıyıdan ve üçüncüsü iç bölgeden olmak üzere kura çekilerek birleştirildi ve on kabile oluşturuldu. Bu düzenleme ile, kabilelerin heterojen (*heteros genos* yani karışık türden) bir yapıya sahip olmaları, bir başka deyişle farklı bölgelerden ve karşıt sınıflardan gelen yurttaşlarca oluşturmaları sağlanmış oluyordu.[45]

Kabileler, *deme* ya da *demos* adı verilen bucaklara ayrıldı. Sayılarının 174'e ulaştığı sanılan *deme*'ler, yerel yönetim birimleriydi ve Atina siyasal toplumunun temelini oluşturuyorlardı. Yurttaşlar bu *deme*'lerin içinde örgütleniyorlardı; her *deme*'nin kendi işlerine bakan bir meclisi ve bir mahkemesi vardı. Yurttaş listelerini düzenlemek, *demarkhos* denilen *deme* başkanlarının yetkileri içindeydi. Atina polisi yurttaşlığının *deme*'lerden kaynaklanan yurttaşlık haklarına bağlanması nedeniyle, yurttaşlar eski kabilelerinin, klanlarının ya da sülalelerinin değil, içinde oturdukları *deme*'nin adını (soyadı olarak) taşımaya başladılar. Yurttaşlar arası eşitliğin ilke olarak kabul edilmesine karşın, Solon'un sınıfsal örgütleniş biçimi olduğu gibi korundu. Ancak toplumun dört sınıfa bölünmüşlüğünün siyasal eşitlik üzerindeki zedeleyici etkileri zamanla ortadan kaldırıldı. Bundan böyle bu sınıfsal ayrım, yalnızca kamu-

özü çelişme halindeydi. Sözüm ona 'kabilesel' olan yeni birimler, kan bağına ve ortak mülkiyete değil, yerelliğe (toprağa) ve özel mülkiyete dayalıydılar."

45 Ertop ile Yetkin (s. 116'de), haklı olarak Kleisthenes'in her kabileyi üç bölgeyi de içerecek şekilde düzenlemesinin siyasal savaşıma son vermek amacını güttüğünü; oysa bunun bir yanılsamadan kaynaklandığını; çünkü savaşımın nedeninin bölgesel değil, sınıfsal olduğunu vurgulamaktadırlar.

sal yükümlülüklerin (özellikle vergilerin) paylaşımında, üst sınıflara daha büyük sorumluluklar yükleyen bir ölçüt işlevini görür oldu.

Solon reformlarında kabilelerin oluşturduğu seçim bölgeleri, *deme* örgütleri temel alınarak yeniden düzenlendi. Buna göre, *deme*'ler ve bunlardan meydana gelen on kabile Atina'nın yeni seçim bölgeleri oldu. *Areopagus*'un yapısına ve işlevine dokunmayan Kleisthenes, *bule*'nin üye sayısını 400'den 500'e çıkardı. Atina demokrasisinin "parlak" döneminde anayasanın en önemli organı olarak kabul edilen bule'nin 500 sandalyesi, her kabileye 50 üyelik düşecek şekilde, büyüklüklerine göre *deme*'ler arasında paylaştırıldı. Böylece *bule*, on kabileyi karşılayan ellişer kişilik on gruptan oluştu. Bir yıl görevde kalan üyeler, adaylıklarını koyan otuz yaşını aşkın *deme* yurttaşları *(demotes)* arasında kura çekilerek belirleniyordu.[46]

Beşyüzler meclisinin oturumları sürekli olmadığından, bütün yıl boyunca işleri yürütecek sürekli bir kurula gereksinim vardı: Kleisthenes'in ondalık sistemine uygun olarak bule'nin "kabile grupları", sırayla ve yılın onda birlik süresince, *prytaneia* adı altında bu meclisin yönetim kurulu olarak görev yapıyordu.[47] Kolluk güçlerini kullanmaya varacak denli önemli yetkileri olan bu kurulun her gün yeniden seçilen ve *prytaneia epistates* adını taşıyan başkanı, aynı zamanda *bule* ile *ekklesia*'nın da başkanıydı.[48] *Bule*'nin

46 Kura yöntemi, Yunan demokrasisinde, seçimden daha demokratik olarak kabul ediliyordu. Oysa Homeros'ta görüldüğü üzere kura, demokrasi öncesinde de kullanılıyordu ve kura ile seçilenin tanrısal irade tarafından belirlendiğine ilişkin inançtan ötürü bu yöntemin dinsel bir anlamı bulunuyordu. Platon da *Nomoi* (Yasalar) adlı diyaloğunda kuraya aynı anlamı yüklüyordu: "Din görevlileri için, tanrının kendisinin hoşuna gideni seçmesi yoluna gidilecek ve bunun için kura çekimine ve tanrısal yazgıya başvurulacakur" (Kitap 6, 759 c).

47 *Prytaneion* ile *prytaneia*'yı birbirine karışurmamak gerekir. Bkz. dipnot 6.

48 Polis arşivleri ile hazinesinin anahtarlarını ve devletin mührünü taşıyan *prytaneia epistates*'in yalnızca bir gün görev başında kalması ya da *prytaneia*

birçoğunu *prytaneia* eliyle kullandığı yetkileri çok değişik alanları kapsıyordu: *Bule,* halk meclisine sunulan yasa ve karar tasarılarını hazırlıyor, ivedi durumlarda çeşitli kararnameler çıkarıp uyguluyor ve devlet görevlilerini denetliyordu. Yurttaş listeleri ya da devletten yardım alacak kişilerin listeleri de, ancak onun onayından sonra kesinlik kazanıyordu.

Kleisthenes'in ondalık sistemi, çeşitli devlet memurlukları için de kullanıldı. *Ekklesia* tarafından birinci sınıftaki yurttaşlar arasından bir yıllığına seçilen dokuz *arkhon*'a bir de sekreter eklendi. Böylece her kabilenin, arkhon'luk kurulunda temsil edilmesi sağlandı. Aynı şekilde, her kabileden birer kişinin kura ile saptanması sonucu, Atina'da on komutan, on liman müdürü, on tapınak yöneticisi vb. oldu.

Yasama gücünü elinde bulunduran ve yürütmeyi denetimi altında tutan *ekklesia,* daha önce olduğu gibi on sekiz yaşını doldurmuş bütün erkek yurttaşlara açıktı. Kleisthenes, *ekklesia*'yı *ostrakismos* uygulaması denilen bir yetkiyle daha donattı. Buna göre halk meclisi, yılda bir kez "çanak çömlek mahkemesi"ne dönüşüyordu: Yurttaşlar, tiranlığa eğilimli olduklarına inandıkları sivri kişilerin adlarını çanak çömlek parçaları *(ostrakon)* üzerine yazarak bir oylama yapıyorlardı. Eğer bir kişinin adı 6000 yurttaş tarafından yazılmışsa, o kişi on yıllık bir süre için polis dışına sürülürdü. İlk olarak 487'de Peisistratos'un bir akrabasına karşı kullanılan *ostrakismos*, zamanla politikacıların halkı kışkırtarak siyasal karşıtlarını sürgüne yollayabilmek için başvurdukları iki yanı keskin bir kılıç durumuna dönüştü.[49]

üyelerinin *bule*'yi yalnızca 36 ya da 39 gün yönetmeleri, Atinalıların demokrasi anlayışından kaynaklanıyordu; ayrıca bu anayasal düzenlemeler, etkili devlet görevlilerinin tiranlaşmalarına karşı birer önlem olarak tasarlanıp benimsenmişti.

49 Örneğin 472'de Kimon, Themistokles'i *ostrakismos*'a çarptırttı; fakat kendisi

D- Demokrasinin Evreleri

Halkın *(demos)* iktidarı, yönetimi anlamına gelen demokrasi rejimi, yavaş yavaş işlerlik kazanmaya başladığı ilk yıllarında, dışarıdan gelen büyük bir tehlikeyle karşılaştı. İyonya polislerinin ayaklanmasını bastıran Pers İmparatorluğu, 490'da Yunan yarımadasına saldırdı. Askeri bir dayanışma içine giren Yunan polisleri, bu ilk saldırıyı püskürttüler; ancak on yıl sonra Kserkses komutasındaki büyük Pers ordusu, ikinci kez Yunan yarımadasına ayak bastı. Savaşın başlarında Persler üstündü; bir yıl içinde Atina kentini iki kez yakıp yıktılar. Fakat kısa sürede toparlanan Yunanlılar, özellikle Atina donanması sayesinde Persleri bozguna uğratıp Anadolu'ya geri çekilmeye zorladılar. Ardından, üstünlüğü ele geçirmiş olan Yunan ordusu karşı saldırıya geçip Persleri Ege'den ve Akdeniz'den söküp attı ve İyonya polislerine yeniden özgürlüklerini kazandırdı.

Pers savaşlarının Atina demokrasisi üzerinde, paradoksal biçimde hem "olumlu" hem de "olumsuz" etkileri oldu; daha açıkçası bu savaşlar, bir yanda küçük bir azınlığın yönetimde etkili olmasına, öte yanda aşağı sınıfların siyasal yaşama daha etkin olarak katılmalarına yol açtı. İlk Pers saldırısından üç yıl sonra, anayasada bir değişiklik yapılarak, *arkhon*'ların *ekklesia* tarafından seçilmesi yerine *deme*'lerce seçilen 500 kişi arasından kura ile saptanması yoluna gidildi. Bu düzenleme ile *hippeis* sınıfına da açılan *arkhon*'luk, büyük ölçüde önemini yitirip yürütme kurulu olmaktan çıktı.

---

de, on bir yıl sonra Ephialtes'in yandaşları tarafından aynı şekilde sürgüne yollandı. Yakın arkadaşı Damon'un *ostrakismos*'tan kurtulmasını sağlayamayan Perikles, daha sonra 443'te en önemli siyasal karşıtı olan Thukydides'ten bu yolla kurtulmayı başardı.

Arkhon polemarkhos'un askerlik işleriyle ilgilenen sıradan bir memur statüsüne indirgenmesi üzerine, kabilelerce seçilen 10 *strategos*'a büyük yetkiler verilmeye başlandı. Polisin güvenliğinin başat sorun olduğu bir ortamda, ordu komutanlarının ön plana çıkması kaçınılmazdı; ya da daha doğrusu bu durum, halk tarafından zorunlu olarak kabul edilip benimsendi. Ayrıca, ordunun tek elden yönetilmesi gereği, *strategos*'lardan birinin başkomutan olarak görev yapması sonucunu doğurdu. Zamanla başkomutan *(strategos autokrator)*, *ekklesia* tarafından kabile sistemine bağlı kalınmaksızın yurttaşlar arasından seçilmeye başlandı. Sonuçta, diğer devlet görevlilerinden farklı olarak her yıl art arda seçilme hakkına sahip olan başkomutan ya da birinci *strategos*, siyasal yaşamda da önemli bir yer kazandı. Gerek demokratik, gerek aristokratik partinin önderleri, Atina politikasına yön verebilmek amacıyla kendilerini *ekklesia* tarafından başkomutan seçtirmek için uğraşmaya başladılar. Örneğin Perikles, Alkibiades gibi Atinalı devlet adamları başkomutanlık yapmış kişilerdi. Demek ki genellikle kendilerine *demagogos* (halk önderi) denilen ve yönetimde ağırlıklı bir yere sahip olan kişilerin ortaya çıkıp Atina demokrasisi tarafından özümsenmelerinde, Pers savaşlarının önemli bir katkısı oldu. Bunun ardından gelen polisler arası savaşlar ise bu olguyu daha da güçlendirdi.

Pers savaşlarının öne çıkardığı bir diğer kurum *areopagus*'tu. Aristoteles'in belirttiği üzere, yönetimde bir panik olduğu sırada inisiyatifi eline alarak Atinalıların savaştan yengiyle çıkmalarını sağlayan *areopagus*, hukuksal bir düzenleme *(de jure)* ile değil, fiili bir durum *(de facto)* sonucu Atina demokrasisinin etkili bir kurumu haline geldi.[50] An-

50 "Pers savaşlarından sonra Areopagus meclisi yeniden güçlenmeye başlayarak polisin yönetimini eline aldı. Onun bu üstün duruma çıkması, bir kararla olmuş değildi, Salamis deniz savaşına neden olmasından ileri geliyordu. Strate-

cak aristokratik dönemin kalıntısı olan ve üyelerinin çoğu soylulardan oluşan bu meclis, *de facto* konumunu uzun süre koruyamadı. Üstelik 462'de demokrat partinin önderi Ephialtes'in *ekklesia*'ya aldırdığı bir karar ile *areopagus*'un elinden yönetimi denetleme, yasaları koruma ve bunlarla ilgili davalara bakma gibi tüm önemli yetkileri alındı. Bu yetkiler halk meclisi, beşyüzler meclisi ve halk mahkemeleri arasında paylaştırıldı; *areopagus*'a ise, ancak taammüden adam öldürme suçlarıyla ilgili davalara bakmayı da içeren dinsel nitelikli yetkiler bırakıldı.

Pers tehlikesi karşısında herkesin polisin korunmasına katkıda bulunması zorunluluğu, kısa süre içinde bütün yurttaşların siyasal haklara tümüyle sahip olmaları sonucunu doğurdu.[51] O zamana dek alt sınıflara kapalı olan memurluklar, herkese açık bir duruma getirilmeye başlandı. 457'de *zeugites*'lerin, ardından *thetes*'lerin *arkhon* olmaları kabul edildi ve *arkhon*'ların doğrudan doğruya kabileler içinde kura ile saptanması yoluna gidildi.

Pers savaşlarının yengiyle sonuçlanması ve bunun doğurduğu sonuçlar, Atina halkının maddi durumunun düzelmesine ve demokrasinin sağlam bir biçimde yerleşmesine neden oldu. 478'de Atina'nın önderliğinde örgütlenen birçok Yunan polisi, Perslere karşı sürekli bir savaşı sürdürebilmek amacıyla, bir askeri bağlaşma yapıp Attik-Delos Deniz Birliği'ni kurdular. Üye sayısı 300'ü bulan bu birlik, zamanla Atina'nın egemenliği altına girdi.

İlk aşamada, Delos adasında bulunan Birlik hazinesini kendi kentlerine taşıyan Atinalılar, ortak parayı, amacı dı-

---

gos'lar güçlükler karşısında ne yapacaklarını şaşırıp çağıncılar bağırtarak herkesin kendi canını kurtarmaya bakmasını bildirdikleri zaman, Areopagus para bulup dövüşeceklere sekizer drakhme vererek gemileri gereken erlerle doldurdu. Bu yüzden Atinalılar, onun saygınlığı karşısında boyun eğmek zorunda kaldılar" (*Atinalıların Devleti*, 23).

51 Gomperz, s. 420.

şında Atina'nın süslenip zenginleştirilmesi yolunda kullanmaya başladılar. Ardından Atina, bağlaşıklarını kendi para birimini ve ölçü sistemlerini kullanmaya zorladı ve onları kendisine haraç ödeyen bağımlı polisler konumuna indirgedi. Ekonomisini büyük ölçüde yüzlerce polisin sömürülmesi üzerine oturtan Atina, Birlik'ten ayrılmak isteyenlere karşı da acımasız bir şiddet kullanmaktan kaçınmadı. "Böylece Atina 'halkı', bir anlamda yalnızca son derece geniş ve kendi içinde çeşitli bir egemen sınıf durumundaydı. Bu ekonomik sınıf görünümüne, pek öyle üretilen servetin adaletli bir biçimde bölüşülmesi yoluyla değil, sömürüden sağlanan kazançların bir kısmının Atina halkının fakir kesimlerini yoksulluktan kurtarmak için harcanmasıyla varılmıştı."[52]

Ephialtes'in öldürülmesinden sonra iktidar, genç yaşta politikada başarılı olarak demokratik partinin önderi durumuna gelen Perikles'in eline geçti. Kleisthenes'in yeğeni olan Perikles'in döneminde, Aristoteles'in deyişiyle "devlet biçimi daha halkçılaştı."[53] "Emperyalist" politikasıyla ekonomik demokrasiyi gerçekleştiren zengin Atina, kültür ile sanat alanlarında büyük bir atılım içine girdi ve kısa sürede Yunan dünyasının en görkemli kenti durumuna geldi.

446'da iktidarını daha da güçlendirerek ölünceye değin on beş yıl art arda *strategos autokrator* seçilen Perikles, bütün yurttaşların siyasal yaşama daha etkin bir biçimde katılmalarını sağlamak amacıyla çeşitli önlemler aldı. Siyasal hakların genişletilmesi doğrultusunda alınan ve *graphe para nomon* denilen bir kararla her yurttaşa temel yasaları koruma, bir başka deyişle, bir yasa tasarısına (ve onu öneren kişiye) karşı anayasaya aykırılık nedeniyle dava açma yetkisi tanındı. Böylece en sıradan yurttaş bile, daha önceleri *areopagus*'un tekelinde bulunan bir siyasal hakka sahip

52 Childe, s. 141.
53 *Atinalıların Devleti*, 27.

oluyordu. Yoksul yurttaşların maddi sorunları nedeniyle çeşitli devlet görevlerine talip olmalarındaki isteksizliğini göz önünde bulunduran Perikles, siyasal katılımı daha yaygınlaştırmak için *bule* ile *heliaia*'nın oturumlarına katılanlara bir ödenek verilmesi ve kura ile işbaşına gelen memurlara bir ücret ödenmesi ilkesini getirdi.[54]

Ekklesia'da herkesin söz alıp konuşmaya, bir yasa taslağı sunmaya ve oylamanın gizli yapılmasını istemeye hakkı vardı. Zaten oturumlar da, meclis görevlisinin "Kim söz almak istiyor?" diye sormasıyla açılırdı. Böylece Perikles döneminde demokrasi, Solon'un geliştirmiş olduğu *isonomia*'ya (yasa önünde eşitlik) *isegoria*'yı (konuşmada eşitlik) eklemiş oldu.

Gerek tek tek yurttaşların, gerek bunların toplamının *(ekklesia)* elinde bulunan siyasal haklara bakıldığında Atina'da halkın egemen, rejimin ise doğrudan demokrasi olduğuna ilişkin bir kanı oluşabilir. Uzmanlık gerektiren yüksek memurluklara yurttaşların bir kereye özgü olarak seçilmelerinden, diğerlerine ise kısa bir süre için kura ile atanmalarından ötürü, yaşamı boyunca hiç olmazsa bir kez devlet görevine getirilmemiş Atinalı hemen hemen yok gibiydi. Herkesin eşit olarak siyasal iktidara katılması *(isokratia)* ilke olarak benimsenmişti. *Ekklesia*'da toplanan halkın, devlet yönetimini seçimden seçime değil, sürekli bir biçimde denetleme yetkisi vardı; yöneticiler ya da çeşitli devlet memurları, her an halk tarafından sorguya çekilip görevlerinden alınabilirlerdi.

Fakat gerçekte, *ekklesia*'nın Atina'nın siyasal yaşamındaki en önemli işlevi ideolojikti: Varlığıyla halkın yönetime doğrudan katıldığına ilişkin bir inancın yaratılıp sürdürülmesini sağlıyordu. Çünkü daha önce de değindiğimiz gibi, kendilerini yüksek memurluklara (özellikle *strategos*

54 Peloponnesos Savaşları'ndan sonra, halk meclisinin oturumlarına katılanlar da *misthos ekklesiastikos* denilen bir ödenek almaya hak kazandılar.

autokrator görevine) seçtiren etkili kişiler, meclisi kendi görüşleri doğrultusunda yönlendirip yönetiyorlardı. İsegoria hakkından yararlananlar, genellikle bu kişiler ve partilerin önde gelenleri oluyordu. Dahası bütün sorunların çok kalabalık bir meclis olan *ekklesia*'da görüşülüp bir karara bağlanmasının olanaksız oluşu nedeniyle, bazı önemli sorunlar diğer siyasal kurumların yetki alanına bırakılmıştı. Özellikle günümüz temsili demokrasilerinin meclisini andıran *bule*, çok güçlü ve etkili bir konuma sahipti. Glotz'a göre, *demagogos* Kleon ve büyük bir olasılıkla Perikles, *bule*'ye hâkim olarak yönetimi ellerinde bulundurabilmişlerdi.[55] Bu nedenle *ekklesia*'yı iktidarı kullanma alanı değil, halkın siyasal eğitim yeri olarak nitelendirmek daha doğru olur.

Atina demokrasisinde devlet-birey ilişkisi, dolayısıyla bireysel özgürlük sorunu çeşitli düşünürlerce farklı biçimlerde yorumlanıp değerlendirilmiş, bu konuda görüş birliğine ulaşılamamıştır. Glotz gibi düşünenler için, Atina demokrasisi bireysel özgürlüğü mutlak biçimde gerçekleştirmişti.[56] Buna karşılık, XIX. yüzyıl siyasal liberalizm akımının önde gelen düşünürlerinden Benjamin Constant, kendi deyişiyle "eskiler ile modernlerin" özgürlük anlayışını karşılaştırarak, Eski Yunan demokrasilerinin bireysel özgürlük anlayışından yoksun olduğunu ileri sürüyordu.[57] Aynı görüşü paylaşan Fustel de Coulanges, bu sorunun açıklığa kavuşturulmasında polis gerçeğinin göz önünde bulundurulmasının gereğine dikkati çekmektedir: Her ne kadar bireyler, daha doğrusu yurttaşlar demokrasi ile siyasal özgür-

55 Glotz, s. 192.

56 *Age*, s. 150-153.

57 "Eskilerin özgürlük olarak adlandırdıkları, toplu [kolektif] özgürlüktü; eskiler bu toplu özgürlük ile bireyin toplumun otoritesine bütünüyle kul olmasının bağdaştığını kabul ediyorlardı... Eskilerde, kamusal işler açısından hemen hemen egemen olan birey, tüm kişisel [özel] ilişkilerinde bir köleydi" (Châtelet, Duhamel, Pisier-Kouchner, s. 73; Chevalier, s. 18).

lüğe kavuşmuşsalar da, kutsal bir otorite olarak kabul edilen polis (ya da devlet) karşısında hemen hemen hiçbir hakka sahip değillerdi. Özel yaşamları denetlemeye varacak denli kapsayıcı bir niteliği olan polisin çıkarları söz konusu olduğunda, bireyin en temel hakkı olan yaşam hakkı bile ortadan kalkabiliyordu.[58] Demokrasilere özgü bir yöntem olan *ostrakismos* ile hiçbir suç işlememiş kişiler çeşitli özgürlüklerinden ve haklarından yoksun bırakılabiliyorlardı.[59] Bununla birlikte, demokrasilerin zamanla daha radikal bir görünüm kazanması ve polisin bir çözülme süreci içine girmesiyle Yunan polislerinde sofist düşünürler tarafından açıkça dile getirilen bireysel özgürlük anlayışı ve hatta bireycilik eğilimleri toplumda giderek yaygınlaşmaya başladı.

E- Savaşlar ve Polisin Sonu

Demokratik partinin yürüttüğü emperyalist politikanın Atina'ya büyük zenginliklerin akmasını sağlamasına karşın, bütün toplumsal sınıflar tarafından desteklenmiyordu. Oligarşi yanlısı soylular, iki temel nedenden dolayı bu politikadan hoşnut değillerdi:

1. *Ekonomik neden:* Ordunun ve donanmanın harcamaları, büyük ölçüde soylular ve zenginler tarafından kar-

58 Fustel de Coulanges, s. 265-269.
Sabine'e göre, "En çok alışmış olduğumuz kavramlara, özellikle bireysel haklara sahip vatandaş ile hukuk yoluyla onların haklarını koruyan ve bunun için gerekli yükümlülükleri yerine getirmelerini sağlayan devlet kavramına orada rastlayamayız" (s. 13-14).

59 Üstelik *ostrakismos* oylamalarının ne derece "demokratik" olduğu da tartışma konusudur. Örneğin Finley (s. 85-86'da), Akropolis yakınlarında yapılan bir kazıda, bir iki kişi tarafından hepsinin üzerine "Themistokles" adının yazılmış olduğu 190 *ostrakon*'un bulunduğunu belirtir. Bu buluntudan anlaşıldığı üzere, siyasal önderlerin *ostrakismos* oy pusulalarını daha önceden yazdırıp yandaşlarına dağıtmaları Atina'da uygulanan bir yöntemdi.

şılanıyordu; buna karşılık, bu yayılmacı politikanın getirdiği maddi kazançlar onların değil, halkın cebine giriyordu.

2. *Siyasal neden*: Bu emperyalist politika, Atina içinde demokratik partinin ve bunun dayandığı halk kesimlerinin siyasal açıdan daha da güçlenmesine yol açıyordu. Atina dışında ise, Perikles yönetimi, demokrasiyi bağlaşık polislere gerekirse zorla "ihraç" ederek, Yunan dünyasının her yerinde aristokratları iktidardan uzaklaştırmaya yöneliyordu.

Atina'nın ekonomik ve siyasal genişlemesi, hemen hemen bütün polisleri tedirgin ediyordu. Ancak bu gidişe dur diyebilecek, bir bakıma Yunan dünyasının Atina'nın egemenliği altında birleşmesini engelleyebilecek tek bir polis kalmıştı. Güçlü bir kara ordusu bulunan Sparta, Atina (dolayısıyla demokrasi) tehlikesini ortadan kaldırmak amacıyla, 431'de Attik-Delos Deniz Birliği'ni dağıtmayı reddeden Atina'ya karşı savaş açtı. Böylece aralıklarla 27 yıl sürecek olan Peloponnesos Savaşları başlamış oldu. Sparta'nın yengisiyle son bulan bu savaşlar, Atina'nın çöküşünü hızlandıran nedenlerden biriydi. Fakat temel neden, bu savaşlar süresince Sparta'ya ve diğer polislere de sıçrayan sınıf çatışmalarının (ve bunlardan kaynaklanan iktidar mücadelelerinin) çok keskin ve kanlı biçimler almasıydı.

Peloponnesos Savaşları'nın ilk yılında Atina'da büyük bir veba salgını ortaya çıktı; Perikles de 429'da bu hastalığa yakalanarak yaşamını yitirdi. Aristoteles'in değerlendirmesiyle, Perikles'ten sonra "devlet düzeni çok kötüleşti... Halk, yüksek soyluların ve kibarların kendilerini saymadıkları kişileri yönetici olarak seçmeye başladı."[60] Artık kitlelerin desteğini alarak iktidara gelenler, Kleisthenes ya da Perikles gibi soylu kişiler değil, burjuva (yani *demiurgoi*) sınıfından politikacılardı; örneğin Kleon varlıklı bir

60 *Atinalıların Devleti*, 28.

deri sanayicisiydi; Hiperbolos kandil, Kleophon müzik aleti yapımcısıydı. Yetenekli bir komutan olan soylu Alkibiades ise, bu dönemde demokratik partinin liderliğine yükselme başarısı göstermesine karşın, oportünist ve bireyci tutumu nedeniyle hiçbir zaman (Perikles gibi) bir "önder" olamadı.

Aristoteles'e göre, "Kleophon'dan sonra hiçbir şeyden ürkmeyen, o andaki çıkarlardan ilerisini görmeksizin çokluğu kendilerini beğendirmek için ellerinden geleni yapmakta birinci olan kimseler, halk öncülüğünde aralıksız olarak birbirlerini izlediler."[61] Böylece demagog (*demagogos*) sözcüğü, bir anlam değişikliğine uğrayarak günümüzdeki anlamını, yani halkın duygularını kamçılayarak, gerçekdışı güzel sözler söyleyerek onu kazanmaya çalışan politikacı anlamını kazandı. Demagoglar genellikle varlıklı, iyi eğitim görmüş ve gözü yüksekte olan kişilerdi. Fakat bunlar, demokratik sistemde başarılı olup amaçlarını gerçekleştirebilmek için en kolay yolu seçiyorlardı; bir başka deyişle, yönlendirici olacaklarına halka hoş görünmeye çalışıp çoğunluğun görüşlerini izlemeyi yeğliyorlardı.[62] Bunun sonucunda *ekklesia*'nın ağırlığı daha da arttı. Fakat aynı zamanda halkın duyguları, tutkuları doğrultusunda alınan kararlarda büyük tutarsızlıklar görülmeye başlandı.[63]

---

61 *Age.*

62 De Romilly, s. 65 ve 153-154.

63 Kitle psikolojisinin önemli bir rol oynadığı *ekklesia*'da halkın (daha doğrusu çoğunluğun), bir olay karşısında coşkuya kapılarak aldığı karardan kısa sürede pişmanlık duyması ve olanak varsa bunu değiştirmeye yönelmesi ile ilgili Thukydides'te birçok örnek vardır: Peloponnesos Savaşları'nın ilk yılında Perikles'in suçlu bulunup görevinden alınması, ardından yeniden başkomutan seçilmesi; 427'de Lesbos adasındaki Mytilena polisi halkının kılıçtan geçirilmesine karar verilmesi, sonra bundan vazgeçilmesi; 415'te *ekklesia*'nın Sicilya seferinin başına getirdiği Alkibiades'i birkaç ay sonra mahkûm etmesi (II, 65; III, 35-50; VI, 53 ve 61). *Ekklesia*'nın bu tutumuna bir başka örnek ise, 406'da donanmanın fırtınada büyük kayıplar vermesi üzerine çile-

Demagogların cirit attığı bu dönemde, oligarşik ve demokratik darbelerin birbirini izlemesi gecikmedi. Aristokratların gözünde halkın yönetimi, çoğunluğun zorbalığından başka bir şey değildi; halk ise, aristokratlara kin beslemeyi sürdürüyordu. Çünkü demokrasi zamanla Kleisthenes'in, hatta Perikles'in demokrasisinden çok farklı bir anlam kazanmış, daha doğrusu etimolojisine uygun "gerçek" anlamını almıştı. Artık demokrasi toplumun çeşitli sınıflarının birlikte yönetime katıldığı bir rejim değil, "demos sınıfı"nın kendi dışındaki soylular sınıfı üzerinde kurduğu egemenlik olarak görülüyordu. Bu anlamda demokrasi, yalnızca belli sosyal kesimlerin çıkarını gözeten bir sınıf iktidarıydı.[64]

Demokrasinin bu niteliği kendilerini bilgili, erdemli olarak gören soyluların demokrasiden korkmalarına ve onu yadsımalarına neden oluyordu. Bu durum, *demos* ile soylular arasındaki ekonomik ve ideolojik çatışmaya bir de siyasal boyut kazandırarak, bu sınıfların karşılıklı olarak birbirlerine besledikleri düşmanca duyguları daha da körüklüyordu. Öyle ki polis içindeki bu karşılıklı düşmanlık, çoğu kez polisler arası düşmanlıktan daha ağır basıyordu.

Atina ordusunun Sicilya'da yok olmasının ardından, oligarşi yandaşları etkili olmaya başladı. 413'te on kişilik bir danışmanlar (*probulos*'lar) kurulu oluşturularak ekklesia'nın yetki alanı kısıtlandı. İki yıl sonra gerçekleştirilen oligarşik bir darbeyle siyasal haklar yalnızca en varlıklı 5.000 yurttaşa tanındı ve yönetim yeniden kurulan dörtyüzler meclisinin elinde toplandı. Fakat yeniden demokratların koruyuculuğunu üstlenen Alkibiades'in zorlama-

den çıkan Atina halkının altı amirali yargılayıp idam ettirmesi ve hemen ardından bu kararından pişman olmasıdır (Mansel, s. 337).

64 Macpherson'a göre (s. 9'da), "demokrasi, orijinal olarak sıradan insanlar tarafından, *plebler* tarafından yönetim anlamındaydı. Bu da çoklukla bir sınıf sorunuydu: En düşük ve en kalabalık sınıf egemenliği anlamındaydı."

sıyla yönetim, ilk önce ılımlı bir oligarşiye dönüştü, sonra bir kez daha radikal demokratların eline geçti. Bu darbeler döneminde iktidara gelen gruplar, karşıtlarına yönelik bir yıldırma ve terör politikası izlemeyi yeğlediler. Siyasal sürgünlerin ve cinayetlerin sistematik bir biçimde uygulanması, partiler arası bir uzlaşma ortamının sağlanabilmesi olasılığını tümüyle ortadan kaldırdı.

404'te Peloponnesos Savaşları son buldu. Atina'yı Sparta ordusuna teslim eden aristokratlar, bu dış gücün yardımıyla oligarşiyi geri getirdiler. Aralarında Platon'un dayısı Kritias'ın da bulunduğu otuz oligark, iktidara hâkim olup tarihte "otuzlar tiranlığı" olarak bilinen bir rejim oluşturdular. Otuzlar, poliste büyük bir terör estirip yalnızca demokrat muhaliflerini değil, ılımlı aristokratlar ile mal varlıklarına göz koydukları zenginleri de ortadan kaldırdılar. Fakat bu yönetim de diğerleri gibi fazla uzun ömürlü olamadı; bir ordu oluşturan sürgündeki demokratlar, 403'te otuzlar tiranlığını devirip demokrasiyi yeniden kurdular. Bundan sonra Atina, Yunan dünyasında kültürel egemenliğini sürdürmekle birlikte, önemli bir askeri ve siyasal güç olmaktan çıktı.[65]

Atina'da olduğu gibi diğer polislerde de görülen bu iktidar mücadeleleri, bütün Yunan dünyasını kapsayan bir tür iç savaşın siyasal düzeydeki görünümüydü. Bir poliste sınıf savaşını yitiren ya da yitirecek gibi olan sınıf, çareyi öteki polislerde iktidarda bulunan aynı ya da yandaş sınıflardan yardım istemekte buluyordu. Bağlaşıklıklar ile düşmanlıklar, polisler arasında olmaktan çok, ayrı polisler-

65 Peloponnesos Savaşları, paradoksal bir biçimde bu savaşlardan yengiyle çıkan Sparta'nın da çöküşünü hızlandırdı: Büyükinsan gücü kaybına uğrayan Sparta, bu savaşlarla zorunlu olarak dışa açılıp (gücünü aldığı) kapalı bir toplum olma özelliğini yitirdi. Bunun sonucunda Lykurgos'un düzeni, dıştan gelen etkilere karşı kendini koruyamayıp bir yozlaşma süreci içine girdi. 371'de Thebai'ye yenilen Sparta, üstünlüğünü yitirip Yunan'ın sıradan bir polisi durumuna geldi.

deki demokrasi ile oligarşi yandaşları arasında kuruluyordu. Bir bakıma tüm Yunan dünyası, birbirine diş bileyen iki düşman partiye bölünmüş durumdaydı. Dahası, IV. yüzyılda değişen koşullar (örneğin toprakların ve servetlerin giderek daha az sayıda kişinin elinde toplanması ve köle emeğinin artması sonucunda iç pazarın durgunlaşması ve işsizlik oranının artması,[66] çeşitli nedenlerden ötürü dış pazar olanaklarının daralmasıyla birlikte dışalımı yapılan yiyecek maddelerinde kıtlığın başgöstermesi), sınıf çatışmalarının gittikçe daha yaygınlık kazanarak sürmesine neden oldu. Sonuçta, polis içi ve polis dışı savaşlardan zayıflayan Yunan dünyası, 339'da Khaironeia Savaşı ile Makedonya'nın egemenliği altına girdi.

III. Aleksandros'un (Büyük İskender) ölümünden sonra Yunan polisleri, Makedonya Krallığı'na karşı zaman zaman ve belli süreler için özgür kalabildiler. Atina, 229'da Makedonya boyunduruğundan kurtulup özgürlüğüne yeniden kavuştu. Bu durum 146 yılına dek sürdü. Bu tarihte Yunan yarımadasını işgal eden Roma, bu toprakları kendine bağladı, ancak Atina ile Sparta'ya bir ayrıcalık olarak özgür kent *(civitates liberare)* statüsü verdi. Diğer polisler, bağımlı kentler *(civitates stipendiariae)* durumuna geldi. Hepsi içişlerinde özgürdü; fakat Atina ile Sparta'nın askerlik yapmak, vergi vermek gibi yükümlülükleri yoktu. 86'da Yunan ayaklanmasını bastıran Romalılar, polisin hukuksal ve siyasal varlığına son verip bunu tarih sayfasından sildiler.

66 Childe'a göre, "dördüncü yüzyılda aşırı çoğalan ve mülklerinden edilmiş kır nüfusu için, kendilerini Pers kralına ya da diğer 'barbarlara' kiralık asker olarak satmak ya da korsanlığa ve haydutluğa başlamaktan başka çıkış kapısı yoktu" (s. 154). Örneğin, Ksenophon'un *Anabasis* adlı yapıtı, Pers tahtını ele geçirmeye kalkışan bir prensin ordusuna paralı asker olarak katılmış olan 10.000 Yunanlının öyküsüdür.

İKİNCİ BÖLÜM

Doğa Felsefesinden Demokrasi Düşüncesine

İ- DOĞA FELSEFESİ

Nietzsche'nin "Başka ulusların ermişleri (azizleri) vardır, Yunanlıların ise bilgeleri vardır"[1] diyerek belirtmiş olduğu üzere felsefe, felsefi düşünce Yunan dünyasında ortaya çıktı. VI. yüzyılda, ekonomik ve toplumsal gelişmelerle birlikte düşünce alanında bir "devrim" başladı: Aristokratik dünya görüşünü içeren mitolojik düşünüş, beliren yeni toplumsal olguları ve insan ilişkilerindeki değişimleri açıklamada yetersiz kaldı. Yükselen orta sınıf, olaylara kendi açısından yaklaşarak, tanrılara başvurma gereksinimi duymayan laik ve soyut bir söylem kurma uğraşı içine girdi.

Birer düşsel yaratı olan mitoslar, yalnızca insanların doğa olayları ve yaşamın gizleri karşısında korkularını ye-

1 Nietzsche, s. 27.

nip bunları imgeler yoluyla açıklamalarına yardım etmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal yapıyı ve edinimleri yansıtıp meşrulaştırma işlevini görürler. Durkheim'ın deyişiyle, "Tanrılar, toplumun simgesel anlatımından başka bir şey değillerdir."[2] Eski Yunanda, Kahramanlık Çağı ardından oluşan yeni yaşam biçimi, tanrıların ölümlü modelleri olan savaşçı soylulara ve bunların düzenlerine son verdiği gibi, tanrılara olan gereksinimi de ortadan kaldırdı. Böylece "Homerik tanrılar yeryüzündeki Olympos'u terk edip göklerde kaybolunca, tanrıların terk ettiği doğanın kapıları bilime açıldı."[3] Aklı körelten dinsel inançları ve mitolojik açıklamaları bir kenara koyup rasyonel düşünce üretmeye koyulan ilk filozoflar, polise özgü somut koşullar içinde ortaya çıktılar. Bir bakıma felsefe, polisin bir ürünü olarak belirdi ve gelişti.[4]

Yunan dünyasının en erken gelişme gösteren bölgesinin, yani başta Miletos olmak üzere İyonya polislerinin çocukları olan ilk filozoflar, toplumsal ve siyasal sorunlarla doğrudan uğraşmayıp *kosmos*'a (evren/kozmos) ilişkin sorunlara yanıt arama yolunda sistemli çabalara giriştiler. Bunlar, doğal olayları açıklamada kurgusal (spekülatif) akıl yürütme yollarını kullandılar ve tanrıları tümüyle hesap dışı bırakmak gibi yürekli bir adım atıp *kozmos*'un yönetici gücü olarak tanrıların yerine doğa yasasını koydular. Bununla birlikte, İyonya'da doğan bu felsefi düşünüş mitoslardan tümüyle arınmış değildi. Çünkü mitolojik düşünceden felsefi düşünüşe geçiş bir kopuş biçiminde değil, bir süreç içinde gerçekleşmişti. Bu nedenden ötürü,

2 Emile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religisieuse*, PUF, Paris, 1960, liv. III, bölüm 4'ten aktaran: Ansart, s. 23.

3 Childe, s. 144.

4 Copleston'a göre (1986, s. 10), "erken Yunan felsefesi, doğal olarak bireylerin çalışması olmasına karşın, aynı zamanda Kent'in de ürünü idi." François Châtelet'nin deyişiyle ise "felsefe, bir bakıma, Site'nin ve demokrasinin kızıdır" (1978, s. 176).

Châtelet'nin de açıkça vurgulamış olduğu üzere, "mitosun naipliğinden felsefi manuğın hükümdarlığına geçiş, bir yanda mitosun bir manuğı olduğunu, öte yanda felsefi gerçekliğin içinde hâlâ 'efsane' gücü bulunduğunu göstermektedir."[5] Buna en iyi kanıt, Eski Yunan felsefesinin en büyük düşünürü olarak kabul edilen Platon'un da mitoslar kullanmış olmasıdır. Fakat daha ileride görüleceği gibi, Platonik mitoslar, filozofun belli felsefi düşüncelerinin (sıradan insanların da anlayabilmeleri için) simgesel anlatımlarından başka bir şey değildir; ya da bir başka deyişle mitoslar, Platon'un, felsefesini daha iyi aktarabilmek için kullandığı simgesel araçlardır.[6]

Erken Yunan felsefesinin oluşumunda Doğu bilgeliğinin belli bir etkisi vardır; ancak bu etkiyi abartmamak gerekir. Léon Robin, Yunanlıların Doğululardan, çözmeye yöneldikleri temel sorunları ve tecrübelerinin birikiminden kaynaklanan araçları almış olduklarını, fakat onlardan önemli bir noktada ayrıldıklarını vurgular: Yunanlılar, Doğu'ya özgü pratik hesaplamaları, kazanca yönelik faydacı eğilimleri ya da ayrıntılara önem veren görüşü aşarak, ilkeler arayıp ortaya koyan salt kurgusal bir düşünceye yükselmişlerdi:[7] Kısacası, temelde pratik bir amaç gütmeden bilime yönelmişler ve felsefi düşünceyi gerçekleştirmişlerdi.[8] Bu görüşü benimseyen Copleston'a göre ise, "Mısırlıların

5 Châtelet, 1972, s. 22.

6 "Platon, onları [mitosları] tümüyle özgür bir ruh içinde yaratmıştır. O, söylencelerin [mitosların] etkisi altında kalmamış; onları kendi amaçları için, diyalektik ve etik düşünce amaçlarına göre yönlendirmiştir. Gerçek söylence, bu felsefi özgürlüğe sahip değildir. Çünkü onun içinde yaşamakta olduğu imgeler, imge olarak bilinmezler. Onlar simge olarak kabul edilmeyip birer gerçeklik sayılırlar" (Cassirer, s. 57-58).

7 Robin, 1937, s. 40.

8 Platon, Yunanlılar ile Doğulular arasındaki bu farkı şöyle dile getirmişti: "Bilim tutkusu da bizim ülke insanlarının tutkusu sayılabilir. Fenikeliler ile Mısırlılarda ise hemen göze çarpan bir para tutkusu vardır" (*Devlet* 435 e). Platon, bu görüşünü *Nomoi* (747 b-c) diyaloğunda yinelemiştir.

kılgısal [pratik] bahçıvan-matematiğinin ve Babil yıldız falcılarının gökbilimsel gözlemlerinin Yunanlıları etkilediğini ve onlara önsel gereçler sağladığını kabul etsek bile, bu durum hiçbir biçimde Yunan dehasının özgünlüğüne karşı bir önyargı yaratmayacaktır."[9]

Üstelik, her ne kadar ilk bilimsel adımlar Mısırlılar tarafından atılmışsa da, bunu sağlayanlar boş zamanı bulunan rahipler olduğu için, bu ilk adımlar aynı zamanda son adımlar da olmuştu. Çünkü ortaya konan bilimsel doktrinler, rahiplerin elinde dogmalara ve değişmez dinsel inançlara dönüşmüşlerdi. Oysa, bu bilimsel birikimden yararlanan Yunanlılarda bir rahipler sınıfı yoktu; bu durumda bilimsel düşünce, kalıplar içine sokulmadan karşılıklı çürütmeler, karşıt savlar, eleştiriler şeklinde gelişip ilerleme olanağına kavuştu.

İlk filozoflar, hemen hemen yalnızca doğa olayları üzerinde kurgusal akıl yürütüp doktrinler geliştirdiler. Ancak bunların ilgilerini yöneltmiş oldukları doğa, insan ve toplumdan kopuk soyut bir doğa değildi. Güdülen amaç, *kozmos*'un ilkesini, düzenini ortaya koymak ve böylece insanın içinde bulunduğu yeryüzündeki düzeni (oluşumu, değişimi ve ölümü) açıklamaktı. İyonyalı filozoflar, *kozmos*'un tanrısal varlıkların gelişigüzel istekleriyle değil, kişisel olmayan ve değişmez bir yasa tarafından yönetildiği düşüncesine, büyük bir olasılıkla polis düzenini doğaya uygulayarak ulaştılar. Çünkü polisin bir kişisel iradeyle ya da istekle değil, yasayla düzenlendiği bir gerçekti. Polis yasaları gibi görünmez soyutlamalar insan davranışını yönetebiliyor ve davranışları belli kalıplar içinde sınırlayabiliyorsa, benzeri yasalar da doğa dünyasını yönetiyor olamazlar mıydı?[10] Bu soruya olumlu bir yanıt getiren filozoflar, doğal olayların ardındaki temel ilkeyi ya da ilkele-

9 Copleston, 1986, s. 12.
10 McNeill, s. 93.

ri, deneye ve gözleme başvurmadan akıl yoluyla bulup ortaya koydular.

Böylece *theogonia*'dan (tanrıların doğuşunun anlatımından) *kosmogonia*'ya (evrenin doğuşunun açıklanmasına) geçilmesiyle birlikte, daha sonraki felsefe sistemlerinin oluşmasını olumlu ya da olumsuz etkileyen temel düşünceler üretildi. Çok çeşitli tanrılar yerine, tek bir üstün (aşkın) irade düşüncesi geliştirildi; bu birlik anlayışı, politeizm'den (çok tanrıcılıktan) monoteizm'e (tek tanrıcılığa) giden kapıyı aralamış oluyordu. Madde sorununa ağırlık verilerek doğadaki bütün farklı maddelerin türdeş, tek bir maddeye indirgenilmesine çalışıldı. Buna bağımlı olarak, dünyanın kaostan çıkmayıp tek bir ana maddeden kaynaklandığına ve ona geri döndüğüne ilişkin düşünce ön plana çıktı. Organik yaşamın döngüselliğinden hareket edilerek, maddenin çeşitli değişimlerden etkilenmediği, kesinlikle yok olmaz bir niteliğe sahip bulunduğu ve ancak görünüşte ortadan kalktığı ileri sürüldü. Buna göre, nasıl kaynatılan su yok olmayıp buharlaşıyorsa ya da yakılan katı bir madde ardında duman ve kül bırakıyorsa, varlıktan (maddeden) var olmayana geçişin olamayacağı ilke olarak ortaya kondu. Bu ilk bilimsel adımları diğerleri izledi ve Batı düşüncesinin temelleri oluşmaya başladı.

A- İyonya Felsefesi

İyonya doğa felsefesi mitolojik düşünceden tümüyle arınmamış olmasına karşın, maddeden hareket etmiş ve evrenin düzenini açıklayan ilkeleri doğal güçlerde bulmuştur. Bu nedenle, İyonya okulu düşünürleri, maddeci (materyalist) felsefenin kurucuları olarak kabul edilirler. Ancak bu filozofların ilke olarak saptadıkları maddeyi, doğanın duyularla elde edilen bilgisinden değil, bir soyutlama biçiminde ortaya koydukları göz önünde bulundurulduğunda,

bunların "soyut maddeciler" şeklinde adlandırılmaları da olasıdır.[11]

İyonya düşünürlerinden ilk üçünün Miletos polisinden olmaları bir raslantı değildir. Çünkü eski bir Girit kolonisi olan Miletos, bu dönemde Yunan dünyasının her bakımdan en gelişmiş polisiydi. Doğu ile yakın ilişkiler içinde bulunan Miletos'ta, sosyoekonomik gelişmelere koşut olarak beliren güçlü bir orta sınıf, siyasal iktidarı elde etmek amacıyla soylulara karşı amansız bir mücadeleye girmişti.[12] Geleneksel yapıların, değer yargılarının, dünya görüşünün parçalanıp yok olmaya yüz tuttuğu bu polis, mitolojiyi dışlayan felsefi düşüncenin ortaya çıkması için epey elverişli bir ortam oluşturuyordu.

a- İlk filozof olarak kabul edilen THALES (? 625-545), Nietzsche'nin deyişiyle, "doğaya derinliğine bakmayı ilk denemiş olan yaratıcı bir üstattır."[13] Thales, büyük bir olasılıkla hiçbir şey yazmamış, fakat yine de kısa bir sürede bilgeliğin ve felsefenin simgesi durumuna gelmiştir. Hakkında yazılan çeşitli öykülere bakıldığında, onun hem soyut hem de gözleme dayanan bir düşünüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır.[14] Ayrıca Thales'in, ülkesinin toplumsal ve siyasal sorunlarıyla da ilgilendiği, örneğin Pers tehlikesine karşı İyonya polislerinin bir konfederasyon şeklinde birleşmelerini salık verdiği bilinmektedir.

"Hiçten hiçbir şey oluşmaz" ilkesini benimseyen Thales için *kozmos*'un, dolayısıyla her şeyin ilkesi *(arkhe)* sudur *(hydor)*. Her şey, yaşamın ilkesi olan sudan türeyip suya geri döner. Thales, *kozmos*'un ilkesini ve dünyanın içinde yüzdüğü maddeyi su olarak kabul ederken, büyük

11 Copleston, 1986, s. 19.
12 Russell, s. 94-95.
13 Nietzsche, s. 36.
14 Hakkındaki yazılar için bkz: Ağaoğulları, s. 35.

bir olasılıkla mitolojik bir öğe olan *Okeanos*'tan esinlenmiştir[15] Ancak doğaya ilişkin bu açıklamaları, onun mitolojik ya da teolojik (dinsel) bir görüşü benimsediği anlamına gelmez. Tam tersine Thales, her şeyi tek bir maddeye, yani suya indirgeyerek, mitolojik kutsal düzen kavramının içerdiği çokluğu ve çeşitli farklılıkları (örneğin dolaylı bir biçimde toplumsal düzendeki "soylular ve diğerleri" farklılığını) yadsıma ve böylece dünyanın özerkliği ile türdeşliğini vurgulama yoluna gitmiştir. Ayrıca Thales, suyu sözcük anlamında ele almamış, onu "her şey birdir" düşüncesini dile getirmek için bir metafor (mecaz) olarak kullanmıştır; bir başka deyişle, "var olanın birliğini görmüş ve onu söylemek için su'dan söz etmiştir."[16]

b- Miletos okulunun ikinci düşünürü olan ANAKSİMANDROS (? 610-545), bir yeryüzü haritası çizen ilk kişi olarak kabul edilir; ayrıca yazdığı *Peri Physeos* (Doğa Üstüne) adlı kitabı da felsefe tarihinin ilk yazılı yapıtı sayılır.

Duyularla doğadan algılanan bir maddenin (örneğin suyun), sınırsız bir niteliğe sahip bulunamayacağından ve oluşu da yeterince açıklayamayacağından evrenin ilkesi olamayacağını belirten Anaksimandros, *arkhe*'ye "sınırsız, belirsiz" anlamına gelen *apeiron* adını verir. Bu ilke sonsuz, sınırsız, yaratılmamış, dolayısıyla yok olmayacak, yani ölümsüz, kendiliğinden var olan ve sürekli eylem içinde bulunan soyut bir maddedir. Kendi deyişiyle, "O, ne sudur ne de öğeler denilen şeylerden biridir, ama onlardan ayrı ve sonsuz bir doğadır ki, bundan göklerin ve onların içerisindeki dünyaların tümü doğar."[17]

15 Okyanus sözcüğünün kökenini oluşturan *Okeanos*, Yunan mitologyasında yeryüzü kabuğunu çepeçevre saran tanrısal akıntıdır ya da Hesiodos'un deyişiyle "derin anaforlu" *Okeanos*, ilk tanrılardan *Gaia* (Toprak) ile *Uranos*'un (Gökyüzü) çocukları olan 12 Titan'ın ilkidir.

16 Nietzsche, s. 38.

17 Aktaran: Copleston, 1986, s. 25; Voilquin, s. 33.

Maddenin sürekli bir devinim içinde olduğunu ileri süren Anaksimandros, oluşumu, *apeiron*'dan kaynaklanan (sıcak-soğuk, katı-yumuşak, karanlık-aydınlık gibi) karşıtların birbirleri üzerine yaptıkları etki ile açıklar. Dünyanın düzeni ise, bir kez oluştu mu, karşıtların döngüsel süreçler içinde denkleştirilmeleriyle, karşılıklı dönüşüm yoluyla sağlanır. Böylece Anaksimandros, doğadaki çeşitli ve karmaşık olayları tek, yalın bir nedene bağlamış olur: Her şeyin başı ve sonu *apeiron*'dur; her varlık ve varlıklar arasındaki ilişkiler (olaylar), *apeiron*'dan kaynaklanan karşıtların yine *apeiron*'la ilişkili bir zorunluluğa ya da bir yasaya göre düzenli ve dengeli bir biçimde birbirlerine dönüşmeleridir. Bu bakımdan evren değişik görünüşte varlıklar, nesneler içermesine karşın kendi bütünlüğü içinde uyumlu, düzenli, dengeli bir yapı niteliği taşır. İşte bu nedenle Anaksimandros, bu düzenli bütünü adlandırmak için "düzgün süstakısı" demek olan kozmos sözcüğünü kullanmış ve *kozmos*'a bu yeni anlamını kazandıran ilk kişi olmuştur.[18]

c- ANAKSİMENES (? 588-525) ile Miletos okulu son bulur; bunun en önemli nedeni, 494 yılında Miletos polisinin Persler tarafından ele geçirilip yıkılmasıdır. Kendinden önceki her iki düşünürün de etkilerini taşıyan Anaksimenes, evrenin ilkesinin, Anaksimandros gibi sonsuz, biçimsiz ve sınırsız olduğunu vurgulamış ve bu ilkeyi, Thales gibi deney ve gözlem dünyasında bulmuştur. Önsüz-sonsuz olan bu ilke, havadır *(aer)*.

18 Anaksimandros, değişim-dönüşüm kuramını bir başka biçimde canlı varlıkların oluşumunu açıklamak için de kullanmıştır. Ona göre, yaşam suyun içinde belirmiştir; insan, tıpkı diğer hayvanlar gibi, ilk önce balıktan türemiş, sonra karada çevreye uyum göstererek çeşitli dönüşümler geçirmiş ve bugünkü biçimini almıştır. Görüldüğü üzere Anaksimandros'un bu düşünceleri, yüzyıllarca sonra Darwin'in ortaya attığı evrim kuramının ilk tohumlarını oluşturmaktadır.

Havayı yaşamın ilkesi olarak gören Anaksimenes, bu düzeyde insan ile doğa arasında bir koşutluk kurar: "Tıpkı ruhumuzun, hava olduğu için, bizi bir arada tutması [yani bireyin bütünlüğünü sağlaması] gibi, soluk ve hava da bütün dünyayı kuşatır."[19] İnsanlara can veren *aer*, aynı zamanda dünyayı canlandıran "tanrısallık"tır, *kozmos*'un yaşamını sağlayan "ruh"tur. Felsefe tarihinde "ruh" kavramını kullanan ilk bilge olarak kabul edilen Anaksimenes, maddeci-doğacı yaklaşımıyla ruha *(psykhe, pneuma)* soyut bir anlam yüklemeyip, onu somut bir madde olan hava ile özdeşleştirme yoluna gitmiştir.[20]

Anaksimenes'e göre, oluşumu ve doğa olaylarını belirleyen, havanın (özünde aynı kalmakla birlikte) kendi başına devinip yoğunlaşarak ya da gevşeyerek çeşitli biçimlere girmesidir. Yoğunlaşma sonucu katı nesneler, gevşeme sonucu yumuşak ve boşlukta yayılan, dağılan nesneler oluşur. Örneğin, hava gevşeyince ateş durumuna gelir; yoğunlaşmasıyla ise sırayla yeli ve bulutu, ardından suyu, toprağı ve taşı oluşturur. Bu oluş ve değişim süreklidir.

ç- HERAKLEITOS (?540-480), Ephesos (Efes) polisinin bir yurttaşı olmasına karşın, genellikle İyonya okulunun bir temsilcisi olarak kabul edilmez. Bunun temel nedeni, Herakleitos'un belli ölçüde maddeci-doğacı yaklaşımı benimsemekle birlikte, Güney İtalya-Elea felsefesinden olumlu ve olumsuz etkilenerek Miletoslu öncüllerinin çok ötesinde kapsamlı bir felsefe oluşturmuş ve yalnızca Platon'un değil, modern çağların bilim adamlarının ve filozoflarının kendisine atıf yapamadan edemedikleri bir kuram ortaya atmış olmasıdır. Nietzsche'ye göre "Herakleitos'un evrene

19 Aktaran: Copleston, 1986, s. 27; Russell, s. 99; Robin, 1967, s. 54; Kranz, s. 36.

20 *Psykhe* sözcüğü, hem ruh hem soluk anlamına gelir.

gereksinmesi olmadığı halde, evrenin her zaman doğruya, dolayısıyla ona gereksinmesi olacaktır."[21]

Bir aristokrat olan Herakleitos, elitist yaklaşımı doğrultusunda, yalnız yüksek düzeydeki aydın ve bilgelere seslenerek yazılarını anlaşılması güç bir biçimde kaleme almıştır. Bu nedenle çağında yeterince anlaşılamamış ve kendisine "karanlık" ya da "bulanık" anlamına gelen *o skoteinos* lakabı takılmıştır. Buna karşılık Herakleitos, "düşüncelerini öğrendiğim kişiler içinde bilgeliğin bütün şeylerden ayrı olduğu anlayışına varan bir kişiye rastlamadım"[22] diyerek, kimsenin bilgisinden esinlenmediğini ve gerçek bilgenin yalnızca kendi olduğunu ileri sürmüştür.

Ephesos'un bu "karanlık ve gururlu bilgesi", ateşi *(pyr) kozmos*'un ilkesi olarak kabul etmiştir. Herakleitos'a göre ateş, içinde tüm karşıtların eridiği birliktir. Evrenin kökeni ve özü ateş olduğundan, evren tükenmeyen canlı bir ateştir, bir yanma sürecidir: "Her şeyi kapsayan bu biricik düzen *(kosmos)*, ne tanrılar ne de insanlar tarafından yaratılmıştır; o hep -ölçülere göre yanan ve ölçülere göre sönen- sonsuz canlı bir ateştir ve bu ateş olarak kalacaktır." Herakleitos, bu yanma benzetmesiyle *kozmos*'ta hiçbir şeyin durucu, kalıcı olmadığını, her şeyin bir varoluş, değişim ve dönüşüm süreci içinde bulunduğunu belirtmektedir.

Oluşumu ateşten kaynaklandıran Herakleitos, her şeyin bir akış içinde olduğu görüşünü felsefesinin odak noktasına yerleştirmiştir. Onun bu evrensel akış öğretisi, daha sonraki düşünürlerce, belki de onun hiç kullanmadığı *panta rei* (her şey akar) sözü ile dile getirilmiştir. Miletoslu filozofların evrende ve doğada değişmez bir düzen bulundu-

21 Nietzsche, s. 56.

22 Herakleitos'un günümüze kalmış yazılarının toplandığı *Pery Physeos* adlı yapıtından yapılan alıntılar için bkz. Bréhier, s. 54-60; Copleston, 1986, s. 41-52; Gomperz, s. 91-110; Kranz, s. 57-71; Robin, 1967, s. 86-94; Russell, s. 115-123; Thomson, 1988, s. 325-336; Voilquin, s. 51-67.

günü ileri sürmelerine karşılık, Herakleitos *kozmos*'ta değişmeyen tek şeyin "değişme yasası" olduğunu söyler. Kendi deyişiyle, "aynı ırmağa iki kez giremeyiz; çünkü durmadan yeni sular akar gelir üzerimize... Aynı ırmağa hem gireriz hem giremeyiz; hem biziz hem değiliz." Aynı ırmağa iki kez girilemez; çünkü ikinci girişte, sular akıp başka sular geldiğinden ırmak değişmiştir, o artık başka bir ırmaktır. Üstelik insanda da bu süre içinde değişiklik olmuştur, ikinci kez ırmağa giren bir "başka" insandır.

Kozmos'taki bu sürekli değişim, karşıtların birbirleriyle olan çatışmalarının ürünüdür. Her nesne, her olay ya da her düşünce karşıtını içerir. Fakat bu karşıtlar, kendi aralarında bir birlik oluştururlar ve bunu da sağlayan karşıtların savaşıdır. Bu nedenle evrende "savaş *(polemos)* her şeyin atası ve kralıdır." Daha açıkça söylemek gerekirse, her şey savaşın karşıtları uzlaştırmasından meydana gelmiş olan uyumlardır, birimlerdir.[23] Bu açıdan değerlendirildiğinde, "iyi ile kötü", "soğuk ile sıcak" ya da "ölüm ile yaşam" aynı şeylerdir. Karşıt güçlerin savaşının yarattığı diyalektik süreç içinde beliren varlıklara bakıldığında bir çokluk kanısına kapılınır. Oysa evrende çokluk, bir "görünüş"tür; bunun da kaynağı sürekli değişim ve dönüşümdür. Çünkü "bütün nesneler bir'den [ateşten] türer" ve "bilgelik, tüm şeylerin bir olduğunu doğrulamaktır." Böylece çeşitlilik içinde birlik ve birlik içinde ayrım, karşıtlık anlayışını düşünülebilir kılan Herakleitos, var olanın yok olamayacağını da ortaya koymuş olur. Bu durumda ölüm, özünde ateş olan nesnelerin birbirine dönüşmesi, birbirini oluşturmasıdır. Kısacası ölüm, bir dağılma, bir yok olma değil, yeni bir nesneyi doğurmadır.

23 "Birleştirilecek karşıtlar olmasaydı birlik olmazdı... İnsanlar değişmede olanın kendisi ile nasıl bağdaştığını bilmezler. O, karşıt gerilimlerin uyumlu kılınışıdır, yayın ve lirinki gibi" diyen Herakleitos, genellikle Hegel'e, ondan da Marx'a gidecek olan diyalektik bakış açısını ilk kullanan düşünür olarak değerlendirilir.

Herakleitos, felsefesini ilk aşamada maddeci temeller üzerine kurmasına karşın, daha sonra idealist olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşımı benimser. Çünkü Ephesoslu filozof, karşıtların birleşmesini ve değişim-dönüşümlerin ardındaki değişmezliği sağlayan içkin bir birlik olduğunu vurgular. Bu, *kozmos*'ta egemen olan yasadır, düzendir, sözdür; bir başka anlatımla, evrenin genel uyumunu *(harmonia)* sağlayan evrensel akıldır. Herakleitos, bunu *logos* olarak adlandırır. Evrendeki her değişim ve dönüşüm, *logos*'a göre, yani bu "tanrısal akıl"ın gösterdiği belli bir düzene, belli bir yasaya göre gerçekleşir.[24]

Herakleitos, *logos* kavramını kullanarak aristokratik ideolojiye yeni bir boyut kazandırmıştır. Aristokratların toplumdaki egemen konumlarını soy, kalıtım bağıyla açıklayan mitolojik düşünceye karşılık, Herakleitos bu egemenliği onların akıl üstünlüğüne, bilgeliğine bağlar. Aklı ön plana çıkaran bu düşüncenin temelinde, insanların *logos*'a katılmalarının eşit bir biçimde olmadığına ilişkin varsayım yatmaktadır: "*Logos* [insanların] hepsinde ortaklaşadır. Ortaklaşa olana uyulmalıdır; fakat *logos*'un ortaklaşa olmasına karşın, çokluk kendine özgü düşünceleri varmış gibi yaşıyor... Nasıl ateşe yaklaştırılan kömürler başkalaşarak ateşleşir, uzaklaştırılınca da sönerlerse, ruhumuz da ortaklaşa olanın ardından giderse *logos*'tan pay alır, ayrılırsa *logos*'suz kalır." Demek ki, evrensel akıldan alınan paylar eşit değildir. Toplumda küçük bir azınlık oluşturan eniyiler (yani soylular), logos'tan çok pay almıştır; az pay

24 Herakleitos, *kosmos*'ta, dünyada "tanrısal akıl"ın egemen olduğunu söylemekle, bir anlamda panteizme (kamutanrıcılık) yaklaşmakta, yani "tanrı" ile dünyayı özdeşleştirmekte ve aynı zamanda Stoacı felsefeye giden yolu açmaktadır. Miletoslu filozofların ilkeleri *(arkhe)* birer "tanrı" olarak değerlendirildiğinde, bunların sistemlerinin de panteist bir anlayışı yansıttıkları söylenebilir.

alanlar ya da hiç almayanlar ise çokluktur, bunlar halkı oluşturur.[25]

Her Yunanlı gibi, Ephesos'un bu sözünü esirgemez aristokratı için de yasaların büyük bir önemi vardır. Çünkü ona göre, poliste ve toplumda düzeni sağlayan yasalar, *logos*'la ilişki içindedir ya da daha doğrusu *logos*'tan kaynaklanmalıdır. Bu bakımdan toplumsal yasalar, kendi deyişiyle "yurttaşların surları için dövüşür gibi dövüşmeleri gereken yasalar" kitlelerin buluşu değil, tanrısal bir nitelik taşıyan evrensel yasanın uygulanışıdır. Ancak bunu, "bilmediğinin ardından havlayan köpek" gibi olan halk anlayamaz. *Logos*'u kavrayıp onun düzenini pozitif yasalar yoluyla yeryüzünde gerçekleştirebilecek olanlar ise çok küçük bir azınlıktır. Böylece Herakleitos kıt akıllı, boş inançlar taşıyan halkı, "Bir"i bilen, evrensel akla katılan bilgelerin, en-iyilerin (aristokratların) yönetmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

Ayrıca Herakleitos savaş, kahramanlık, yüreklilik gibi aristokratik değerleri yüceltmek için büyük özen göstermiş[26] ve bu amaçla ruh kavramına başvurmuştur. Ona göre, ruh bir ateştir. Güç ve erkle dolu olan cesur ruhlar,

25 Herakleitos, toplumda çoğunluğu oluşturan halka karşı duyduğu nefreti açıkça dile getirmekten çekinmemiştir: "En-iyiler bir şeyi bütün şeylere yeğ tutarlar: Ölümlü şeylerin verdiği sonsuz ünü; çokluk ise sığır gibi işkembesini doldurur... Yetkin bir kişi, benim için binlerce kişiye bedeldir... Aptal insan, her söz *(logos)* karşısında hep şaşkın şaşkın bakınır... Onların aklı ya da düşüncesi nedir ki; 'çokların kötü, azların iyi' olduğunu bilmeyerek halk ozanlarına kanıyorlar ve yığını öğretmen ediniyorlar."

26 Herakleitos, savaşı, (karşıtların çatışması anlamı dışında) insanlar arasına dinamizmi, canlılığı getiren, dolayısıyla onları yücelten bir öğe olarak ele almış olabilir. Bu açıdan onun, yüzyıllar öncesinden Machiavelli'nin ve özellikle Proudhon'un öncüsü olduğu söylenebilir. Herakleitos'un savaş konusunda söylediklerinden bazıları şunlardır: "Her şeyin babası ve efendisi olan savaş *(polemos)*, bazılarının tanrı, diğerlerinin insan, birilerinin köle, ötekilerin özgür olduklarını bildirir... Savaşta düşenler, tanrılar ve insanlar tarafından onurlandırılırlar ve en büyük ölüler en büyük yazgıya sahip olurlar."

yanmayı sürdürdükleri için, bedenleri "ölünce" *logos*'la (bir anlamda tanrı ile) birleşirler. Yumuşak ruhlar ise yok olurlar, daha doğrusu suya dönüşürler. Herakleitos, bu söylediklerine yürekten inanmış olmalı ki, bedenindeki suyu boşaltmak için her tarafını gübreyle kaplatmış, bunun sonucunda bitkin düşüp ölmüştür.[27]

Sonuç olarak, Herakleitos'un felsefesinin mutlak olarak hiçbir şeyi kabul etmediği söylenebilir. Ne mutlak bir iyi ne de mutlak bir kötü vardır. Bu nedenle, bu felsefenin mantığı içinde hiçbir şey kesinlikle yadsınamayacağı gibi, hiçbir şey de kısıtlamalar getirilmeden benimsenemez. Düşüncelerinin göreceliği, bu aristokrat filozofu tarihi daha gerçekçi bir biçimde algılamaya yöneltmekte, fakat aynı zamanda onun herhangi bir kurumu kesin, mutlak olarak görmesini engellemektedir. Daha açıkçası, her şeyin değiştiğini, değişmek zorunda olduğunu vurgulayan Herakleitos, sınıfsal ideolojisiyle bir çelişkiye düşmekte ve hiçbir toplumsal-siyasal kurumun (dolayısıyla aristokratik yapıların) kalıcı olmadığı sonucuna ulaşmaktadır.

Herakleitos'un felsefesinin bir başka sonucu da, kuşkuculuğa (şüpheciliğe) yol açabilecek bir anlayışı kendi içinde barındırmasıdır. Daha doğrusu bu olgu, tüm İyonya felsefesi kuramlarının ortak özelliğidir. Bu kuramların ister istemez kuşkuculuğun tohumlarını taşımaları, onların dünyadaki her şeyi temel bir maddeye indirgemelerinden kaynaklanır. Çünkü her şey sudan (ya da havadan ya da *apeiron*'dan ya da ateşten) türeyip yeniden buna geri dönüyorsa, gerçek olan yalnızca bu temel maddedir; diğerleri birer görüntü, aldatıcı birer yanılsamadır. Odunun ya da taşın gerçekte odun ya da taş olmadıkları, bunların özünde su oldukları kabul edildiğinde, duyumlardan kaynaklanan

27 Diogène Laërce, II, s. 164.

bilgilerin gerçekliği üzerinde bir kuşkuya düşülmesi kaçınılmaz olur ve kuşku yalnızca bu düzeyde kalmayabilir.[28]

B- Güney İtalya Felsefesi

VI. Yüzyılda, Yunan göçmenlerin Güney İtalya'da kurduğu polislerde, İyonya filozoflarının doğacı-maddeci görüşlerini yadsıyan ve idealist nitelikler taşıyan felsefeler geliştirilmiştir. Bu felsefeler, Pythagorasçılık ve Elea Okulu olmak üzere iki ayrı grupta toplanabilir.

a- Pythagorasçı felsefeye adını veren PYTHAGORAS (?580-500), Samos (Sisam) adasından Güney İtalya'daki Kroton polisine göç etmiş ve burada *Orphik* dininden esinlendiği düşüncelerini yaymaya koyulmuştur. Bu nedenle felsefe okulu, gizemli bir niteliğe bürünerek bakla yememek, beyaz horoza dokunmamak, karanlıkta konuşmamak gibi olumsuz kurallar içeren kapalı bir din tarikatı biçimine bürünmüştür.[29] Hemen hemen her din gibi, Pythagorasçılık da ölümden sonra mutlu bir yaşam düşüncesini işlemiş ve bu dünyayı hor gören bir anlayışa sahip olmuştur.[30]

Matematikçi olan Pythagoras, *kozmos*'un ilkesinin *(arkhe)* sayılar olduğunu ileri sürmüştür. Somut varlıklar olarak tasarlanan sayılar, dünyadaki her nesnenin, her dü-

28 Sofistler, kuşkuculuğun bir üst aşamasını oluşturacaklardır. Bu konuda Macit Gökberk (s. 26'da), "Herakleitos'un öğretisinden, bir obje için salt doğru bir yargının olamayacağı mannıksal sonucu çıkarılabilir; nitekim Sofistler bu sonucu çıkarıp şüpheciliğe varmışlardır" diye yazar.

29 Günümüzde bu kuralların, gerçekte ilkel tabu kavramlarına ilişkin oldukları ve hiçbir simgesel anlam taşımadıkları kabul edilmektedir (bkz. Bréhier, s. 51; Russell, s. 104).

30 Conford'a göre, "Pythagoras'ın esin verdiği bütün sistemler, bütün değerleri tanrının görünmez birliğine yöneltmişler ve görünür dünyayı yanlış, yanıltıcı ve tanrısal ışığın pus ve karanlıkları içinde kırılıp gölgelendiği bulanık bir aracı olarak kınamışlar, dolayısıyla başka bir dünyanın adamı olarak yaşamışlardır" (Aktaran: Russell, s. 105).

şüncenin özünü oluştururlar.[31] Sayılar tek ile çift ya da sınırlı ile sınırsız diye ikiye ayrılır. Bu temel karşıtlık, varlık türlerinde erkek-dişi, birçok, aydınlık-karanlık, sağ-sol, iyi-kötü gibi ikili karşıtlar şeklinde kendini gösterir. Bu ikicilikçi (düalist) anlayış, bu düzeyde kalmaz; karşıtlar bir uyuma, "çoklukta birlik" olan bir uyuma varırlar ve bu uyum kozmik bir düzenin olduğunu gösterir.

Evrende sayılardan kaynaklanan bir düzenin bulunduğunu belirten Pythagorasçılar, bu düzeni yeryüzünde de egemen kılmayı amaçlarlar. Onlara göre toplumsal düzenin gerçekleşebilmesi için, yetkin bir sayı olan kare sayısının belirttiği adaletin yerleşmesi, yani her kişinin yaradılışına uygun yerde bulunması gerekir. Çünkü her insan üç öğeden oluşmuştur: Akıl, ruh (yüreklilik) ve istek. Akıl, diğer iki öğeye göre daha üstündür. Fakat bazı insanlarda akıl, bazılarında ruh, çoğunluğu oluşturan diğerlerinde ise istek öğesi egemendir. Öyleyse akıl öğesinin ağır bastığı kişiler (daha açıkçası, Pythagorasçı bilgeler) topluma egemen olup, ruh ve istek öğelerinin hâkim olduğu insanları yönetmelidirler.

Organizmacı toplum görüşüne ulaşan Pythagorasçılar, toplumun da üç bölümden (sınıftan) oluştuğunu belirterek, her kişinin doğuştan yönlendirildiği toplumsal bölümde kalıp, bunun gerektirdiği işlerle uğraşmasını salık verirler. Akıllıların iktidarda bulunmaları, yüreklilerin savaş işleriyle uğraşmaları, isteklere tutkun kişilerin ise tüm toplumun gereksinimlerini karşılamaları şeklindeki işbölümüne dayalı üçlü sınıflandırma, kendi deyişleriyle "eşitliği" sağlamanın ve düzeni kurmanın biricik yoludur. Gerçekte, tarikatlarının içinde kadın-erkek eşitliğini benimseyen ve ortak mülkiyete dayalı ortaklaşacı bir yaşayışı uygu-

31 Pythagorasçı bir bilge olan Philolaos'a göre, "Bütün tanınan [bilinen] şeylerde sayı muhakkak vardır; çünkü bu olmadan herhangi bir şeyi düşünceyle kavramak ya da tanımak olanaksızdır" (Kranz, s. 130; Theil, s. 112).

layan Pythagorasçılar, toplumsal düzeyde hiyerarşik, eşitsizlikçi bir modeli savunmuşlardır.

Pythagoras ve yandaşları, bu toplumsal görüşlerine *reenkarnasyon* (ruhların göçü) öğretisiyle dinsel bir boyut kazandırmışlardır.[32] Ruhların ölmezliğinden hareket eden bu öğretiye göre, yeryüzünde bir sınav geçiren ruhlar, başarısızlık durumunda daha düşük bir insanın, hatta bir hayvanın ya da bitkinin içinde yeniden doğmakta, başarılı olduklarında ise bir üst sınıf insanının bedenine geçmekte ve giderek genel Ruh'la (bir anlamda Tanrı ile) birleşmektedirler. Pythagorasçı bilgeler, bir ara Kroton'da iktidarı ele geçirerek toplumsal ve siyasal görüşlerini uygulama olanağına kavuşmuşlardır. Fakat daha sonra ayaklanan halk, bunların birçoğunu öldürüp diğerlerini kaçmaya zorlamıştır. Pythagorasçı bilgeler topluluğunun dağılması, düşüncelerinin bütün Yunan dünyasına yayılmasına yol açacaktır. Özellikle Platon, Sokrates kanalıyla, birçok Pythagorasçı düşünceyi benimseyecektir.

b- Güney İtalya'da ortaya çıkmış olan Elea Okulu, İyonya felsefesinin, özellikle Herakleitos'un düşüncelerinin tam karşıt kutbunda yer alır. KSENOPHANES (569-477), bu okuldan sayılmamakla birlikte, ortaya koyduğu tek Tanrı kavramıyla Elea felsefesini etkilemiş olan bir düşünürdür. *Anthropomorphe* (insan biçimli) tanrı anlayışına karşı açıkça savaş açmış ve bu nedenle tanrıları insanlar gibi tasarlayıp, onlara insanlara özgü özellikleri yüklemiş olan Homeros ile Hesiodos'a ağır eleştiriler yöneltmiştir.[33] Ona

32 *Reenkarnasyon* öğretisi, Pythagorasçıların bir buluşu değildir. Doğu felsefelerinde de yer alan bu öğreti, Herodotos'a göre, ilk olarak Mısırlılar tarafından ortaya konmuştur (II, 123).

33 Ksenophanes, her insan topluluğunun, tanrıları kendilerine benzer bir biçimde algılamalarının ne denli saçma olduğunu alaycı bir dille ifade etmiştir: "Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu; Trakyalılar sarışın

göre "salt görme ve işitme" olan Tanrı, öncesiz ve sonrasız olmanın dışında devinimsizdir de. Üstelik kendisi devinmeyen Tanrı, her şeyi düşünceleriyle yönetmekte ve her şeye devinim ile yaşam sağlamaktadır.

Ksenophanes'in "tanrısal mutlak Bir" anlayışından etkilenmiş olan PARMENİDES (?-540?), Elea Okulunun kurucusu ve en önemli düşünürüdür. Platon'u derinden etkileyecek olan bilgi kuramı, biri Doğru ya da Gerçek *(Aletheia)*, diğeri Sanı *(Doksa)* olmak üzere iki temel kavram üzerine kuruludur. Duyularla elde edilen bilgi, yani sanı kişiyi yanılgılara, yanlışlara sürükler; çünkü bu, gerçek olmayan, gelip geçici dünyanın bilgisidir. Oysa doğru bilgi, yalnızca gerçek'e, bir başka deyişle var-olana ya da Varlık'a ilişkindir. Varlık, Bir'dir, doğmamış, yok olmayacak, kendi içine kapalı bir birliktir; değişmez, bölünmez, devinimsiz ve sürekli bir bütündür.

Herakleitos'un felsefesini tümüyle yadsıyan Parmenides çokluğun, değişimin ve devinimin olanaksız olduğunu ileri sürer. Ona göre, nesnelerin sürekli bir değişim-devinim içinde olduğunu gösteren ve varlığın çok değişik türlerinin bulunduğu sanısını uyandıran duyulardır. Bir düşten daha gerçek olmayan bu dünyadan deneyle, gözlemle elde edilen duyu algılarını bir yana bırakıp yalnız akıl ilkelerine dayanarak Bir olan Varlık'ı düşünmek gerekir; gerçek bilgiye ulaşmanın tek ve kesin yolu da budur. Böylece Parmenides'in felsefesi, duyu ile aklı ve bunların alanları olan fizik ile metafiziği uzlaşmaz bir biçimde birbi-

---

ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, eğer öküzlerin ve atların ya da aslanların elleri olsaydı, ve elleri ile resim yapabilseler ve insanların yapukları gibi sanat çalışmaları üretebilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlar gibi, öküzler öküzler gibi çizecelder ve bedenlerini kendi çeşitli türlerinin imgeleri içinde yapacaklardı. Oysa, tanrılar ne aslan biçimindedirler, ne de zenciler gibidirler, ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar" (Aktaran: Copleston, 1986, s. 53; Gökberk, s. 27; Voilquin, s. 45).

rinden ayırmaktadır.[34] Dahası bu Varlık anlayışı, toplumdaki tüm çelişkileri ve değişimleri felsefi planda yadsımış olur.

C- Demokrasilerin Doğa Felsefecileri

a- Sicilya'nın Akragas (Agrigentum) polisinde doğmuş olan EMPEDOKLES (?492-432), aristokratik bir aileden gelmesine karşın, demokratik yapıların oluşturulmasında etkili olmuş bir düşünürdür. Öğretisi, bir bakıma Herakleitos ile Parmenides'in felsefelerini uzlaştırmaya yöneliktir.

Empedokles, büyük ölçüde Parmenides'in Varlık anlayışını benimsemesine karşın, bunu Birlik içinde değil de Çokluk içinde ele almış ve devinim ile değişimin yadsınamayacağını ileri sürmüştür. Ona göre *kozmos*'un ilkeleri, su, hava, ateş ve toprak olmak üzere dört tanedir. Bunlar, bütün nesnelerin öğeleridir, kendi deyişiyle "her şeyin kökenleri"dir.[35] Bu dört maddesel öğe, Parmenides'in Varlık'ı gibi öncesiz-sonrasızdır, değişmez ve kendilerinde devinim bulunmaz. Fakat sürekli olan bu öğeler, en son maddesel parçacıklar biçiminde, ayrı oranlarda birbirleriyle karışarak çeşitli varlık türlerini oluştururlar. Demek ki nesneler, öğelerin (ya da temel maddelerin) karışımı yoluyla varoluş durumuna geçerler ve bu karışımın dağılmasıyla yok olurlar.[36]

34 Nietzsche'ye göre (s. 64), "... Parmenides, bir yandan duyuları, öte yandan soyutlamaları düşünmek yetisini, yani aklı, büsbütün ayrı yetiler imiş gibi birbirinden uzağa atmakla, zekânın (intellekt'in) kendisini çürüttü ve çok yanlışlı olan, özellikle Platon'dan beri felsefenin üzerine bir lanetlenme gibi çöken 'zihin', 'beden' ikiliğini kurmaya cesaret verdi."

35 Empedokles, mitolojik bir dil kullanarak bu dört öğeyi tanrısallaştırma yoluna da gitmiştir: "Dört kökünü dinle sen önce bütün şeylerin: Parlayan Zeus (ateş), yaşam veren Hera (toprak), Hades (hava) ve ölümlü kaynakları göz yaşlarıyla besleyen Nestis (su)" (Aktaran: Kranz, s. 109; Robin, 1967, s. 122).

36 Bu anlamda, "ölüm" ayrılma, "canlılık" ise birleşmedir.

Öğelerin kendileri devinimi içermediğinden, bunları devindiren, birbirleriyle kaynaştırıp çözen dışsal bir güç olmalıdır. Empedokles'e göre devinimin nedeni, Sevgi *(Philotes)* ve Nefret *(Neikos)* adını verdiği iki karşıt soyut güçtür. Temel maddelerin kaynaşmasını, birleşmesini sağlayan Sevgi'dir; dağılma, dolayısıyla yok olma ise Nefret'ten kaynaklanır. Böylece madde ile soyut güç (yani maddeyi devindirip oluşu sağlayan neden), ilk olarak Empedokles'in kuramında iki ayrı ilke biçiminde ortaya çıkmıştır.

Empedokles, her şeyi dört temel maddeden türeterek duyumcu (sensüalist) bir bilgi öğretisini de açıkça ortaya koyan ilk düşünürdür. Duyuların önemini vurgulayan yazılarında, insanların evreni anlayamayacaklarını ya da bunu ancak bilgelerin başarabileceğini ileri süren görüşlere karşılık, her insanın bu yeteneğe sahip olduğunu belirtir. Çünkü *kozmos* gibi, insan da aynı dört öğeden oluşmuştur; bu nedenle bütün insanlar, duyularıyla evreni ve evrendeki olayları anlayıp kavrayabilirler.[37] Bilginin kaynağını duyumlara dayandıran Empedokles'in bu öğretisi, belli bir ölçüde de olsa, herkesin evren hakkında bilgi sahibi olabileceğini ileri sürdüğü için insanların eşitliği düşüncesine ulaşmaktadır.

b- İyonya'dan Atina'ya göç etmiş ve burada otuz yıl yaşamış olan ANAKSAGORAS (?500-428), Perikles'in de yakın dostudur. "Şeylerin bütünü sürekli olarak kendine eşittir"[38] diyen bu filozof, Empedokles gibi, Elea felsefesin-

37 "Bizim içimizdeki toprakla toprağı, suyla suyu, havayla tanrısal havayı, ateşle yıkıcı ateşi, sevgiyle sevgiyi ve nefretle acı veren nefreti tanırız" (Aktaran: Voilquin, s. 116).

38 Anaksagoras'tan yapılan alıntılar için bkz. Bréhier, s. 70-73; Copleston, 1986, s. 79-86; Gomperz, s. 245-263; Kranz, s. 143-151; Robin, 1967, s. 147-154; Voilquin, s. 129-142.

deki var-olanın (Varlık'ın) değişmezliği ilkesinden yola çıkar ve bu felsefeyi çokluk ve devinim ile uzlaştırır. Ona göre, "Helenler varlığa gelişi ve yok oluşu doğru olarak anlamamaktadırlar; çünkü hiçbir nesne doğmadığı gibi ölmez de, fakat hepsi var olan şeylerin karışmasıyla oluşur ve bunların ayrılmasıyla dağılır. Bu nedenle Helenler, doğuma [oluşuma] karışım, yok olmaya da ayrışım deseler daha doğru olur."

Buraya kadar Empedokles ile aynı düşünceleri paylaşan Anaksagoras, öğelerin, yani var-olanların sayısı üzerinde ondan ayrılır: Doğadaki çeşitliliği ve olayları açıklamada dört öğenin yetersiz kaldığını belirtip temel ya da kurucu maddelerin sonsuz sayıda olduğunu ileri sürer ve bunlara *sperma* adını verir. Duyularla kavranan nesnelerde çeşitli *sperma*'lardan parçacıklar vardır. Çünkü "her şey her şeyin içindedir, bunlar ilk başlangıçta olduğu gibi birliktedir, ne bölünmüşlerdir ne de birbirlerinden bir balta ile koparılmışlardır, ne sıcak soğuktan ne de soğuk sıcaktan." Bu birleşmede bir parçacık türü baskındır ve her nesne kendisinde üstün bulunan *sperma*'ya göre adlandırılır. Örneğin, bir nesnenin altın ya da taş olabilmesi, onda altın ya da taş parçacıklarının birleşik bulunduğu diğer niteliksel parçacıklardan daha baskın olmalarına bağlıdır.

Bu bakımdan doğada gözlemlenen nesnelerin niteliksel değişimi, birleşimlerine yeni kurucu öğelerin girmesi ya da birtakım öğelerin bu bileşimden ayrılması ve bunlara bağımlı olarak belli bir *sperma*'nın üstünlük kazanması demektir. Doğma, ölme gibi olaylar nesnelerin özünde bulunan *sperma*'ların yer değiştirmesidir. Böylece nesneler birbirine dönüşüp birbirini besler, tıpkı insanın yediği ot ya da meyvenin onun bedeninde ete, kana, kemiğe dönüşmesi gibi. Bu dönüşüm sonsuzdur, çünkü var-olan vardır, yok olamaz.

Anaksagoras, kurucu öğelerin devinimi sorununu, felsefeye özgün katkısı olarak kabul edilen *Nous* (Zihin, An) kavramını ortaya atarak çözer. *Kozmos*'taki bütün devinimlerin nedeni olan *Nous*, "sonsuz ve öz-yönetimlidir, hiçbir şey ile karışmamıştır, tersine yalnız başınadır, kendi kendinedir." Temel maddelere benzemeyen bu yönetici güç, olayların dışında olarak her şeyi belli bir ereğe *(telos)* göre düzenleyip yönlendirir. Nous, her ne kadar çok ince ve arınmış bir madde olarak tanımlanıyorsa da, tinsel bir güç olma özelliğinden ötürü, "Evrenin Ruhu" şeklinde belirmektedir.

c- Leukippos'un ortaya attığı maddeci atomculuk öğretisinin en önemli düşünürü olan DEMOKRITOS (?460-370), büyük bir olasılıkla İyonya kökenli olup Trakya'nın Abdera polisinde yaşamıştır. Gezilerinin birinde Atina'ya da uğramış olan bu Abderalı bilge, Elea felsefesinin Varlık kavramından hareket eder. Fakat var-olanın birliği ve durgunluğuna karşı, "var-olmayanda, boşlukta"[39] sayıca sonsuz olan ve devinen atomların bulunduğunu belirtir.[40] *Kozmos*'un temel maddeleri ya da kurucu öğeleri olan atomların her biri yaratılmamıştır, yok olmayacaktır, kendi kendisine eşittir; bir başka deyişle hiçbir değişime uğramaz. Atomların aralarında yalnızca biçim ve büyüklük bakımından bir fark vardır; ağır ya da hafif olmaları da büyüklüklerine bağlıdır. Boşluk maddesel olmadığından, belli bir yer kaplayan bu bölünmez madde parçacıkları sürekli olarak onun içinde devinirler.

---

39 Demokritos'tan yapılan alıntılar için bkz. Bréhier, s. 77-80; Copleston, 1986, s. 87-92; Gomperz, s. 354-407; Gökberk, s. 38-41; Kranz, s. 161-180; Robin, 1967, s. 135-146; Russell, s. 143-154; Voilquin, s. 151-188.

40 Atom kavramı, eski Yunanca bölüm anlamına gelen tomon sözcüğü ile olumsuzluk öneki a'dan oluşan *a-tomon*, *a-tomos*'tan türetilmiştir ve "daha küçük bölümlere ayrılmayan" demektir.

Deney dünyasında görülen oluşumun, değişimin, dönüşümün, kısacası bütün doğa olaylarının kökeninde atomların sürekli devinimi yatmaktadır. Demokritos, atomların boşlukta yer değiştirmesi anlamına gelen bu devinimi açıklamak için, Empedokles ile Anaksagoras'tan farklı olarak devinimin motoru olan dış bir güce gereksinim duymaz. Miletos felsefesinin doğrultusunda kalarak, devinimi öncesiz-sonrasız olarak değerlendirir. Ona göre atomlar, kendi başlarına ve (boşlukta "alt" ile "üst"ün olmaması nedeniyle) her yöne doğru, büyüklüklerine (dolayısıyla ağırlıklarına) göre hızlı ya da yavaş bir biçimde devinirler. Bu devinim "kargaşası" içinde atomların rastlantısal değil, zorunlu olarak birbirlerine çarpıp basınç yapmaları, birleşip ayrılmaları sonucunda doğadaki çeşitli olaylar ortaya çıkar. Bu zorunluluğun bazen bir düzen içinde, bazen hiçbir yasaya indirgenmeyecek şekilde gerçekleştiğini belirten Demokritos, Anaksagoras'ta görülen teleolojik (ereksel) yaklaşımı yadsımış ve bu nedenle Platon'un kendisinden, yapıtlarını yakmak istemeye varacak denli nefret etmesine yol açmıştır.[41]

Atomcu felsefe, Demokritos'u, bilgi edinmede duyulara ve bunların verilerine güvenmemeye götürür. Ona göre, "bilginin iki şekli vardır, gerçek olanla karanlık-yalancı olan. Görme, işitme, koklama, tat alma, dokunma karanlık olanlardır; öteki (görünüşleri ardındaki atomları gören akıl) ise, gerçek olup bundan ayrılmıştır." Demek ki duyular, her ne kadar tümüyle yararsız değilse de, insanın gerçeği olduğu gibi bilmesini, kavramasını sağlayamazlar. Görüntülerin ardındaki gerçeklere ulaşmak ancak akıl ile olur.

Bilgi öğretisi bakımından Platon'dan çok farklı düşünmeyen Demokritos, toplumsal sorunlara eğildiğinde, yine Atinalı bu büyük filozofa ters gelebilecek görüşler ileri sü-

41 Diogène Laërce, II, s. 181.

rer: Aristokratik yazgıcı dünya görüşüne ve karamsar Altın Çağ mitosuna karşı çıkıp, insanların gereksinimleri doğrultusunda kendilerini ve toplumsal ilişkileri geliştirerek gittikçe daha iyi yaşam koşullarına kavuştuklarını belirtir. Ona göre devlet (polis), toplumda iyi bir yaşam biçimini ve düzeni sağlamaya yönelik yasaları yapması ve koruması amacıyla insanlar tarafından yapay bir kurum olarak oluşturulmuştur. Böylece Demokritos, devleti bir amaç değil, bir araç olarak benimseyen demokratik anlayışı dile getirmiş olur.

Ancak Demokritos'un demokratlığını abartmamak gerekir. Çünkü devletin önemini vurgulayan Abderalı filozof, kitlelerin doğrudan ve etkili bir biçimde yönetime katıldıkları bir siyasal yapılanmayı (yani demokrasiyi) açıkça yadsır: "Her önüne gelene değil, ancak denenmiş kimselere inanmalıdır... İyi güdülen bir polis en büyük destektir ve bunda her şey saklıdır; bu sağ kalırsa her şey sağlam kalır, bu bozulunca her şey yok olur... Yaratılış hükmetmeyi üstün olana ayırmışur... Değersizlerin hükmü altında bulunmak kötüdür." Demek ki akıl ilkelerine dayanan bir eğitimden geçmiş, başarılı ve erdemli kişilerin siyasal iktidarda bulunmaları gerekir.

Demokritos'un *eudaimonizm* (mutçuluk) olarak adlandırılan ahlak öğretisinde ruh kavramı önemli bir yer tutar. Ona göre insanın mutlu olması, ateş atomlarından oluşan ruhun dingin bir durumda bulunmasına bağlıdır. Bunun için insanın, aklını kullanarak kendini tutkuların baskısından, geçici ve gereksiz eğilimlerin etkisinden kurtarması ve düşünceleri ile davranışlarında ölçülü olması gerekir. Kendi deyişiyle, "her şey için ölçülülük doğrudur, aşırılık ve azlık böyle değildir... İnsanlara yürek ferahlığı, haz ölçülülüğüyle ve yaşamdaki tam kararlılıkla gelir: Eksiklik ve aşırı bolluk dönüp değişmeyi, ruhta büyük devinimler yaratmayı sever. Büyük aralıklar arasında gidip ge-

len ruhlarda sarsıntısızlık ve ruh dinginliği bulunmaz." Yalnızca bilgelerin ölçülülüğe, dolayısıyla ruh dinginliğine ulaşacağı sonucuna varan Demokritos, bir kez daha demokratik bir ilkeyi, yani eşitliği yadsımış olur.

II- SOFİST DÜŞÜNCE

Kozmos sorunuyla ilgilenen felsefelerin, sonu gelmez tartışmalara, çeşitli spekülasyonlara yol açmasından sonra, Eski Yunan düşüncesi ilgi alanını değiştirerek insan ve topluma ilişkin sorunlar üzerinde yoğunlaşmaya başladı. Pers Savaşları'nın ardından Atina'nın da etkisiyle yaygınlaşıp gelişen demokrasiler, kitlelerin daha etkin bir biçimde toplumsal ve siyasal yaşama katılmalarına yol açtı. Yunanlı, bir yanda geleneksel kültürün değişmez olarak gösterdiği yapıların değiştiğini gördükçe bunları açıklayacak yeni düşüncelere gereksinim duyuyor, öte yanda yeni duruma ayak uydurabilmek, bunda bir rol oynayabilmek için bu konularda bilgi sahibi olmak istiyordu.

Siyasal ve toplumsal koşulların değişmesinden bütün toplumu (daha doğrusu yurttaşları) ilgilendiren çeşitli sorunlar kaynaklanıyordu. Bu sorunlar ise, demokrasinin getirdiği belli ölçüdeki düşünsel özgürlük ortamı içinde ele alınıp çok coşkulu biçimde tartışılıyordu. Siyasal alana yönelik uyanmış bulunan merak ve öğrenme arzusu, bu alanla sınırlı kalmayıp insan yaşamının diğer alanlarına da yayıldı. Siyasetin incelenmesinden ekonominin, eğitimin, sanatların ve ahlakın incelenmesine geçildi. Üstelik bununla da yetinilmedi: İnsan eyleminin kurallarının saptanabilmesi için, bu kuralların kaynağının, bir başka deyişle devlet ile toplumun kökenlerinin araştırılıp ortaya konmasına çalışıldı. Bunun yanında, toplum hızlı bir "laikleşme" süreci içine girdi ve ilerlemeye olan inanç belirip yaygınlaştı. Kısacası demokrasi, tam anlamıyla yerleşebilmek için

gerekli olan kendine özgü bir kültür, bir dünya görüşü oluşturma çabası içinde bulunuyordu.

Bu ortamda Sofistler, pratik yaşam sorunlarıyla ilgilenip, geleneksel-aristokratik değer yargılarını sorgulayıp eleştiren ve büyük ölçüde demokratik içerikli görüşleri savunan ilk düşünürler olarak ortaya çıkılar. Bunlar, toplumsal-siyasal yaşamda başarılı olmak için zorunlu bir araç olarak gördükleri bilgiye yalnızca pratik bir anlam yüklüyorlar, buna karşılık kuramsal bilginin gereksiz olduğunu ve yaşam bakımından hiçbir yararı bulunmadığını ileri sürüyorlardı. Bu nedenle, Sofistlere göre felsefenin amacı insanı anlamak, ona günlük davranışlarını yönlendirecek, onur, ün kazandıracak ve yüksek görevler almasına yardımcı olacak bir olanak sağlamaktı.

Yunanca "bilgi" anlamına gelen *sophos (sophia)* sözcüğünden türeyen Sofist (ya da Sofizm) kavramı, ilk üçü birbirine bağlı dört anlama sahiptir:

1- *Bilgili kişi:* Bu düşünürler, kendilerine Sofist adını uygun bularak ve bunu benimseyerek *sophistes*, yani bilgili, bilen kişiler olduklarını ileri sürmüşlerdir. Bu bakımdan Sofistlerin, kendilerini diğer insanlardan üstün görmüş oldukları yargısına varılabilir. Üstelik Sofist, bilgiye pratik bir anlam yüklediğinden, kendini yalnızca ansiklopedik bir bilgi birikimine sahip olarak göstermekle yetinmez, ayrıca çeşitli sanat ve zanaat dallarının teknik bilgilerini elinde bulundurmak ve bunları en iyi biçimde uygulamakla da övünür. Örneğin, Sofist Hippias, Platon'un *Küçük Hippias* adlı diyaloğunda, elinden her iş geldiğini ve üzerindeki her şeyi kendisinin yaptığını ileri süren bir düşünür olarak belirmektedir.[42]

42 *Küçük Hippias* 368b-e.

2- *Siyasal yaşam öğretmeni:* Sofistler, kamusal yaşam konusunda bilgili oldukları ve "siyasal erdem"i öğretebilecekleri savıyla ortaya çıkıp eğitim alanındaki boşluğu doldurmaya istekli oldular. Çünkü demokratik toplumlardaki farklı kesimler, yeni siyasal koşullar içinde başarılı olmanın siyaset bilgisine ya da sanatına sahip olmaktan geçtiğine inanıyorlardı. Böylece Sofistlerin, siyaset üzerinde, kamusal yaşamda nasıl davranılması gerektiği hakkında ücretli dersler vermeleri nedeniyle Sofist sözcüğü, siyaset öğretmeni anlamına kavuştu. Eski Yunan insanı için erdemlerin en üstünü olan siyasal erdem, bir erkeğin (yurttaşın) "devlet işlerini iyi çevirebilmesi, bunu yaparken de dostlarına yararlı olması, düşmanlarına zarar vermesi, kendisini de her türlü zarardan koruyabilmesi" demekti.[43] Bu bakımdan, kendilerini siyaset erdemi öğretmeni olarak gören Sofistler, bireye olduğu kadar polise de değeri ölçülemeyecek denli büyük hizmet verdikleri kanısındaydılar.[44]

3- *Retorik ustası:* Sofistler öğrencilerine, polisin siyasal yaşamında etkili olan bir aracı, yani güzel söz söylemeyi ve kalabalıklar karşısında düşüncelerini savunmayı öğrettiklerinden, Sofizm, retorik ile eşanlama gelmeye başladı. Retorik, Atina gibi demokratik polislerde, hem siyasette başarılı olabilmek, siyasal karşıtları alt edebilmek hem de yüzlerce jüri üyesinin bulunduğu halk mahkemelerinde hakkını savunabilmek için elde edilmesi gereken bir "sanat" olarak kabul ediliyordu. Sofist Gorgias'a göre retorik sanatı, "gerçekten de en büyük iyiliktir... Başkalarını yönetmek gücünü sağlar... Mahkemelerde yargıçları, mecliste üyeleri, halk toplantısında ya da buna benzer siyasal toplantılarda

43 Platon, her sıradan Yunanlı yurttaşın benimseyebileceği bu tanımın Sofist düşünür Gorgias'a ait olduğunu belirtmekte ve onu Sofistlerden ders almış soylu bir Teselyalı olan Menon'a söyletmektedir (*Menon* 71 e).

44 Châtelet, 1976, s. 62.

yurttaşı kandırmak (ikna etmek) için sözden büyük ne var? Sözün gücünü edindin mi hekim de, beden eğitimcisi de senin buyruğuna girer; zenginlikler topladığını söylediğin sarraf da o zenginlikleri kendi için değil, konuşmayı, kalabalığı kandırmayı bilen senin için toplamıştır."[45] Sofistler, bu sanatı hem satıyorlar hem de karşılarındaki kişilerin düşüncelerini çürütmek için tartışmalarında kullanıyorlardı.[46]

4- *Safsatacı kişi:* Sofist sözcüğünün aşağılatıcı bir anlam kazanmasına ve bu şekilde tarihe geçmesine, Sokrates ile onun izinden yürüyen öğrencisi Platon neden olmuştur. Platon, çeşitli diyaloglarında, Sofistleri gerçeği bilmeyen, bilgelik taslayan ve çoğu kez safsatalar ileri süren bilgiçler olarak nitelendirir. Örneğin, *Sofist* adlı diyaloğunda Sofistin çeşitli tanımları verilir ve sonuçta onun sözde-bilgileri, gerçeğin kopyasını dile getiren "bir hokkabaz, bir şarlatan" olduğu belirtilir.[47] Bir başka diyalogda ise Sofist, Protagoras'tan ders almak isteyen Hippokrates'e "Tanrılar hakkı için, Yunanlıların karşısına bir Sofist olarak çıkmaya utanmayacak mısın?" diye soran Sokrates'e, Hippokrates kıza-

45 Platon, *Gorgias* 453 d-e. Ancak Platon, yine aynı diyaloğun ileri bir bölümünde, Gorgias'a retoriğin diğer sanatlar gibi kendiliğinden kötülüğü (ya da iyiliği) içermediğini ve bununkötü kullanılmasından ötürü Sofistlerin suçlanamayacağını da söyletir (456 d-457 a).

46 Sofistlerin düşmanı olan komedya yazarı Aristophanes, *Kuşlar* adlı yapıtında (s. 144), kuşlar korosunu şöyle konuşturmaktadır:

"Biz kuşlar neler gördük, neler!
Atina'da bir yer var, acayip bir meydan
İnsanlar dilleriyle geçinir bu meydanda,
Dil alırlar, dil satarlar,
Ona buna söz atarlar, çamur atarlar.
Ne Philippos'lar ne Gorgias'lar ne sözünü bilmezler!
Kendi dillerini tutmasını bilmez,
Başkalarının dillerini keser yerler."

47 *Sofist* 233 d ve 235 a.

rarak şu yanıtı verir: "Doğru konuşmak gerekirse, Zeus hakkı için, utanırım Sokrates."[48] Platon'un Sofistlere karşı açtığı karalama, küçük düşürme "kampanyasına", bunların savunduğu yeni düşüncelerden rahatsız olan Ksenophon gibi düşünürler ile Aristophanes gibi yazarlar da katılmıştı.[49]

Bu dönemde, Sofistlerin hakkında olumsuz yargıların oluşmasında, Platon ile düzen yanlısı aydınların yazdıklarından başka, diğer bazı nedenler de etkili olmuştur. İlk olarak, tutucu (genellikle aristokratik) çevreler, her şeyi tartışma konusu yapan bu yabancıların (*metoikos*) düşüncelerini oğullarına, polisin gençlerine aşılamalarından ve zengin *demiurgoi*'ya siyaseti öğretmelerinden hiç de hoşnut değillerdi. Bundan başka, doğanın gizlerini ortaya koymaya yönelik her çaba, geleneksel dinsel düşüncenin düşmanlığıyla karşılaşıyordu.[50] Aynı şekilde, Sofistlerin ahlak ya da hukuk alanlarında ortaya attıkları spekülasyonlar da tepki çekiyordu. Bir başka neden, Yunanlıların yaşama genellikle aristokratik bir anlam yüklemeleriydi. Bu bakımdan, bilgilerin para karşılığında başkalarına aktarılması utanç verici olarak kabul ediliyordu. Üstelik, paralı eğitimden yararlanacak olanakları olmayan, bu nedenle de gerek kamusal gerek özel işlerin yürütülmesinde yeterli bilgiye sahip olamayıp rakiplerinin karşısında zayıf düşen ya da düştüklerine inanan kişiler de Sofistlere diş biliyordu. Demek ki demokrasiyi destekleyen yoksul yurttaşların, kişi-

---

48 *Protagoras* 312 a.

49 Sofistlerin öğrettiklerine karşı dikkatli olunmasını salık veren Ksenophon'a göre, "Sofistler, kendi kazançları uğruna aldatmak için konuşup yazarlar ve kimseye hiçbir bakımdan yararlı olmazlar; çünkü onların arasında hiçbir bilge yoktur ve olmamıştır... Sofistler, zengin gençleri avlarlar" (Xénophon, c. 2, s. 426 - *De la chasse*, "Avcılık Üstüne", XIII, 9).

50 Sofist Protagoras, tıpkı Anaksagoras ve daha sonra Sokrates gibi tanrıtanımazlıkla, Atina'nın kutsal inançlarına karşı çıkmakla suçlandırılmış ve kitapları *agora*'da yakılmıştı.

sel açıdan Sofistlerden kazanacakları hiçbir şey olmadığı gibi, yitirebilecekleri çok şey vardı.

Bununla birlikte, Sofist düşüncenin ortaya çıkıp gelişmesi ile Atina'da demokrasinin sağlam bir biçimde yerleşmesi arasında sıkı bir bağ vardır. Her ne kadar Sofistler, bir demokrasi kuramı oluşturmamışlarsa da toplumun değer ve düşünce kalıplarına, bir başka deyişle aristokratik kültürel yapılara saldırıp bunları yıkmaya girişmişlerdi. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Sofistlerin demokrasinin bir ürünü oldukları anlaşılır: Demokrasinin yarattığı özgürlük ortamı içinde, yerleşik düşünsel normlara, dogmalara ters gelen görüşler ortaya atabilmişlerdir.

Fakat aynı zamanda Sofistler, özellikle ilk dönemlerinde gerek toplumsal konumları ve işlevleri nedeniyle, gerek savundukları düşüncelerle demokrasinin daha sağlam temeller üzerine oturmasına katkıda bulunmuşlardır. Alâeddin Şenel'in deyişiyle, paralı pazar ekonomisi üzerine kurulu bir toplumun "serbest düşün emekçileri" olan Sofistler, düşünceye esneklik ile değişen toplumsal gerçekliğe uyabilme yeteneği kazandırmışlardır.[51] Bilginin öğretilebileceği görüşünden hareket ederek siyasal erdemin aristokratlara özgü kalıtımsal bir nitelik olduğuna ilişkin savları çürütmüşler ve demokratlara kullanabilecekleri düşünsel araçlar sunmuşlardır. Demek ki demokrasi ile Sofistler arasında karşılıklı bir etkileşim vardır; ilk aşamada, birbirlerini destekleyip gelişmelerine katkıda bulunmuşlardır. Ancak daha sonraları, "ikinci kuşak"taki Sofistler, bazı düşünceleri aşırı boyutlara götürerek ve yıkma eğiliminde oldukları eski kanıların yerine gerçekten dayanıklı herhangi bir şey getirmeyerek ya da yapıcı olmayarak demokrasinin yozlaşmasında belli bir rol oynamışlardır.

Sofistler, belli ortak görüşleri savunan bir felsefe okulu oluşturmazlar; birbirlerinden farklı, hatta karşıt görüş-

51 Şenel, 1982, s. 163-164.

ler ileri sürmüşlerdir. Çoğu kendi içinde düşünsel bir tutarlılığa bile ulaşamamıştı. Çünkü para karşılığı verdikleri derslerle yaşamlarını kazanmaları, onları ister istemez öğrencilerine göre, bir başka deyişle bunların isteklerini karşılamaya yönelik, düşünceler üretmeye yöneltmişti. Üstelik Sofistlerin kesin doğrular bulup ortaya çıkarmak gibi bir amaçları da yoktu; "toplumsal doğrular"ın ne denli görece olduğunu göstermekle yetiniyorlardı. Bu nedenlerden dolayı, bir Sofist öğretiden söz etmek olanaksızdır. Ancak bu düşünürlerin her birinin Sofist olarak nitelendirilmesine yol açan ortak yönleri belirtmek gerekirse, bu yönlerin başında mesleklerinin geldiği söylenebilir. Ayrıca, hiçbir okula bağlı olmaksızın insanı konu almaları da, bu düşünürlerin aynı ad altında toplanmalarının bir diğer nedenini oluşturur.

Sofist düşüncenin gelişimini ve değişimini gösterebilmek amacıyla, metodolojik bir ayrım yapılarak Sofistleri iki ayrı kuşak altında incelemek mümkündür.

A- Birinci Kuşak Sofistler:

PROTAGORAS, PRODİKOS, GORGİAS ve HİPPİAS bu kuşağın en önemli temsilcileridir.

a- İnsanı düşüncenin odak noktasına yerleştiren Sofizm, hümanist bir anlayışa sahiptir. Fakat bu hümanizmin amacı, "insanı daha iyi bilmek, insanın sırlarına inmek, insanın özünü ve varlığını anlamak değildir; tüm erek insan yaşamını daha kolay ve daha çekici kılmak, hatta daha basit bir dille söylemek gerekirse, yetenekli insanlara başarının sırlarını öğretmektir."[52] Gözetilmesi gereken tek şey, biricik değer olan insanın yararıdır.

52 Zekiyan, s. 45.

Sofistlerin hümanizm anlayışının temelinde, *kozmos* sorunu ile metafiziksel sorunların ve bu sorunlar üzerinde düşünce üretmenin gereksizliğine ilişkin bir kanı yatmaktadır. Sofistler'deki bu yaygın görüş, Perikles'in dostu olarak uzun yıllar Atina'da yaşamış olan Abderalı Protagoras tarafından şöyle dile getirilir: "Tanrıların ne var olduklarını ne var olmadıklarını ne de nasıl olduklarını söyleyebilirim. Sorunun karanlığı ve insan yaşamının kısalığı bunu bilmemizi engeller."[53] Yaşamının son döneminde tanrıtanımazlıkla suçlanmış olan Protagoras'a, bu sözlerinden ötürü dinsiz damgası vurulamaz. Çünkü bu sözler, tanrısal inanca değil, tanrısal bilgiye ilişkindir. Daha açıkçası, burada tanrılara olan inanç değil, tanrıların bilinebilirliği anlayışı eleştirilmektedir. Protagoras'ın (ileride görüleceği üzere) bilgiyi duyumlar üzerine kurmuş olduğu göz önüne alındığında, bu iki tümcesinin, duyularla kavranamadıklarından dolayı tanrılar hakkında bilimsel ya da akılcıl (rasyonel) bir bilgiye sahip olunamayacağı düşüncesini içerdiği anlaşılır. Sofistlerin babası sayılan bu düşünür, tanrıların varlığını kesin bir biçimde yadsıyan ya da doğrulayan anlayışlara karşı insan bilgisinin sınırlarını belirterek, bilimsel düşüncenin gelişimi bakımından önemli bir adımın atılmasında ön ayak olmuştur.

Büyük bir olasılıkla Sokrates'in dostu olan Keoslu Prodikos,[54] din konusunda çok daha radikal görüşler ileri sürmüştür. Ona göre tanrılar, insan imgeleminin birer yaratılarıdır. İnsanlar, ilk önceleri tıpkı Mısır'daki Nil nehri gibi kendilerine yararlı olan doğa güçlerine tapınmışlar, daha sonraları da değişik sanatların yaratıcılarını tanrılaş-

53 Aktaran: Copleston, 1986, s. 115; Gomperz, s. 492; Kranz, s. 194; Voilquin, s. 196.

54 Platon'un *Protagoras* diyaloğunda (341 a) Sokrates, kendisinin Prodikos'un öğrencisi olduğunu söyler.

tırmışlardı. Örneğin, tanrı Dionysos, şarabı yapan ilk kişi olmalıydı. Onun bu din görüşü, halkın tanrılara ilişkin inançlarına indirilmiş büyük bir darbedir. Ancak bu düşüncelerinden dolayı başı Atinalı yetkililerle derde girmiş olan Prodikos bir dinsiz değildir, *kozmos*'u dinsel bir içerikten soyutlamaya kalkışmamıştır. Diğer Sofistler gibi o da, öğrencilerini boş inançlardan ve metafiziksel korkulardan kurtarmayı ve insana özerkliğini kazandırmayı amaçlamıştır.[55]

b- Sofizm, tümüyle konuşma tekniği üzerine kuruludur. Sofistlere göre, bilimlerin en üstünü olan retorik sayesinde her kişi, karşısındakini ikna ederek haklı olduğunu gösterebilir. "Hiçbir zaman söz yokluğu çekmediğini"[56] belirten Leontinoilu Gorgias, iyi bir retorikçinin ikna gücünü kullanarak her şeyi elde edebileceğini ileri sürmüştür.[57] Protagoras ise, "her şey üzerinde birbirinin karşıtı olan iki söylem vardır"[58] diyerek, savunulan bir savın ne olduğunun değil, nasıl savunulduğunun önemli olduğuna dikkati çekmiştir. Fakat aynı zamanda, didişme ile ciddi tartışmayı birbirinden ayırarak, bilgili kişinin retorik sanatını kullanarak karşısındakini yanlışlardan arındırıp doğruya yöneltmesi gerektiğini de vurgulamıştır: "Didişmede muha-

55 Bu bağlamda, ölümden korkmanın ne denli yersiz olduğunu göstermek isteyen Prodikos'a göre, "ölüm, yaşadığımız sürece bizim için yoktur; bizim için var olduğu an ise, artık biz onun için yokuzdur." Bu görüş, daha sonraları Epikuros tarafından da benimsenecektir.

56 Kranz, s. 198.

57 Platon, Gorgias'ı şöyle konuşturur: "Derim ki, bir söylevci [retorikçi] ile bir hekim bir şehre gitseler, oranın halk toplantısında ya da başka bir toplantıda şehir hekimi seçilmek için yarışa girseler, hekim hava alır, konuşmasını bilen öteki ise, isterse, hekim olarak kendini seçtirir. Başka uğraşlarda da, söylevci, biriyle yarışa girdi mi, kendini seçtirme şansı onda, herhangi birinden daha çoktur. Çünkü her konuda dinleyenleri kandırarak konuşmayı en iyi o bilir. İşte, söylev sanatı böylesine güçlü bir sanattır" (*Gorgias* 456 b-c).

58 Gomperz, s. 505.

tapla şaka edilir, ona elden geldiği kadar tuzaklar kurulur; fakat ciddi tartışmada ciddi olmak ve muhatabı doğru yola yöneltmek gerekir; bu da ona kendi yanılması ya da eski alışkanlıkları yüzünden düştüğü yanlışları göstermekle olur."[59]

Söze böylesine büyük bir güç yükleyen birinci kuşak Sofistler için her şeyin tartışılması gerekir ve her şeyde tartışılarak bir karara varılmalıdır; dolayısıyla kişi, başkalarının fikirlerine tartışmadan boyun eğmek zorunda değildir. Ayrıca retorik eğitimle elde edildiğinden ya da geliştirildiğinden, herkes buna sahip olabilir ve herkes düşüncelerini iyi savunabildiği sürece diğerlerine benimsetebilir. Sofistlerin bu görüşü, siyasal sorunların bütün yurttaşların katılmasıyla, tartışmalar ve söylevler sonucu karara bağlandığı siyasal rejimi, yani demokrasiyi doğrular yöndedir.

c- Sofistler kesin, mutlak bir bilginin olamayacağını savunmuşlardır. Çünkü onlara göre bilgi, duyularla sağlanan algılardan doğan sanıdır *(doksa)*. Duyuların algıladığı nesneler sürekli bir değişim-dönüşüm geçirdikleri gibi, kişi de belirli bir durum içinde bulunmaz. Nesnelerin nitelikleri, kısa süreler içindeki karşılıklı etkilerden, üst üste gelen birikimlerden doğar. Bir nesne, olduğu gibi kalmadığından, ancak başka nesnelerle olan değişken ilişkiler içindeki durumuyla kavranabilir. Bu da, bir nesnenin bir başka nesneye göre olan durumunun bilinmesi demektir. Dolayısıyla bilgi, kesin değil görecedir. Gorgias, "Hiçbir şey yoktur. Olsa bile bilemeyiz. Bilsek bile başkalarına bildiremeyiz"[60] diyerek, bilginin değil evrensel, kişisel bile olamayacağını ya da en azından kişisel bilginin başkalarına aktarılamayacağını ileri sürmüştür.

59 *Theaitetos* 167 e-168 a.

60 Aktaran: Dumont J. P., s. 33-34; Gökberk, s. 43.

Buna karşılık Protagoras, insanın belli bir bilgiye ulaşabileceğini kabul etmiştir. Ancak onun bu konuda ortaya koyduğu "her şeyin ölçüsü insandır, var olan şeylerin varlıklarının, var olmayan şeylerin yokluklarının ölçüsüdür"[61] önermesi, birbirinden çok farklı iki ayrı biçimde yorumlanmaya açıktır. Platon'un yorumunu benimseyenlere göre, Latincedeki karşılığı *homo-mensura* (insan-ölçü) olan bu "insan her şeyin ölçüsüdür" önermesindeki "insan" sözcüğü bireyi ifade eder. Bu bakımdan, Protagoras'ın *homo-mensura* önermesi, "şeyler bana nasıl görünüyorsa öyle, sana nasıl görünüyorsa öyledir"[62] şeklindeki katı bir bireycilik anlayışını yansıtır. Açıkçası, duyulardan kaynaklanan bilgi *(doksa)* kişiden kişiye değişir; üstelik nesneler (yani bilginin objeleri) gibi kişinin de (yani bilginin öznesinin) farklı konumlar içinde bulunması, kişinin bir nesne üzerinde diğer insanlarla aynı bilgiye sahip olamamasından başka, kendi içinde de durağan bir bilgiye varamaması sonucunu doğurur. Nesnel, evrensel bir gerçek olmadığından her sanı doğrudur, hiç kimse yanlış bir şey düşünemez.[63]

Homo-mensura önermesinin bu tür yorumlanmasıyla ortaya çıkan aşırı bireyci ve aşırı görece bilgi anlayışına, ikinci kuşak Sofistler ile Kyrene okulunda rastlanır.[64] Ama Protagoras'ın, Platon'un ileri sürdüğü gibi bu anlayışı benimsemiş olması hiç de olası görünmemektedir. Çünkü bu bilgi anlayışı, sosyopolitik düzeyde kişinin yalnızca kendi sanılarına ve yargılarına güvenmesi gerektiğini göstererek, bireyi kendi dışındaki "doğrular"ı kabul etmemeye, dolayısıyla her türlü düzeni yadsımaya götürür. Oysa

61 *Theaitetos* 152 a.

62 *Theaitetos* 152 a ve *Kratylos* 386 a.

63 *Theaitetos* 166 d-e ve 167 a-b.

64 Gomperz (s. 502'de), Platon'un, *Theaitetos* diyalogunda, Protagoras adı altında gerçekte Kyrene okulu kurucusu Aristippos'a saldırdığını belirtir.

Protagoras bir düzen adamıdır; bu nedenle, bireye mutlak özgürlük vermeye varan bir bilgi anlayışını ortaya atmış olamaz. Ayrıca Protagoras, gerçeğin kişiden kişiye değiştiğini öne sürmüş olsaydı, tanrıların inananlara göre var olduklarını, inanmayanlara göre de var olmadıklarını söylemek zorunda kalırdı. Oysa bildiğimiz gibi, böyle bir yargıya varmayıp tanrılar hakkında bir bilgiye ulaşılamayacağını belirtmişti.

Yukarıdaki kanıtlardan hareketle Platon'un yorumuna karşılık ikinci yorumu getirenlere göre, Protagoras "insan her şeyin ölçüsüdür" deyişinde insan türünden söz etmektedir. Ölçü olan, insan türüdür ya da daha doğrusu insan doğasıdır. Bunun anlamı, gerçeğin yalnızca insan tarafından, insanın duyuları (ve ona özgü akıl) tarafından kavranabileceğidir. Duyularla algılanamayanlar (örneğin tanrılar) gerçek dışıdır, bu nedenle de bilginin objesi olamazlar.

Abderalı Sofiste göre, duyulardan ötürü bilgi görece bir nitelik taşımakla birlikte, göreciliğe bireysel değil, toplumsal bir anlam yüklenmelidir. Çünkü her sanı *(doksa)*, başkalarına göre daha doğru değilse de, daha iyi olabilir. Bir başka deyişle, bir görüşün gerçek ve bir başkasının yanlış olması değil, ama bir görüşün bir başkasından daha sağlam, daha yararlı ve daha uygun olmasıdır söz konusu olan. Bilgili kişi ya da bilge, iyi sanıları olan kişidir ve "devlette, kötü şeylerin yerine iyi şeylerin doğru görünmesini sağlar, yurttaşlar için kötü bir durum yerine onlara iyi olan, aynı zamanda iyi gelen bir durumun ortaya çıkmasına neden olur."[65] Böylece bireyin, mutlak bir doğru, bir gerçek olmadığı için, bilgelerce saptanmış iyi sanılara, yararlı görüşlere, yani toplumsal düzeni sağlayan yasalara, ilkelere uyması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Bu ba-

65 *Theaitetos* 167 c.

kımdan Protagoras'ın, anarşi (*an-arkhe*, her türlü erkin bulunmadığı bir "düzen") savunucusu olmak şöyle dursun, tümüyle otoritenin, devletin ve Perikles'in demokratik düzeninin yanında yer aldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca onun *homo-mensura* önermesinin, yazısız yasaları ya da tanrıları her şeyin ölçüsü olarak gösteren aristokratik eğilimli görüşlere karşı,[66] (demokratik) bir tepki niteliği taşıdığını da belirtmek gerekir.

ç- Sofistler, toplumun bir insan yapısı olduğunu kabul edip, her insanın (yurttaşın) toplumu ilgilendiren sorunlar hakkında fikir yürütebileceğini, dolayısıyla herkesin siyasal yaşama katılabileceğini savunurlar. Bu anlayış, Protagoras'ın anlattığı bir mitosta açıkça dile getirilmiştir.[67] Bu mitosun konusu kısaca şöyledir: Canlılar yaratılıp yeryüzüne çıkartılmadan önce, onları donatma görevi iki kardeş tanrıya, Prometheus ile Epimetheus'a verilir. Ancak "pek derin düşünceli olmayan" Epimetheus, güçleri bölüştürme işlemini yalnız başına yapmaya kalkar ve gerek doğaya, gerek birbirlerine karşı korunabilmeleri amacıyla hayvanlara hız, güç, post, kanat, diş, tırnak vb. dağıtır. Fakat en sonunda sıra insan türüne geldiğinde, elinde hiçbir şey kalmadığını ve insanın "çıplak, ayakkabısız, örtüsüz ve silahsız" bir şekilde kalakaldığını görür. Bu aşamada, insan dostu Prometheus çıkar sahneye; insan ile diğer canlılar arasında bir denge kurmak ve onun varlığını sürdürebil-

66 Pindaros'a göre "Her şeyin, ölümlülerle ölümsüzlerin kralıdır [yazısız] yasa" (*Gorgias* 484 a). Platon'a göre ise "... Tanrı, her şeyin gerçek ölçüsüdür" (*Yasalar* 716 c).

67 Protagoras'ın dinleyicilerine bir mitos anlatması, onun mitoslara inandığı anlamına gelmez. "Antik Aydınlanma Çağı" olarak nitelendirilen bu dönemin çeşitli düşünürleri, başta Platon olmak üzere, düşüncelerini daha kolaylıkla dile getirip açıklayabilmek amacıyla, zaman zaman mitos şeklinde öyküler ve masallara başvurmuşlardır. "Protagoras mitosu" diye bilinen bu mitos, Platon'un *Protagoras* adlı diyaloğunda (320 c-322 d) yer almaktadır.

mesini sağlamak için, tanrı Hephaistos ile tanrıça Athena'dan ateşle birlikte sanatlar (zanaatlar) bilgisini çalar ve insana armağan eder.

Böylece insanlar, ellerindeki ateş ve zanaatlar bilgisi sayesinde daha iyi yaşam koşullarına ulaşırlar. Üstelik, kendilerini vahşi hayvanlardan koruyabilmek amacıyla bir araya gelip toplanırlar. Fakat yine de güvenceye kavuşamazlar; çünkü siyaset sanatına sahip olmadıkları için, toplumsal bir düzen oluşturamayıp bu kez birbirlerini yok etmeye başlarlar. İnsanlara yardım eden Prometheus'u ağır bir cezaya çarptırmış olan Zeus, yeryüzünden silinip gitme tehlikesiyle karşı karşıya olan insanlara acır ve haber tanrısı Hermes'e "polislerde kural yerine geçmesi ve insanları dostluk bağlarıyla birbirlerine bağlaması için doğruluk [adalet] ve utanmayı [yani siyasal erdemi ya da siyaset sanatını] götürmesini" söyler. Hermes, bu erdemi, belli sanatların bilgisinin verilişi gibi belli kimselere mi vereceğini, yoksa tüm insanlara mı dağıtacağını sorar. Zeus, onu herkese vermesini söyleyip, böyle yapılmazsa polislerin ayakta duramayacağını, açıkçası siyasal yaşamın kurulamayacağını belirtir.

Bu mitosla verilmek istenen ders çok açıktır: Bir kimse herhangi bir sanatı bilmediği için kınanamaz, fakat haksız, adaletsiz davranışlarından ötürü yalnız kınanmakla kalmaz cezalandırılır da. Çünkü bir sanatın bilgisi doğal yeteneği gerektirir ve bu, herkese verilmemiştir. Oysa, bütün insanlar siyasal erdemden pay aldıkları için, bunu öğrenip elde edebilirler ve doğrulukla davranabilirler. Böyle yapmaları da gerekir; çünkü polisin, dolayısıyla insanlığın varlığı buna bağlıdır.[68] Böylece Protagoras, doğruluk ile

68 "... temeli doğruluk ve ölçülülük olan siyasal erdeme ilişkin bir sorun hakkında öğüt almak söz konusu olduğunda, herkesin fikrini söylemesini kabul etmek haklıdır, çünkü herkesin bu yurttaşlık erdeminde payı olması gerekir, bu olmazsa polis de olmaz" (*Protagoras* 322 e-323 a).

utanma duygusundan bütün insanların pay aldığını belirterek herkesin siyaset yaptığı, siyasal yaşama etkin bir biçimde katıldığı ve kimsenin siyasal bir ayrıcalığa sahip olmadığı rejimi, yani demokrasiyi doğrulamış olur.

Ancak onun demokrasi anlayışında, halka sınırlı bir yer tanınır.[69] Bu konuda belli ölçüde entelektüel elitizmi savunan ve Perikles'in görüşlerini yansıtan Protagoras'a göre, her ne kadar demirci, ayakkabıcı gibi sıradan kişilerin polisle ilgili konularda fikirlerini açıklamaya hakları varsa da, bunların siyaset yaparken doğruluk içinde olmaları gerekir. Fakat mutlak bir doğru yoktur, dahası "her polise doğru ve iyi gelen şey, polis bu inançta bulundukça iyi ve doğrudur".[70] Bu nedenle yurttaşlar, kendi toplumsal düzenlerinde neyin iyi ve doğru olduğunu yalnızca bilge "yöneticilerden" öğrenebilirler. Bir başka deyişle, var olan yasalara, kurallara, ilkelere uymakla, bunları özümsemekle siyasal erdeme sahip olabilirler. Bunu yapmayanlara karşı devletin hoşgörülü olması beklenemez, tersine "utanma ve doğruluktan payı olmayan her insan, polis için bir bela olarak kabul edilip öldürülecektir".[71] Öyle görülüyor ki, Protagoras, bu düşünceleriyle kurulu düzeni (yani Perikles'in demokrasisini) savunmakta ve tıpkı J. J. Rousseau gibi, kişinin kendi iyiliği ve özgürlüğü için düzene (devlete) gönülden uyarak iyi bir yurttaş olmasını salık vermektedir.

"Protagoras mitosu"nun içerdiği bir başka düşünce, "toplum sözleşmesi"dir. İnsanların ilkel durumları üzerine bir kitap yazmış olduğu bilinen Protagoras,[72] büyük bir olasılıkla insanlığın belli evrelerden geçerek siyasal toplum (polis) aşamasına ulaştığı inancını taşıyordu. Mitosta da,

69 Çünkü "halk, bir kör gibi hiçbir şeyin farkına varmaz ve tek bir ağızdan yöneticilerin kendisine söylediğini tekrarlar ancak" (*Protagoras* 317 a).

70 *Theaitetos* 167 c.

71 *Protagoras* 322 d.

72 Gomperz, s. 427-428.

belli bir dönemde bütün insanların siyaset sanatına sahip olmaları, herkesin eşit olarak devletin kuruluşuna katıldığı anlamına gelir. Çünkü polis, ancak herkese doğruluk ile utanmadan pay verilince ortaya çıkar; bir başka deyişle, onun varlığının zorunlu koşulu, siyasal erdemin insanlar arasında paylaşılmış olmasıdır. Demek ki devlet, siyaseti bilen kimselerin bilmeyenleri yönetme istencinin değil, bütün insanların kendi arzularıyla yaptıkları "sözleşme"nin bir ürünüdür.

Devleti bir sözleşmeden kaynaklandıran ya da en azından onu yapay bir kurum olarak algılayan Sofist düşünce, devleti bir araç olarak görmekte, insanı ise hümanist anlayışına uygun olarak amaç konumuna yükseltmektedir. Protagoras'ın yasaların göreceliğine, bunların ülkeden ülkeye değişiklik gösterdiğine ilişkin görüşleri, yasaların insanların yararı doğrultusunda ve toplumun ortak anlaşması sonucunda saptanıp ortaya konduklarını gösterir. Bunun mantıksal uzantısı ise, bizi, toplumun ve toplumsal istencin değişmesiyle birlikte yasaların, toplumsal kurumların da değişmek zorunda oldukları anlayışına götürür.[73] Gorgias, bu konuda daha da ileri giderek, toplumsal kurumların ve yasaların, yalnız toplumu değil bireyi de, bireysel davranışları ve bu davranışların nedenlerini de dikkate almak zorunda olduklarını savunmuştur.[74]

d- Birinci kuşak Sofistler, Pers Savaşları'nın yaratığı düşünsel ortam içinde, Helenlerin üstünlüğü savı ile bütün Yunan polislerinin tek bir "ulus" şeklinde birleşmeleri öğretisini yaymışlardır. Sofistlerin panhelenizm anlayışına

73 Protagoras'ta, bu değişken pozitif yasalardan başka -Zeus'un bütün insanlara yolladığı doğruluk ve utanmanın, değişmez evrensel kurallar (yasalar) şeklinde yorumlanmasıyla- doğal hukuk kuramının ilk tohumlarının da bulunduğu ileri sürülebilir.

74 Ben-Amittay, s. 59.

ulaşmalarında, *metoikos* konumları sayesinde "polis ulusçuluğu"nu aşabilmiş olmalarının önemli bir rolü vardır. Çünkü kendilerini bir polisle özdeşleştirmeyen Sofistler, bir Yunan iç savaşına dönüşen polisler arası çatışmaları çok daha objektif bir biçimde değerlendirerek, bu çatışmaların Yunan dünyasını zayıflatmaktan başka bir şeye yol açmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Buradan da panhelenizm anlayışına varmaları hiç de zor olmamıştır.

"Yunan ulusçuluğu" düşüncesini savunmuş olan Gorgias, *Olympia Söylevi* adlı yapıtında, Yunanlıların kendi aralarındaki çatışmalara son verip uyuşmalarını ve "birbirlerinin polislerini değil, barbarların ülkelerini fethetmeyi amaçlamalarını" salık verir. *Atinalıların Cenaze Töreni Söylevi* adlı yapıtında ise, birleşmiş Yunanlıların Perslere karşı kazandıkları zaferleri anımsattıktan sonra, düşüncelerini "Barbarlara karşı kazanılan zaferler övgü türkülerini, Yunanlıların Yunanlılar üzerinde kazandıkları zaferler ise ağıtları gerektirir" diyerek özetler.[75]

Halkların Adları Üzerine adlı bir kitap yazmış olan Hippias, büyük bir olasılıkla farklı halkların gelenek, görenek ve yasaları hakkında yaptığı araştırmaların bir sonucu olarak panhelenizmi aşıp kozmopolitizme yaklaşmıştır. Elisli bu Sofist, Platon'un bir diyaloğunda, filozoflardan oluşan bir topluluğa şöyle seslenir: "Burada bulunan hepinizi -yasa bakımından değil, ama doğa bakımından- akrabalarım, yakınlarım, yurttaşlarım olarak görüyorum. Çünkü benzer, doğal olarak benzerin akrabasıdır; ama insanların tiranı olan yasa, doğayı bile zorlar sık sık."[76] Hippias'ın bu sözleriyle yalnızca kendisini dinleyen bilgeleri değil, bütün insanları kastettiği kabul edilirse, burada, *physis* (doğa)-*nomos* (yasa) ya da doğal yasa-pozitif yasa ayrımı yapılarak, ilk tohumları Protagoras'ta bulunan doğal hu-

75 Gomperz, s. 523; Şenel, 1970, s. 329.

76 *Protagoras* 337 c-d.

kuk öğretisinin ortaya konduğu sonucuna ulaşılır. Bunun anlamı, insanların pozitif yasalar tarafından Helen-Barbar ya da özgür-köle gibi yapay kategoriler altında bölünmüş olmalarına karşın, gerçekte doğa gereğince kardeş ya da eşit olduklarıdır. Buradan da, mantıksal olarak, bütün insanların doğal yasaların hüküm sürdüğü bir dünya devletinin yurttaşı olmaları gerektiği fikri, yani kozmopolitizm ortaya çıkar.

e- Son olarak, birinci kuşak Sofistlerde bireysel faydacılığın düşünsel temellerinin ortaya atıldığı görülmektedir. Onlara göre, birey ile toplumun amacı ayrı olamaz: Poliste mevki ve güç peşinde koşan kişi, "demokratik" sistemin gereklerini yerine getiriyor, onun gelişmesine katkıda bulunuyor demektir. Siyasal alandaki bu anlayış ekonomik alana uygulandığında, bu kez ekonomik liberalizmin temel ilkelerinden biri belirir: Bu, kişinin yetenekleri ve bilgileri ölçüsünde kendi çıkarını gerçekleştirirken toplumsal gönencin ve gücün artmasına katkıda bulunduğu ilkesidir. Örneğin, aristokratik ideolojiye karşı emeği ve özenli çalışmayı yücelten Prodikos, zenginleşmek için toprağını ekip biçen ya da sürülerine özen gösteren kişinin aynı zamanda ülkesine de faydalı olduğunu ileri sürmektedir.[77]

Fakat bu öğretinin geçerli olabilmesi için, bireylerle toplumun amaçlarının bir uyum içinde bulunması ve polisin bütünleştirici bir güce sahip olması gerekir. Ancak bu şekilde birey toplumla, devletle karşı karşıya kalmadan, dahası topluma da yararlı olarak kişisel çıkarını gerçekleştirebilir. Yoksa parçalanmış ve sallantıda olan bir toplumda (yani bireyin toplumu kişisel çıkarını engelleyici bir unsur olarak görmesine yol açan bir toplumsal çözülme

77 Prodikos, bu görüşlerini Ksenophon'un Memorabilia'sında (II, 1) anlattığı Herakles'in bir öyküsünde dile getirir (Xénophon, c. 3, s. 320-323).

durumunda), Sofistlerin bu öğretisi, bireyci anarşizme düşünsel kaynak oluşturabilir. Bunun, ikinci kuşak Sofistlerce bu yönde yorumlanıp kullanıldığı genellikle kabul gören bir savdır.

B- İkinci Kuşak Sofistler

ANTİPHON, EUTHYDEMOS, KALLİKLES, KRİTİAS ve THRASYMAKHOS, bu kuşağın önde gelen temsilcileridir.

Toplumsal-siyasal bozulmaların ve askeri yenilgilerin birbirini izlemesi sonucunda, Atina'nın başına gelen bu kötülüklerden Sofistler sorumlu tutulmaya başlandı. Halkın gözünde, kişisel çıkarları uğruna Atina'ya ihanet etmekten çekinmeyen Alkibiades ya da Atina'da terör estiren bir rejimin başını çeken Kritias Sofizmin birer ürünüydüler. Gerçekten, hiçbir kural tanımaz, aşırı bireyci görüşleri olan ikinci kuşak Sofistlerin, kurulu düzenin, yani demokrasinin yozlaşmasında belli bir etkiye sahip oldukları kabul edilebilir. Ancak onların, düşüncelerini geliştirirken içinde bulundukları sosyopolitik ortamdan etkilenmiş oldukları da göz ardı edilmemelidir. Çünkü toplumsal değerlerin yıkılıp yerine yenilerinin konamadığı bir toplum, aşırı bireyci öğretilere yeşerebilecekleri uygun bir ortam sağlıyordu.

a- İkinci kuşak Sofistlerde görülen temel görüşlerden ilki, bilgi konusundaki göreceliğin en uç noktaya kadar götürülmesidir. Euthydemos'un "her şey, herkese aynı zamanda ve aynı şekilde ve her zaman için aittir"[78] sözüyle anlatılmak istenen, her şeyin herkesçe hep doğru olduğudur. Sofist düşünüre göre, "en ufak bir şeyi bilen kişi, her şeyi biliyor demektir."[79] Her kişinin düşüncesi kendisine göre

78 Platon, *Kratylos* 386 d.
79 Platon, *Euthydemos* 294 a ve 296 c.

doğrudur, gerçektir. Yanılgı diye bir şey yoktur; çünkü söylenen şey, düşünülen bir şey olduğundan var olan bir şeydir: "Yanlış konuluşamayacağına göre, yanlış düşünülemez... Bu bakımdan, kesinlikle yanlış kanı *(doksa)* da yoktur."[80]

Bu aşırı görecelik anlayışı, yalnızca bilgi kuramıyla sınırlı kalmayıp ahlak alanını da kapsar. Çünkü "yanlış düşünmenin ve cahil olmanın olanaksızlığından ötürü, bir yanlış [kötü] davranışta bulunmak da olası değildir"[81] ya da "herkes hep erdemli ve erdemsiz olunca, iyi ya da kötü kişi de olamaz."[82] Böylece, ahlaksal değerlerin göreceliği vurgulanarak, kişinin hiçbir şekilde kendini toplumdaki değer ve davranış kalıplarıyla sınırlandırmaması gerektiği düşüncesine ulaşılmaktadır.[83]

b- Birinci kuşak Sofistlerdeki güzel söz söyleme sanatı (retorik) ile tartışma sanatı (diyalektik) ikinci kuşak Sofistlerin elinde gitgide bir çekişme, kavga tekniği (eristik) durumuna dönüşür. Doğru, gerçek diye bir şeyin olmadığını savunan Sofistler bir tartışmadan haklı çıkabilmek için her türlü yönteme, daha doğrusu eristik'e başvurarak, karşıdaki kişiyi alt etmeye çalışırlar. Böylece, söz cambazlığı yaparak ve karşıt fikirleri savunarak diğer konuşmacıları şaşırtmak, mantıklı önermelerden saçma vargılar çıkarmak, ne olursa olsun diğerlerinin söylediklerini çürütmek önemli olur.

80 *Euthydemos* 286 c-d.

81 *Euthydemos* 287 a.

82 *Kratylos* 386 d.

83 Sofistlerin "düşmanı" olan Aristophanes'e göre, Sofistlerin gençlere verdikleri eğitim, "utanç verici her şeyi doğru, doğru olan her şeyi utanç verici olarak gösterir" (*Bulutlar*, s. 48). Aristophanes, aynı yapıtında, Sofistlerden ders alan bir gencin babasını dövmeye ve bunu haklı görmeye varacak denli geleneksel ahlak kurallarını yadsıyıp çiğnediğini de yazar.

Platon, *Euthydemos* adlı diyalogunda eristik'in ne olduğunu, neyi amaçladığını açıkça ortaya koymuştur: Bu diyaloğun iki Sofist kardeşi, Platon'un deyişiyle "sözlerle kavga etmede ve doğru kadar yanlış sözleri de çürütmede uzmanlaşmış"[84] olan Euthydemos ile Dionysodoros, tartışmada sözcüklerin anlamları üzerinde oynayarak, Sokrates'in bir babasının hiç olmadığını ya da bir diğer konuşmacı olan Ktesippos'un babasının bir köpek olduğu gibi saçma sonuçlara varmadaki "ustalıklarını" göstermektedirler.[85]

c- Ahlaksal bakımdan mutlak bir değerin olmadığı anlayışı, din alanına aktarıldığında tanrıların yadsınmasına varır. Otuzlar Tiranlığı yönetiminde başrolü oynamış ve demokratlarca öldürülmüş olan Atinalı soylu Kritias, *Sisyphos* adlı yapıtında tanrıların gerçekten var olmadıklarını, bunların bazı insanlar tarafından uydurulduklarını ileri sürer. Atinalı Sofiste göre tanrılar, yasaların yetersiz kaldığını gören akıllı devlet adamlarının iktidarlarını sürdürmek, düzeni korumak için insanların içine saldıkları bir korkudur. Bu kişiler, insanları tanrıların var olduğuna ve tanrıların gözünden hiçbir şeyin kaçmadığına inandırarak, onların gizlice suç işlemelerini önlemeyi amaçlamışlardır.[86]

---

84 *Euthydemos* 272 b.

85 Euthydemos 297 d-298 e. Aristophanes, Bulutlar komedyasının kişilerinden biri olan Strepsiades'i, oğluna ders vermesini istediği (ve Aristophanes'in bir Sofist olarak kabul etiği) Sokrates karşısında şöyle konuşturur: "Her haklı olan şeyi reddedebilmesi için ne gerekliyse onu öğretmeyi unutma" (s. 42).

86 Kritias, bu düşüncelerini şiirsel bir biçimde ortaya koymuştur (Kranz, s. 205.):

Yasaların göz göre göre insanları
Buradan "tanrılığı" ortaya çıkardı.
Yapmaya bırakmadıkları zorbalıkları
Daimon vardır, parlar sonsuz yaşamla
Gizlice işlediklerinden bence,
Ruhla işitir, görür, pek aşırı düşünür,

Soylu Kritias, bu düşünceleriyle bir yanda dinin siyasal bir araç olduğunu vurgulayarak, öte yanda tanrıların varlığını yadsıyarak paradoksal bir biçimde aristokratik ideolojinin temel taşlarından birini oluşturan yasaların kutsallığı ve değişmezliği ilkesini yıkmaktadır. Ancak burada, tam anlamıyla bir paradoks olduğu söylenemez. Çünkü dönem değişmiş ve demokrasi, bu ilkenin ne denli boş bir şey olduğunu göstermişti. Dolayısıyla soylular, üstünlük savlarını artık toplumsal koşullara uymayan ve kitleler üzerinde etkili olamayan bu tür düşüncelerle destekleyemeyeceklerinin ve bunun için yeni bir ideolojik söyleme gereksinim duyduklarının bilincindeydiler.

ç- İkinci kuşak Sofistlerde kurumların, göreneklerin, değerlerin göreceliğinden hareket edilerek, polisin bir insan yapısı olduğu görüşü savunulup toplum sözleşmesi kuramına ulaşılır. Kritias, *Sisyphos* adlı yapıtında, bir "doğa durumu" betimlemesi yapıp buradan toplumsal yaşama geçildiğini belirtir. Ancak toplumun kurulmasına gerekçe olarak "iyilerin [yani soyluların] ödüle kavuşamaması, kötülerin cezasını bulamaması"nı gösterir.[87] Bu bakımdan, onda bir toplum sözleşmesi düşüncesinin bulunduğu kabul edilse bile, bu sözleşmeye bütün insanların katılmadığı, daha açıkçası toplumun soylular tarafından ve soyluların adalet anlayışı doğrultusunda kurulmuş olduğu anlaşılmaktadır.

İlk olarak kurnaz düşünceli adamın biri
Dikkat eder dünyaya, tanrıca yaratılışıyla
Tanrı korkusunu insanlara buldu,
İşitir her söyleneni insanlar arasında,
Yapar, düşünür, söylerse gizlice
Kaçmaz gözünden hep yapılan.
Korkutacak bir şey bulunsun diye.
Sessizce bir kötülük tasarlasan
Gizli kalmaz bu tanrılardan.

87 Kranz, s. 204.

Buna karşılık Antiphon, bazı bölümleri (fragmentleri) günümüze ulaşmış *Gerçek* adlı yapıtında, "yasaların buyrukları sözleşme ile kararlaştırılmalıdır"[88] diyerek, toplumsal kurumların ve kuralların genel bir onama sonucu saptanmış olduğunu savunur. Bu sözleşmeci anlayış, mantıksal olarak pozitif yasaların herkes için eşit olması zorunluluğuna varır. Çünkü toplum insanlar tarafından ve insanlar için sözleşme yapılarak consensus (konsensüs) temeli üzerine kurulduğundan, herkesin ondan eşit yararlanması gerekmektedir.

Antiphon bu görüştedir; fakat olması gereken ile olan arasında büyük bir karşıtlığın bulunduğunun da bilincindedir: İnsanlar eşit yaratılmış ve ilk toplumu sözleşmeyle oluşturmuş olmalarına karşın, daha sonra ortaya çıkan sosyal ayrıcalıklar, sınıfsal farklılıklar nedeniyle yapay bir biçimde Helen-Barbar, soylu-avam vb. olarak bölünmüşlerdir. Pozitif yasalar ise, bu bölünmüşlükleri yansıtmakta ve bunların korunup sürdürülmesi işlevini görmektedirler. Antiphon'un kendi deyişiyle, "Soylu babaların çocuklarını sayıyor, onlardan çekiniyoruz. İyi [soylu] evden olmayanları da saymıyor, onlardan çekinmiyoruz. Bu halde birbirimize barbarlık ediyoruz. Çünkü doğada hepimiz her şeyde aynı olarak yaratılmışızdır, Helen olsun, barbar olsun; bunu doğal olarak bütün insanlar için aynı şekilde zorunlu olan şeyler gösteriyor... Bunları elde etmek herkes için aynı şekilde olanaklı; bütün bunlarda biz ne bir barbarı ne de bir Heleni dışarıda bırakıyoruz."[89] Doğal hukuk öğretisini, Hippias gibi eşitlikçi yönde kullandığı görülen Antiphon, böylece Helen-Barbar (dolayısıyla özgür-köle) ayrımını yadsıyarak kosmopolitizm fikrine kapıları açar ya da en azından aralar.

88 Kranz, s. 199.
89 Kranz, s. 199-200.

Antiphon doğrultusunda olup, insanların bölünmüşlüğü üzerine oturtulmuş eşitsizlikçi yapıları eleştiren iki Sofist daha vardır: Lykophron ve Alkidamas. Lykophron'un "yasalar, insanlara karşılıklı olarak hakkı garanti eder"[90] sözü, genellikle bu düşünürün toplum sözleşmesi ile yurttaşların hukuksal eşitliğini benimsemiş olduğu şeklinde yorumlanır. Lykophron'un günümüze kalabilmiş bir başka parçası, bu yorumun ikinci ayağını doğrular yöndedir: "Soyluluğun parlaklığı belirsizdir, onuru yalnızca sözcüklere dayanır."[91] Bu görüşüyle Lykophron, soyluluğun boş bir şey olduğunu belirtmekte ve insanların ya da daha doğrusu yurttaşların soylu-avam şeklindeki bölünmüşlüğüne karşı çıkmaktadır.

"Tanrısallık bütün insanları özgür yapmıştır; doğa kimseyi köle yaratmamıştır"[92] diyerek açıkça kölelik kurumuna saldıran ve onun ortadan kalkmasını isteyen tek Sofist Alkidamas'tır. Onun bu sözleri, aynı zamanda kölelik kurumunun tanrılardan kaynaklandığına ve bazı insanların doğadan köle yaradılışlı olduklarına ilişkin egemen inancı çürütme amacını da gütmektedir. Bu sözlerin ardında, ayrıca genel bir eşitliğin hüküm sürdüğü bir "ilkel doğa durumu" düşüncesinin bulunması da olasıdır. Bundan dolayı, Alkidamas'ın tüm insan yapısı kurumların üstünde yer alan eşitlikçi bir doğal hukuk anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

İlk bakışta, demokrasiyle uyuştuğu, hatta onu daha özgürlükçü-eşitlikçi bir yapılanmaya zorladığı görülen toplum sözleşmesi (ve doğal hukuk) öğretisi, bireyciliği ön plana çıkaran "doğa-yasa karşıtlığı" fikrine uzanarak kurulu düzen (yani demokrasi) için tehlikeli bir niteliğe bürünür.

90 Kranz, s. 201 ve Aristoteles, *Politika*, III, 10, s. 84.
91 *Age.*
92 Kranz, s. 201.

d- İkinci kuşak Sofistlerin yaydıkları en önemli düşüncelerden biri, "doğadan olan" ile "insanın koymuş olduğu" kurallar arasındaki karşıtlıktır, bir başka deyişle *physis* ile *nomos*'un uyuşmazlığı, hatta çatışmasıdır. Bu düşünce, en keskin biçimiyle Antiphon'un yapıtında dile getirilir: "Yasaların buyrukları dileğe göredir, doğanınkiler ise zorunludur. Yasaya göre haklı olan şeylerin çoğu doğaya düşmanlık (karşıtlık) halindedir."[93] Bu karşıtlık öyle boyutlardadır ki, doğanın belirlediği insan organlarının algılama gücü sınırları bile, pozitif yasa (*nomos*) tarafından yeniden düzenlenip saptanır. Örneğin, doğal olarak gözün neyi görüp görmeyeceği, dilin neyi söyleyip söyleyemeyeceği ya da kulakların neyi işitip işitmeyeceği bellidir; fakat devletin yasaları bazı şeylerin görülüp bazı şeylerin söylenmesini ya da işitilmesini yasaklayabilmektedir. Demek ki "yasaların bize yaptırmak istedikleri de, yasakladıkları da aynı şekilde doğaya dost ve uygun değildir." Düşünceleri bile denetim altına alan "yasaların [insanlar için] yararlı olarak belirttiği şeyler [gerçekte] doğanın kösteğidir."

Doğa ile karşıtlık içinde bulunan pozitif yasaların gerçek adaleti ifade etmedikleri bellidir. Öyleyse insanları sınırlayan, yaşamı onlara zehir eden bu yasalara neden uyulmaktadır? Antiphon'a göre, insanlar pozitif yasalara uyuyorlarsa cezalandırılmaktan korktukları içindir, yoksa bu insan yapısı yasaların bir değeri olduğundan değil. Çünkü "yasaların buyruklarını çiğneyen kimse, bu iş kararlaştıranlar [yani yasaları yapanlar, sürdürenler) için gizli kalırsa utançtan ve cezadan kurtulur, gizli kalmazsa kurtulamaz." Oysa doğal yasalara uymak istemeyen, bunları çiğneyen kişi, kimse tarafından görülmese bile yine de cezaya uğrar. Doğal yasalar gerçek, zorunlu yasalar oldukları

93 Antiphon'dan yapılan bu ve bundan sonraki alıntılar için: Kranz, s. 199.

için kişi bunlara uymalı, doğaya uygun bir yaşam sürmelidir; bunu gerçekleştirebilmesi ise, insan yapısı ahlaksal kural ve değerlere kulak asmadan, gerektiğinde devle-tin yasalarının dışına çıkmasına bağlıdır; fakat bunu yaparken dikkatli olması gerekir: "Bir kimse tanıklar bulunduğu zaman yasaları yüksek tutar, yanında tanıklar olmadan yalnız bulunduğu zaman da doğanın buyruklarını yüksek tutarsa, adaleti kendisi için en yararlı bir biçimde kullanmış olur."

Physis-nomos karşıtlığı görüşü, doğanın insanlara ve evrene sinmiş bir adalet normu olarak tasarlanmasıyla, toplumsal olanı "güçlendirici" yönde gelişebilir. Üstün bir ilkenin, mutlak bir normun (ahlaksal içerikli doğal yasaların) varlığının kabul edilmesiyle, çeşitli toplumsal kurumların ve yasaların bunlara uygun duruma getirilerek, insanların tek tek değil, fakat topluca gerçekten adil bir yaşama ulaşmaları amaçlanıyor demektir. Bir başka deyişle, bütün insanlar için mutlak olan *physis*'in görece bir nitelik taşıyan *nomos*'a yansımasıdır amaçlanan. Devletin bir sözleşme ürünü olması ise, insanların yine bir araya gelerek doğa ile yasaları uzlaştırabilecekleri (dolayısıyla eşitlikçi bir düzeni gerçekleştirebilecekleri) anlamını içermektedir.

Buna karşılık ikinci kuşak Sofistler, yukarıda Antiphon'un düşüncelerinde de görüldüğü üzere, genellikle "doğa"yı bencillik ya da kişisel çıkar anlamında ele alırlar ve *physis-nomos* karşıtlığından hareketle bireyciliği aşırı boyutlara götürüp kişiyi toplumun (devletin) karşısına dikmeye kadar varırlar. Onlara göre, geçerli tek ilke olan bireysel çıkar ancak doğaya boyun eğerek, doğanın buyruklarını yüksek tutarak sağlanabilir. İnsanın doğaya uyması gerektiği düşüncesi, bireyin önündeki tüm sınırların yıkılmasına yöneliktir. Çünkü radikal Sofistlerde, insan

için doğal olan, her ne şekilde olursa olsun hazza, onura, erke ulaşma isteği olarak belirir. Bu isteği frenleyen, törpüleyen ya da sınırlandıran her şey, doğa ile düşmanlık halinde bulunan, bu nedenle de yıkılması gereken bir engel olarak görülür. Bunun sonucunda, "başka insanların yaptığı bizi kısıtlayan kurumlara, yasalara, göreneklere neden uyalım? Neden kişisel çıkarlarımızı gerçekleştirmek için kendi kendimizin yasa koyucusu olmayalım?" gibi sorular gündeme gelir. Bu tür soruların, (çağrıştırdıkları aşırı bireyci yanıtları ile) demokrasi gereği olan *konsensüs* üzerinde yıkıcı etkileri olması kaçınılmazdır.

e- Böylece doğal yasa düşüncesi, bir yanda kozmopolitizme varan eşitlikçi eğilimlere destek olurken, öte yanda bireyin hiçbir toplumsal değer tanımaksızın gücü yettiğince her şeyi elde etmesini doğal olarak gören "en güçlünün hakkı" ilkesine yol açar. Kritias, Thrasymakhos, Kallikles gibi Sofistlerin dile getirdikleri "kuvvet kuramı", Atina'da radikal demokratlarca özellikle dış politika alanında uygulanmaya konur; zaten bu kuramın içerdiği "güçlünün hakkı" ilkesi, bu alanda emperyalizmi hem çağrıştırmakta hem de doğrulamaktadır. Bundan başka, üstünlük savlarını başka türlü savunamayacaklarını anlayan soylular da, bu kurama dört elle sarılıp en güçlünün (ya da en güçlülerin) yönetmesi gerektiği düşüncesini işlemeye koyulurlar.

Kritias, insanlar arasında hak, adalet, eşitlik gibi ortak değerler bulunmadığını ve tanrılar ile tanrısal yasaların insanlar tarafından uydurulduğunu belirterek en güçlünün hakkı ilkesine ulaşır. Çünkü insan davranışları için ölçüt olabilecek "mutlak" bir değer ya da değerler bulunmadığından, "güç" başvurulabilecek tek ilke olarak belirir. Buradan, güçlü olanın (ya da olanların) diğerlerine boyun eğdirmesinin doğal olduğu sonucu çıkar. Bu bakımdan

Kritias'a göre, hem fiziksel hem akılsal bir nitelik taşıyan güç çatışmalara, savaşlara son verebilecek ve toplumda düzeni sağlayabilecek tek ilkedir. Kritias, bu kuvvet kuramını, başını çektiği kısa ömürlü Otuzlar Tiranlığı rejimi döneminde uygulama fırsatını bulmuş ve paradoksal bir biçimde kendinin ve diğer oligarkların kuvvet yoluyla devrilip öldürülmelerinde kuramının doğrulanışını görmüştür.

Khalkedonlu (Kadıköylü) Thrasymakhos, Kritias'tan farklı olarak en güçlünün hakkı ilkesini savunmamakla birlikte, siyasal iktidarı kuvvete indirger. Daha açıkçası, siyaset ilişkilerini güç ilişkileri şeklinde tanımlayıp, gücün siyasal iktidarı ele geçirmede ve sürdürmede tek ilke olduğunu ortaya koyar. "Her toplumda yönetme kimdeyse güçlü odur"[94] diyen Thrasymakhos'a göre, tek önemli şeyin başarı olduğu siyaset alanında dinsel ve ahlaksal değerlere yer yoktur. Üstelik iyi-kötü ya da adalet-adaletsizlik gibi kavramlara bir anlam yükleyen de güçlü olan, yani iktidarı elinde bulunduran kişidir. İktidar, adaletin ne olduğunu kendi çıkarları doğrultusunda saptar ve çıkardığı yasalarla yönetilenlerin adaleti bu şekilde anlamalarını sağlar.[95]

Böylece yönetilenlerin siyasal yükümlülüğünü onların dışındaki güce, daha doğrusu yönetenlerin gücüne bağlayan Thrasymakhos, daha sonra adalet ve adaletsizlik kavramlarını toplumda kabul gördükleri anlamlar içinde alıp güçlü kişinin adil davranmayarak kendi çıkarını gözetebi-

94 Platon, *Devlet* 338 e.

95 "Her yönetim yasaları işine geldiği gibi koyar; demokrasi demokratik yasalar, tiranlık tiranca yasalar, diğerleri de kendilerine uygun yasalar koyarlar. Bu yasaları koyarken kendi işlerine gelen şeylerin, yönetilenler için de adil olduğunu söylerler; kendi işlerine gelenden ayrılanları da yasaya, adalete aykırı diye cezalandırırlar... Her yerde bir olan adalet, yönetenin işine gelendir. Güç de yönetende olduğuna göre, akıl yürütmesini bilen bir adam bundan şu sonuca varır: Adalet güçlünün işine gelendir... Gerçekte adalet güçlünün, yönetenin işine yarayan ve güçsüzün, yönetilenin ise zararına işleyen bir şeydir" (*Devlet* 338 e-339 a ve 343 c.).

leceğini ileri sürer. Kendi deyişiyle, "adil adam, her işte adil olmayanın karşısında zararlı çıkar... Adil olmayan, büyük kazançlar sağlayan adamdır... Sonuna varan bir adaletsizlik, böylece özgür adama doğruluktan daha çok yaraşır. Bu yüzden daha güçlü, daha efendi olur... Adaletsizliği sonuna kadar götürebilenler kentleri, halkları ellerine alabilenler en akıllı ve bilge kişilerdir."[96] Yüzyıllar öncesinden Machiavelli'nin habercisi olan Thrasymakhos'un, gücün övgüsünü yapıp kurulu otoriteyi yadsımaya varan bu düşüncelerinin demokrasi için ne denli tehlikeli olduğu açıkça ortadadır.

Kuvvet kuramını ilginç bir biçimde ortaya koyan ve güçlünün hakkı ilkesini mantıksal sonuçlarına götürüp "üstün insan" düşüncesine ulaşan, dolayısıyla bu açıdan Nietzsche'nin öncüsü sayılan Sofist düşünür Kallikles'tir.[97] Doğal hukuk anlayışına sahip olan Kallikles, "doğa ile yasalar, genel olarak birbirlerinden ayrı şeylerdir"[98] diyerek, düşüncelerini *physis-nomos* karşıtlığı üzerine oturtur. Ona göre, doğaya aykırı olan yasalar (Thrasymakhos'tan farklı olarak) devleti elinde bulunduran güçlülerce saptanmazlar; tersine, "yasaları yapanlar güçsüz kişiler ve çokluktur; onların yasaları yapmaları, yasaları övmeleri ve yermeleri hep kendilerine, kendi çıkarlarına göredir. Onlar, kendilerinden fazla erke sahip olmasınlar diye, daha çok erk elde edebilecek olan güçlü, yetenekli insanları korkutmak, kazanmalarını önlemek için, başkalarından daha çok şey

96 *Devlet* 343 d-348 d.

97 Kallikles adına, yalnızca Platon'un *Gorgias* diyaloğunda rastlanmaktadır. Bunun dışında, bu adda bir Sofistin yaşamış olduğuna ilişkin hiçbir bilgi yoktur. Bu nedenle, bazı bilim adamlarınca, Kallikles'in Platon'un yarattığı kurgusal bir kişi olduğu ileri sürülmüştür. Kallikles diye biri yaşamamış olsa bile, Platon'un ona yüklediği düşüncelerin dönemin Atinasında, özellikle bazı Sofistler ile genç aristokratların çevresinde epey yaygın olduğu anlaşılmaktadır.

98 *Gorgias* 482 d-e.

elde etmek istemenin çirkin ve haksız olduğunu söylerler; bu amaç peşinde koşmaya haksızlık [adaletsizlik] adını verirler."[99]

Bu anlamda devlet, zayıfların kendilerini güçlülere karşı korumak, güçlüleri yasalarla yozlaştırmak için kurdukları bir tuzaktır. Aslan yavrularının evcilleştirilmesi gibi, insanlar da küçük yaştan ele alınıp topluma (çokluğa) köle kılınırlar. Çünkü zayıfların yaptığı yasalar ve görenekler, kişiye belli düşünce ve davranış kalıpları aşılayarak, neyin ahlaksal olduğunu belirterek onu diğerlerinin düzeyine indirip gücünü ortaya koymasını ve gücünün gerektirdiği yere ulaşmasını engeller.

Doğal yasayı "güçlünün doğal hakkı", bir bakıma "orman kanunu" şeklinde yorumlayan Kallikles,[100] en güçlü olmanın aynı zamanda en iyi, en bilgili, en yiğit, en yetenekli vb. olmayı da içerdiğini belirtip "üstün insan" anlayışına varır. Ona göre doğa, güçlü kişiye, üstün insana iktidara sahip olma hakkını vermiştir: "Doğaya göre doğru olan en iyinin, en bilgilinin zayıfları buyruğuna alması, onlardan daha varlıklı olmasıdır... İktidarı hak edenler güçlü kişilerdir."[101] Üstelik, üstün kimselerin, güçsüzlerin mallarını zorla ele geçirmeleri bile doğa yasasının bir gereğidir.

---

99 *Gorgias* 483 a.

100 "Kanımca doğanın kendisi iyinin kötüden, yeteneklinin yeteneksizden daha çok şeye sahip olmasının haklı olduğunu açıkça kanıtlıyor. Birçok örnekle ve yalnız hayvanlar arasında değil, insanlar arasında ve bütün polislerde ve kavimlerde, haklı [doğru] olarak güçlünün zayıfa hükmetmesinin ve ondan daha varlıklı olmasının kabul edildiğini gösteriyor. Böyle değilse, Kserkses Hellas'a [Yunan'a] karşı ya da babası İskitlere karşı -ve daha böyle binlercesi- hangi hakla sefere çıkıyorlardı. Benim anladığıma göre bu kişiler, bu şekilde davranmayı haklılığın gerçek doğasına, kuşkusuz bizim koyınuş olduğumuz yasalara değil de doğa yasasına göre yapıyor" (*Gorgias* 483 b-d).

101 *Gorgias* 490 a-491 c.

Doğa (*physis*) güçlüye egemen olma hakkını verdiğine göre, kişinin bu yolda ilerleyebilmesi için kendini hiçbir şeyle bağımlı görmemesi gerekir. Bir başka deyişle, güçlüler doğaya uygun olarak tutkularını olabildiğince özgür bırakmalı ve bütün özlemlerini gerçekleştirmeye çalışmalıdırlar. Bu kişilerin mutlu olabilmeleri için "adaletli" davranmamalarını, yani insanların koyduğu kısıtlayıcı yasalara (*nomoi*) uymamalarını salık veren Kallikles'e göre, "bolluk içinde yaşama, ölçü ile kural tanımadan dilediğini yapma insanı erdeme ve mutluluğa götürür; geri kalan diğer bütün şeyler, insanların doğaya aykırı anlaşmalarından kaynaklanan bu görüntüler saçmalık ve hiçlikten başka bir şey değildir... Erdemlilik, tutkuları dizginlememek, tersine onları her türlü yolla doyurarak büyüyebildikleri kadar büyümeye bırakmaktır."[102]

Radikal ikinci kuşak Sofistlerde, özellikle de Kallikles'in bu düşüncelerinde, kişisel çıkar gerçeğin tek ölçütü yapılarak ve bunun doğaya uygunluğu vurgulanarak, toplumun, siyasal düzenin meşruluğunun yadsınmasına varılır. Siyasetin yalnızca iktidarı ele geçirip sürdürülmek şeklinde algılanması, bu alandan her türlü ahlaksal değerin dışlanması sonucunu doğurur. Yargılayıcı, sonucu belirleyici tek ilkenin güç olmasından ötürü, karşı karşıya getirilen devlet de, birey de duruma göre haklı gözükebilir: Devlet daha güçlüyse bireylere hükmetmesi doğrudur, haklıdır;[103] fakat yeterince güçlü bir kişinin de devletin yasalarına karşı çıkması, kendi çıkarları doğrultusunda davranması ve bu yolda kendi başına buyruk yasalar koyması onun hakkıdır, bu durum da birey açısından doğrudur.

102 *Gorgias* 492 c-e.

103 Kallikles de, Sokrates'in karşıt savları karşısında, devleti oluşturan zayıfların birleşerek belli bir güç birikimi sağladıklarını kabul etmek zorunda kalmıştır.

III- DEMOKRASİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

Demokrasiye Olumlu Yaklaşımlar

V. yüzyılda demokratik olarak nitelendirilebilecek düşünürler (ki Sofistlerin büyük bir bölümü bunların arasındadır), aristokratik düşünüşe ve değer kalıplarına saldırmakla yetindiklerinden yapıcı bir çabaya girişmemişlerdir. Hiçbir düşünür, demokrasiyi bir bütün biçiminde ele alıp kuramını oluşturmamıştır. Buna karşılık, demokrasinin niteliklerini bölük pörçük bir şekilde dile getiren birçok yapıt bulunmaktadır.

a- "Herodot Tarihi"nde demokrasi

George Sabine'in "Yunan halk düşüncesinin yönetim biçimleri hakkında ne kadar ileri fikirlere varmış olduğunu gösteren hayret verici bir belge"[104] olarak nitelendirdiği *Herodot Tarihi*'nin üçüncü kitabında, yönetimler sınıflandırılarak daha sonraları klasikleşecek olan "monarşi-aristokrasi-demokrasi" ayrımı ortaya atılmakta ve bunların karşılaştırmalı bir çözümlemesi yapılmaktadır[105] Halikarnassoslu (Bodrumlu) Herodotos, yapıtının bu bölümünde kurgusal öykücü tarih anlayışının bir örneğini vererek, yedi soylu Persli arasında geçmiş olduğunu ileri sürdüğü bir tartışmayı anlatır. Bu tartışma üç yönetim biçiminden hangisinin daha iyi olduğunun saptanması amacını taşımaktadır. Bu öyküyü kendi kafasından tasarlamış olan Herodotos'un Perslilere söylettiği düşünceler, gerçekte V. yüzyıl Yunan dünyasında yönetimler üzerinde ileri sürülen çeşitli düşünceleri yansıtmaktadır.

104 Sabine, s. 18.
105 Herodotos, III,80-82,s. 201-203.

Halikarnassoslu tarihçinin bu öyküsünde, bir devlet darbesi ardından yeni yönetim biçimini kararlaştırmak amacıyla toplanan Perslilerden Otanes demokrasiyi, Megabyzos oligarşiyi (ya da aristokrasiyi), Darius monarşiyi savunur. Aynı zamanda her biri, beğenisi dışında kalan diğer iki rejimi karalayarak kendi görüşünün doğruluğunu kanıtlamaya çalışır. Sonuçta, geri kalan dört Perslinin Darius'un görüşünü yeğlemeleriyle (tarihsel gerçeğe de uygun olarak) Pers ülkesi için tek kişinin iktidarı, yani monarşi benimsenir.

"Bu gibi bir iktidara yükseltilen insanların en iyisi bile kötüleşir" diyerek monarşinin zorunlu olarak tiranlığa yol açacağını vurgulayan Otanes, halk yönetimine demokrasi *(demokratia)* sözcüğünü değil, *isonomia* sözcüğünü yakıştırır.[106] Halk yönetiminin adların en güzeli olarak nitelendirilen *isonomia* ile anılması, demokrasinin "yasa önünde eşitlik" ilkesi üzerine kurulu olduğunu ortaya koyar. Üstelik bu ilkenin demokrasiye özgü kılınması, diğer yönetim biçimlerinin hukuksal eşitliği dışladığı, dolayısıyla keyfiliği içerdiği anlamına gelir. Yasaların üstün tutulmasından demokrasinin ikinci özelliği belirir: Aşırılığa kaçmayan ölçülü bir yönetim. Bunun ardından diğer özellikler sıralanır. Bunlar, yöneticilerin kura ile atanıp görevlerinden dolayı sorumluluk taşımaları, bütün sorunların açık tartışmaya sunulması ve kararların halk tarafından alınmasıdır. Sözlerinin sonunda "devlet zaten halk demektir" yargısında bulunan Otanes, her iyiliğin halk yığınlarından kaynaklandığını belirtip demokrasinin tek "doğru" yönetim biçimi olduğunu ileri sürer.

Megabyzos ile Darius'un demokrasiye yöneltükleri eleştiriler, cehaletin (eğitimsizliğin) halkın yönetici bir niteliğe (ya da daha doğrusu, kendi kendini yönetme yetene-

106 *Demokratia* sözcüğünü, oligarşinin savunusunu yapan Megabyzos kullanır.

ğine) sahip olmasını engellediği düşüncesi üzerinde odaklaşır. Ayrıca bu iki Persli, bu durumun doğurduğu yönetim boşluğunun da, ister istemez, kamusal çıkarın göz ardı edilmesi sonucuna yol açacağını belirtirler. Fakat Otanes'in büyük önem verdiği hukuksal eşitlik ilkesini çürütmeye yönelik bir sav ortaya koyamazlar.

Çeşitli ulusların ve halkların birbirlerinden farklı kurumlarını, yasalarını, göreneklerini, inançlarını incelemiş ve böylece bu alanlarda bir evrensellikten ya da mutlaklıktan söz edilemeyeceği görüşüne ulaşmış olan Herodotos, yapıtının yönetim biçimleri üzerindeki bu bölümünde kişisel tercihini açıklamaktan özenle kaçınmıştır. Zengin bir antropolojik bilgiye sahip olan bu tarihçinin, herhangi bir yönetim biçiminin iyiliğinin ya da kötülüğünün göreli olarak ele alınması gerektiği bilincine varmış olduğu kabul edilmelidir. Bununla birlikte, *Herodot Tarihi*'nin tümü göz önünde bulundurulduğunda, yazarın demokrasiye daha yatkın olduğu görülür. Örneğin tiranlığa karşı kesin bir tutum takınan Herodotos, yapıtının bir başka yerinde, demokrasinin bir diğer temel niteliğinin özgürlük olduğunu vurgulayıp, efendi (ya da efendilerin) buyruğundan kurtulan halkların özgürlüğe (yani demokrasiye) kavuşarak yüceldiklerini ve büyük işler başardıklarını açıkça dile getirmiştir.[107]

b- Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi"

Atina'da demokrasi idealinin ne anlama geldiğini açıklayan ve bu rejimi yücelten en derli toplu metin, Thukydides'in

107 "Tiranlar yönetimindeki Atina, askerlik bakımından komşu ulusların hiçbirine üstün değildi; tiranlardan kurtulunca çok öne geçti; bu da şunu gösterir ki, bir efendinin buyruğu altında yurttaşlar istekli davranmazlar, çünkü bir efendi için çalışmaktadırlar; oysa özgür oldukları zaman, artık kendi öz çıkarları haline gelmiş olan şeyi canla başla savunurlar" (Herodotos, V, 78, s. 318).

Peloponnesos Savaşları üzerine yazdığı tarih kitabında yer alır. Bir demokrat olmamasına karşın, bilimsel ve nesnel tarihçiliğin gereğini yerine getiren Thukydides, Perikles'in savaşın ilk yılının sonunda (431'de) savaşta ölen Atinalıların cenaze töreninde yapmış olduğu söylevin metnini sadakatle yapıtına yerleştirmiştir. "Cenaze Töreni Söylevi" olarak bilinen bu söylev, Atina demokrasisinin resmi ideolojisini açık bir biçimde yansıtmaktadır.[108]

Perikles'in söylevinde, ilk olarak Atina kurumlarının ve yasalarının özgüllüğü düşüncesinin işlenmiş olduğu görülür. Atina anayasası, diğer polislerin yasalarından etkilenerek oluşturulmuş değildir. Perikles bu görüşü şöyle dile getirir: "Başka halkların yasalarına bakarak kurulmamış olan bir yönetim biçimimiz var; başkalarına öykünmek şöyle dursun, biz kendimiz başkalarına örnek oluyoruz." Atina'ya özgü bu yönetim biçiminin adı *demokratia*'dır. "Bu ad ona, birkaç kişiye değil de bütün yurttaşlara dayandığı için verilmiştir." Demek ki demokrasinin temel özelliği, bütün yurttaşların ya da halkın egemenliği üzerine kurulmuş olmasıdır.

Bundan sonra, demokrasinin temelinde bulunan diğer iki ilke, Yunanlıların *isonomia* ve *isegoria* olarak adlandırdıkları eşitlik ile özgürlük ilkesi belirir. İsonomia, yani yasa önünde eşitlik ilkesi ilk olarak hukuksal eşitliği, bir başka deyişle kişilerin yurttaş olarak "sivil" yaşamlarında birbirlerine olan eşitliğini içerir: "Yasalar kişisel işlerde herkese aynı hakkı vermektedir." Fakat hukuksal eşitliğin gerçekten işleyebilmesi ve buna bağımlı olarak kişisel özgürlüğün bir anlamının olabilmesi, herkesin yöneticiler ile yasalara itaat etmesiyle olasıdır. Yurttaşların, kamusal nitelik gösteren etkinliklerinde, polisin çizdiği hukuksal sınır-

108 Thucydide, II, 35-47. Suat Baydur'un yaptığı Türkçe çevirisi için bkz. Tunçay, s. 23-30.

lar içinde kalmaları, yasallığı içeren demokrasinin gereklerinden biridir.[109]

Isonomia'nın diğer boyutu siyasal niteliklidir. Yasalar, bütün yurttaşlara, sosyoekonomik statüleri ne olursa olsun eşit olarak siyasal yaşama katılma hakkı vermektedir. Fakat bu siyasal eşitlik liyakat, yetenek üzerine kuruludur: "Devlet işlerinde herkesin alabildiği yer, şu ya da bu soydan oluşuna değil, gösterdiği yüksek yetenek ile kazandığı üne göredir. Yurda iyiliği dokunabilecek bir yurttaşın onurlu bir yer kazanmasına, yoksulluğu, aşağı bir sınıftan oluşu engel değildir." Bütün yurttaşlar kamusal işlerde yer alabilecek bilgiye sahiptirler. Üstelik siyasal katılım, yurttaşlar bakımından bir hak değil, bir ödevdir de: "Yalnız biz Atinalılar, devlet işlerine karışmayan kişiye, kendi işi gücü ile uğraşan sessiz bir yurttaş değil, hiçbir işe yaramayan biri gözüyle bakıyoruz. Hepimiz, kişisel bir biçimde, en azından oy kullanarak ya da önerilerde bulunarak polisin yönetimine katılıyoruz." Demek ki sürekli ve yerleşik bir yönetenler-yönetilenler ayrımı bulunmamakta ve herkes sırayla yönetimin belli bir düzeyinde yer almaktadır.

Söylev'deki özgürlük *(isegoria)* anlayışı, her şeyden önce bütün yurttaşların eşit bir biçimde her konuda, özellikle devlet işleri hakkında düşüncelerini açıklama özgürlüğü olarak belirir. Atinalıların gerek devlet işlerinde, gerek özel işlerinde özgür bir düşünüş ile davrandıklarını belirten Perikles'e göre, her yurttaş polisin yönetimine katılmakla kalmaz, aynı zamanda bunu kendi kişisel görüşle-

109 Perikles, Atina'da herkesin yasalara bağımlı oluşunu şöyle dile getirmektedir: "Özel yaşamımızda hepimiz dilediğimizi yapmamıza karşın, bütün yurttaşları ilgilendiren işlerde çok sıkı davranıp düzene uymaya özen gösteriyoruz; gerek polisin başında bulunan yöneticilerin, gerekse yasaların, özellikle haksızlığa uğrayanları korumak için konulmuş yazılı yasalar ile onları çiğneyenlere herkesin pek doğru ve yerinde bulduğu kötü bir ad kazandıran yazısız yasaların buyruklarından dışarı çıkmaktan çok çekiniyoruz" (Tunçay, s. 25).

ri doğrultusunda gerçekleştirir. Demokrasi yurttaşların suskunluğu üzerine değil, "çokseslilik" üzerine kuruludur; siyasal kararlar farklı görüşlerin ortaya atılıp tartışılmasıyla alınmaktadır.

Eşitlik ve özgürlük ilkelerine, yurttaşlar arasında kardeşlik ya da dostluk ilkesi eklenir. "İyilik görerek değil, iyilik ederek dost kazanıyoruz" diyen Perikles'e göre, Yunancada *philantropia* sözcüğüyle ifade edilen dostluk ya da daha doğrusu insan sevgisi, kendini yalnızca yurttaşlar arasındaki ilişkilerde değil, Atinalıların diğer polislerin yurttaşlarına, *metoikos*'lara karşı olan tutumlarında da göstermektedir. Atina, açık bir polistir; kapılarını hiçbir yabancıya kapatmadığı gibi, hiçbir yabancıyı da kovmuş değildir.[110] Dostluk ilkesi, zorunlu olarak hoşgörüyü çağrıştırır; çünkü herkese sevecenlikle yaklaşabilmek için başkalarının farklılıklarını anlayışla karşılamak, kabullenmek gerekir. Bu nedenle Perikles, Atinalıların "özel ilişkilerinde olduğu kadar kamusal yaşamda da hoşgörülü" olduklarını vurgulamaya özen gösterir. Ayrıca dostluk ilkesi yardımlaşmayı, özellikle yoksul kesimin durumunun düzeltilerek ekonomik eşitsizlik yelpazesinin daraltılmasını gerektirdiğinden, Perikles demokratik devlete bir tür sosyal güvenliği sağlama işlevi de yükler.

Söylev'in sonunda, demokrasinin Atina'yı güçlü ve görkemli bir polis yaptığı savıyla karşılaşılır. Sanatıyla, bilimiyle, zenginliğiyle "Yunan dünyasının okulu" ve *hegemon* polisi olan Atina, diğer polisler üzerindeki üstünlüğünü askeri alanda da kanıtlamıştır. "Biz bütün denizleri ve karaları yürekliliğimizle yol vermeye zorladık" diyen Perikles'in, dış politikada, radikal Sofistlerin savunduğu kuvvet kuramını benimsediği görülmektedir. Ayrıca, Atina de-

110 Bu söylevden bir iki yıl sonra, bir yabancı olan Protagoras, Atina'dan kaçarak yaşamını zor kurtaracaktır.

mokrasisinin "emperyalist" politikayla desteklendiğinin, gücünü büyük ölçüde bu politikadan aldığının bilincinde olan Perikles, emperyalizmi doğrulayıp meşrulaştırır. Ona göre Atina'nın hegemon oluşu, izlenen emperyalist politikayı haklı çıkarmaktadır: "Polisimiz büyük bir merkez olduğundan, her yandan her şeyi buraya çekiyoruz; biz Attika'nın mallarından olduğu kadar diğer ülkelerin yetiştirdiklerinden de kendi mallarımızmış gibi faydalanıyoruz."

Söylev'de ortaya konan siyasal katılım ilkesi üzerinde durmak gerekiyor. Çünkü Perikles'in siyasetin bir uzmanlık işi olmadığına ve herkesin etkin biçimde siyaset yapması gerektiğine ilişkin değerlendirmesi olduğu gibi kabul edilirse, (Peloponnesos Savaşları öncesi) Atina demokrasisi hakkında yanlış bir yargıya varılır. Bu dönemde Atina'da gerçekten iktidarı elinde bulunduran halk değil, bir azınlıktır. Siyasal hedefleri, programları saptayan ve kararların bu doğrultuda çıkmasını sağlayan siyasal bir elittir söz konusu olan. Zaten Perikles de, herkesin bir politikayı yargılayacak yetenekte olmasına karşın, ancak birkaç kişinin bunu ortaya koyabildiğini vurgulayarak bu gerçeğe değinmektedir. Thukydides'in kendisi de, yapıtının bir başka bölümünde, Perikles dönemindeki Atina demokrasisinden söz ederken bu doğrultuda bir değerlendirmede bulunmaktadır: "Kuramsal olarak halk egemendi, fakat gerçekte devlet polisin birinci yurttaşı tarafından yönetiliyordu."[111] Demek ki Atina demokrasisinde yurttaşın söz hakkı, eleştiri hakkı vardır, seçme-seçilebilme hakkı vardır, ama yönetimde "profesyonel politikacılar"dan oluşan bir azınlık bulunmaktadır. Perikles'in otuz yıl boyunca siyasal liderlik koltuğunda oturması, Atina'daki demokratik rejimin bu niteliğini doğrular yöndedir.

111 Thucydide, II, 65.

c- Edebiyatta sofistik-demokratik düşünceler

Bir tragedya (trajedi) yazarı olan Euripides, oyunlarında Sofistlerin üzerinde durdukları toplumsal-siyasal sorunları işlemiş ve bu düşünürlerin savundukları çeşitli ve hatta karşıt düşünceleri kahramanlarına söylettirmiştir. Bu nedenle kendisine "sahnenin filozofu", yapıtlarına ise "düşüncelerin savaş meydanı" denmiştir.[112]

Euripides'in oyunlarında, ilk olarak, aristokratik ideolojinin temellerinden birini oluşturan kalıtım ilkesinin sorgulanıp eleştirildiği görülür. Örneğin *Elektra*'da, erdemin soylulara özgü olmadığı ve kalıtımla geçmediği ileri sürülür.[113] Bu doğrultuda bir başka görüş, *Iphigeneia Aulis'de* adlı tragedyada, Truva seferi komutanı olan ağabeyi Agamemnon'la bir tartışmaya giren Menelaos'un ağzından dile getirilir: "Ben bir şefi ya da bir komutanı, soyu nedeniyle bir ülkenin başına geçirmek fikrinin bütünüyle karşısındayım. Bir devletin ordusuna kumanda edebilmek için akıl gerekir. Buna sahip olan her adam baş olmaya layıktır" (370-375).

Böylece, gerek soyluluğun gerek zenginliğin kişiyi ahlaklı ve erdemli kılmadığı düşüncesini yansıtan Euripides, buradan hareket ederek Sofistler ve demokratlarca savunulan eğitimin belirleyiciliği anlayışına yapıtlarında yer verir. *Hekabe*'de oyunun kahramanı Hekabe'yi "Kalıtım mı üstün yoksa eğitim mi? İyi bir eğitim, görevin ne olduğunu öğretiyor, bu muhakkak; bu iyice öğrenildikten sonra, iyilik esas olmak üzere, kötü ayırt ediliyor" (600-605) diye ko-

112 Kranz, s. 214.

113 "Soyluluk hep iyi bir belirti değildir. Birçok soyluda adi insan ruhu vardır... Ben, soylu bir babanın oğlunun hiç işe yaramaz bir adam olduğunu ve sıradan bir ana-babadan erdemli çocuklar doğduğunu gördüm. Doğru yargıda bulunmak için bundan böyle hangi belirtiyi seçmeli, zenginliği mi? Bu yönde verilecek yargı kötü bir yargı olacaktır" (550-555 ve 370-375).

nuşturur. Bir başka oyununda, eğitim ile erdem arasındaki ilişkiyi çok daha açık bir biçimde ortaya koyar: "İyi bir eğitim, insanı erdeme ulaştırmaya çok yardım eder."[114]

Doğal hukuk öğretisinden eşitliği çıkarsayan Sofist düşünce de, Euripides'in oyunlarında yer alır. Demokrasinin getirdiği haklarla yetinmeyip doğal haklara dayanılması gerektiği düşüncesi, *Fenikeli Kadınlar*'da dile getirilir: "Dostları dostlara, kentleri kentlere, müttefikleri müttefiklere bağlayan eşitliktir. İnsanı bağlayan doğa yasası eşitliktir."[115] *Helene* tragedyasının kahramanı Helene'ye göre ise, "Yeryüzü de gökyüzü de ölümlüler arasında denk [eşit] olarak paylaştırılmıştır".[116] Doğal eşitlik anlayışının yol açtığı bir sonuç, yapay-keyfi bölünmüşlüklerin ve bunlardan kaynaklanan kurumların, dolayısıyla kölelik kurumunun yadsınmasıdır.[117]

Euripides, kişisel olarak demokrasiye daha yatkın olmakla birlikte, oyunlarında bu rejimi eleştiren ya da halkı aşağılayan elitist-aristokratik görüşlere yer vermekten de kaçınmaz. Örneğin düşüncesiz halkın despot olduğu ve bu despotluğun güçlü kişileri, kralları bile boyunduruğu altına aldığı düşüncesine *Hekabe*'de rastlanır. Oyunun kahramanı Hekabe, hiç kimsenin özgür olmadığını haykırıp kral Agamemnon'un "yurttaşlar kalabalığının kölesi" olduğunu, onlardan korktuğunu belirtir.[118] Aynı Agamemnon, *İphigeneia Aulis'de* oyununda, bu yargıyı "Biz halkın esiriyiz" diyerek kendisi dile getirir.[119]

114 *Iphigeneia Aulis'de*, 560-565.

115 *Fenikeli Kadınlar*, 536-542'den aktaran: Sabine, s. 22.

116 *Helene*, s. 75.

117 "Köleleri utandıracak tek şey vardır,
Yalnızca adları.
Bunun dışında hiçbir köle
Özgürden kötü değildir,
Çünkü doğru bir ruh taşır" (*Ion*, 854-856'dan aktaran: Sabine, s. 26).

118 *Hekabe*, 865-870.

119 *Iphigeneia Aulis'de*, 450.

Yakarıcılar tragedyasında ise, demokrasi yandaşı ve karşıtı görüşlerin çatışması sahnelenir: Thebai tiranının temsilcisi, monarşinin övgüsünü yapıp demokrasiye *Herodot Tarihi*'ndeki Megabyzos'un kullandığı kanıtları andıran eleştiriler yöneltir: "Doğru düşünemeyen halk, nasıl olur da polisi doğru yola yönlendirebilir?... Zavallı bir çiftçi, eğitimden yoksun olmasa bile, devlet işleriyle ilgilenmesi için gerekli boş zamana sahip olamaz" (417-422).[120] Buna karşılık, kişiliğinde Atina demokratik erdemini temsil eden oyunun kahramanı Theseus, tiranı devletin en kötü düşmanı olarak nitelendirip yasalara herkesin uyduğu demokrasiyi eşitlikle bağdaştırır: "Burada bir tiran aramaya kalkışma; polis özgürdür, çünkü tek bir kişi tarafından yönetilmez. Egemen olan halktır; yöneticiler her yıl sırayla işbaşına gelirler. Zenginin özel ayrıcalıkları yoktur, çünkü yoksul da onunla eşit paya sahiptir" (404-406).[121] Ardından Theseus, eşitliğin, demokrasinin bir başka temel ilkesi olan *isegoria*'yı gerektirdiğini belirtir: "Özgürlüğün en açık anlatımı şu sözdedir: 'Her kim polise iyi bir öğüt vermek istiyorsa, ilerlesin ve konuşsun.' Herkes kendi keyfine göre ister konuşur, ister susar. Yurttaşlar için bundan daha güzel bir eşitlik olabilir mi?"[122]

Bir başka tragedya yazarı Sophokles, Sofistlerin karşısında yer almasına karşın, kendini tümüyle Sofistik-demokratik düşüncelerin etkisi dışında bırakabilmiş değildir. Bunun tipik bir örneğini *Antigone* adlı oyununda görmek mümkündür. Sophokles, bu oyununda kahramanına, doğal (tanrısal) adalet ilkesinin üstünlüğü savını benimsetmekle yetinmez, ayrıca, sınırlarını aşan otoritelere karşı yurttaşların direnme haklarının olduğuna ilişkin "demokratik" bir ilkeyi de savundurtur.[123]

120 Aktaran: De Romilly, s. 49.

121 Aktaran: Mossé, s. 39.

122 Aktaran: Prélot ve Lescuyer, s. 39.

123 Oyunun kahramanı Antigone, kardeşinin cenaze törenini yaparak yasalara

Son olarak, bir edebiyat yapıtı olmamakla birlikte edebi yönü küçüksenmeyecek bir tarih çalışması olan Thukydides'in *Peloponnesos Savaşı*'ndaki bir bölüme değinmek gerekir. Thukydides, bu yapıtında, doğa yasasını güçlünün hakkı şeklinde algılayan Sofist düşüncenin bir örneğini verir: 416'da Sparta'nın bağlaşığı Melos'u kuşatan Atina ordusu, sorunu savaşmadan çözebilmek için polise elçiler yollar. Tanrısal adaletten söz eden Meloslulara karşı Atinalı elçiler, toplumsal-siyasal ilişkilerde belirleyici tek ilkenin güç olduğunu şu sözleriyle açıkça ortaya koyarlar: "Tanrılar hakkında varsayılan ve insanlar hakkında kesinlikle bilinen şeylerden ötürü gerek tanrıların, gerek insanların en güçlü oldukları zaman onları hemcinsleri üzerinde hüküm sürmeye iten bir doğa yasasına zorunlu olarak uyduklarına inanıyoruz. Bu yasayı yapanlar biz olmadığımız gibi, onu ilk uygulayanlar da biz değiliz. Bu yasa başkalarından bize aktarıldı ve biz ona uyuyoruz, tıpkı bizden sonra geleceklerin de ona uyacağı gibi. Sizin ya da diğer halkların da, bizimkine benzer bir güce sahip olduğunuzda başka türlü davranmayacağınızı biliyoruz."[124] Thukydides'in aktardığı bu sözler, demokrasiyle yönetilen Atina halkının, dış ilişkilerinde radikal Sofistlerin türettikleri en antidemokratik düşünceyi benimsemiş olduğunu göstermektedir.

---

karşı gelmekle suçlanınca, kral Kreon'a şu yanıtı verir: "Evet, çünkü bu [pozitif] yasaları Zeus koymamıştır; ne de toprak altında tanrılarla birlikte oturan Dike [Adalet], insanlar için bu tür yasalar saptamıştır. Ben ise senin, bir ölümlü insanın, yazılı olmayan, fakat değişmeyen kutsal yasaları kendi kararlarında değiştirebileceğini aklıma bile getirmedim. Bunlar dün ya da bugün çıkmamışlardır; hiçbir zaman yok olmazlar, nasıl oluştuklarını da kimse bilmez. Bir adamın otoritesine alçakça saygı göstermek için bu kutsal yasalara karşı çıkmak, tanrıların kızgınlığına yol açmaz mı?" (*Antigone*, 450-460).

124 Thucydide, V, 105.

B- Demokrasiye Olumsuz Yaklaşımlar

Genellikle bir kurama (teoriye) dayanmadan pragmatik bir biçimde oluşturulan bir rejim üzerinde -başarılı olduğu sürece- olumlu ya da olumsuz düşüncelerin üretilmesi enderdir. Fakat kurulu düzenin bir bocalama dönemi içine girip yozlaşmaya yüz tutmasıyla birlikte, sorunlara teorik değil pratik düzeyde çözüm arayan rejim yandaşlarına karşılık, rejim karşıtları eylemsel alandan başka düşünsel planda da bir saldırıya girişerek çeşitli eleştiriler ve karşıt modeller getirmeye başlarlar. Toplumdaki yazar-çizer (entelektüel) kesimin çoğunlukla rejim karşıtı sınıf(lar)ın içinden çıkması, bu saldırıya gerek niteliksel, gerek niceliksel bir yoğunluk kazandırır. İşte Atina demokrasisi de bu tür bir süreci yaşamıştır. Askeri yenilgiler nedeniyle emperyalist politikanın sona ermesi, Atina'nın sosyoekonomik yapısında ciddi krizlere yol açmıştı. Demokrasinin parlaklığını yitirip güçsüzleşmesinin sonucu olarak da, bir yandan genel bir hoşnutsuzluk baş göstermiş, öte yandan aristokratların ve diğer *demos* düşmanlarının sesleri yükselmeye başlamıştı.

a- Aristophanes'in komedyaları

Soylular sınıfının yandaşı olarak Atina siyasal yaşamını çok yakından izlemiş olan Aristophanes (?445-380), komedya türünde yazdığı oyunlarında, demokratik rejimin hem işleyiş tarzına hem de uyguladığı politikalara yönelik keskin eleştiriler getirir. Oyunları, belli konuları işleyen alaycı (ironik) birer siyasal yergi niteliğindedir ve demokrasinin çeşitli yönleri üzerindeki aristokratik düşünceleri dağınık bir biçimde sahnede yansıtma işlevini görür. Ancak Aristophanes'in yerdiği demokrasi, Perikles'in ılımlı ve düzenli demokrasisi değil Kleon, Hiperbolos, Kleophon gi-

bi demagogların ya da Alkibiades gibi şımarık soyluların kendi çıkarlarını gözettikleri düzensiz demokrasidir. Polisine büyük bir sevgiyle bağlı olan ve geçmişe özlem duyan Aristophanes'in komedyalarıyla güttüğü amaç, kendi deyişiyle "Atina demokrasisinin ne çıkmaz yollara girdiğini"[125] göstererek halkta bir "ılımlı oligarşi" isteğini uyandırmaktır.

Bu çıkmaz yollardan biri, Atina'nın güttüğü emperyalist politika ile bu politikanın yol açtığı Peloponnesos Savaşları'dır. Savaşın maddi yükünü çeken soylular ile zenginlerin savaş karşıtı görüşlerini dile getiren Aristophanes, *Kuşlar, Barış, Kömürcüler (Akharnailılar)* ve *Lysistrata* gibi oyunlarında demokrasinin saldırgan politikasını yerip barışı yüceltir. Ona göre bu politika yüzünden yalnızca üst sınıflar değil, bütün halk savaş giderleri nedeniyle yoksullaşmakta ve devlet felakete sürüklenmektedir. Örneğin Lysistrata'da devlet politikasına karşı çıkıp barış yapılmasını isteyen kadınlar, savaşçı erkeklere şöyle seslenirler:

"Atalarınızdan kalan hazineyi harcayıp duruyor,
Yerine bir şey koymuyorsunuz,
Sizin yüzünüzden iflasa doğru gidiyoruz."[126]

Bu politikanın sorumluları olan siyasal yöneticileri, demagogları eleştirilerinin temel hedefi durumuna sokan Aristophanes, onları yolsuzlukla, paraları kendi ceplerine atmakla ve böylece halkı yoksulluğa itmekle suçlar.[127] Özel-

125 *Kömürcüler (Barış Oyunları*, s. 57.)

126 Lysistrata, s. 65.

127 *Eşek Arıları*'nda (s. 56), adı "Kleon'dan tiksinen" anlamına gelen Bdelykleon, demagoglardan şöyle söz eder:
"Ben Atina için çalışıyorum,
Halk uğruna savaşıyorum, diyenler yok mu?
Onlara gidiyor paralar.
Çünkü sen bu güzel sözlere kanıp
Başa getiriyorsun onları.
Bu adamlar öteki polislerden de

./.

likle saldırdığı kişi Kleon'dur; onu, çeşitli oyunlarında halkı yıkıma sürükleyen, yalancı, düzenbaz, aşağılık bir politikacı olarak gösterir.[128] Fakat ona göre, Atina'nın başına gelen kötülüklerin gerçek sorumlusu demokrasidir, daha doğrusu demagogları yönetimde tutan *demos*'tur. Çünkü bilgisiz olan halk politikadan hiç anlamaz, görüşlerini çok çabuk değiştirir ve sağlıklı hiçbir karar alamaz. Bu nedenle halk, kendisini pohpohlayan bir kimseye hemen teslim olur, her şeyi ona bırakır.[129] Demek ki Aristophanes için Atina'nın temel sorunu, iktidarın teorik bakımdan demos'un ellerine terk edilmiş olmasından kay-naklanmaktadır.

Bundan başka Aristophanes, Atina demokrasisinin önemli kurumlarını da iğneleyici dilinin eleştirileri dışında bırakmış değildir. Örneğin *Eşek Arıları* komedyası, halk mahkemeleri ile yargıçları hedef alır. Ayrıca, toplumdaki değişimleri tutucu bir ahlak anlayışıyla değerlendiren Aristophanes, geleneksel değerleri sarsan Sofist düşüncelere karşı da kesin bir tutum takınır. Sofistleri aşağılamak için, onların düşüncelerini abartmaktan ya da çok basit bir biçimde yorumlamaktan kaçınmaz.[130]

Ellişer torba altın koparıyorlar.
Ya bu parayı veriyorsunuz,
Ya da sizi yakar yıkarım, diyerek.
Sen ise kendi krallığının artıklarıyla
Zar zor geçinmektesin."

128 Aristophanes, oyunlarında devleti ve Kleon'u küçük düşürdüğü gerekçesiyle mahkemeye verilmiştir. Fakat yine oyunlarında açıkça alay ettiği demos, onu suçsuz bulmuştur. Bu olay, o dönem Atinasında düşünce özgürlüğünün ve hoşgörünün ulaştığı boyutları göstermesi bakımından epey ilginçtir.

129 "Bilirim köylülerin ne kadar hoşlandığını
Kendilerini ve Atina'yı bir şarlatanın
Doğru yanlış övmesinden.
Alınan kim, satılan kim, farkına bile varmazlar...
... 'Işık saçan Atina' demeye görsün bir dalkavuk
Her istediğini koparıverirdi sizlerden" (*Kömürcüler*, s. 43 ve 57).

130 Örneğin, *Bulutlar* komedyasında (s. 67), Sofistlerden hiçbir insan yasası-

b- Yaşlı Oligark'ın "Atinalıların Anayasası"

Demokrasiye keskin eleştiriler yönelten, fakat aynı zamanda belli açılardan bu rejimin ilk "bilimsel" analizini (çözümünü) gerçekleştiren yapıt *Atinalıların Anayasası*'dır. Küçük bir risale olan bu yapıt, ilk önceleri Ksenophon'a mal edilmiş, ancak daha sonra ona ait olmadığı ve Peloponnesos Savaşları sırasında (424 yılı dolaylarında) yazılmış olduğu kesinlik kazanmıştır. Bu yüzden gerçek kimliği bilinmeyen yazarına, düzmece-Ksenophon (Pseudo-Xénophon) ya da Yaşlı Oligark denilmektedir.[131]

Demokrasiden nefret ettiğini saklamayan yazar, yapıtının hemen başında, daha iyi bir sınıfın (soyluların) bulunmasına karşın, aşağılık halkın refahını gözeten bu rejimi övmeyeceğini belirtir. Fakat demokratik rejimin kendi mantığı içinde tutarlı olduğunun da bilincindedir: Demokrasi bir yozlaşmışlık örneği değildir; değişen koşulların, örneğin halkın özgürlük isteğinin bir sonucu olarak belirmiş ve varlığını sürdürebilmek için gerekli olan kurumları, politikaları ortaya koyabilmiştir. Yazar, bu konudaki görüşünü şöyle dile getirir: "Atinalıların siyasal sistemini onaylamıyorum; fakat onlar demokratik yönetim biçimi üzerin-

---

nın mutlak bir değere sahip olmadığını öğrenen Pheidippides, dövdüğü babasının, kendisine "Fakat hiçbir yerde yasa babaya karşı böyle davranılmasını haklı görmez" demesine karşılık olarak şu yanıtı verir: "Bu yasayı ilk yapan insan, senin benim gibi bir insan değil miydi? Eski adamları sözle ikna etmiyor muydu? Benim de gelecekte, çocuklara babalarını dövebilme hakkı veren bir yasa yapmam neden haklı olmasın ki?"

131 Ksenophon'a ait olmadığının bilinmesine karşın, bu küçük risale, bazı yayımcılık gerekçeleri nedeniyle Ksenophon'un yapıtları arasında yer almaya devam etmektedir. Bkz: Xénophon, "La République des Athéniens", *Œuvres Complètes*, c. 2, s. 437-486.

Yapıtın Türkçesi, Mete Tunçay'ın derlemesi içinde (s. 8–19 arasında), "Yaşlı Oligarkh'ın Atinalıların Anayasası" adı altında yer almaktadır. Yapıttan yapılacak alıntılar için, bir ayraç içinde Tunçay'ın derlemesindeki sayfa numarasına göndermede bulunulacaktır.

de anlaşmış olduklarına göre, bana öyle geliyor ki açıkladığım ilkeleri benimsemekle demokrasiyi korumak için doğru olan yolu seçmişlerdir" (s. 16-17). Yaşlı Oligark'ın bu yargısının, daha doğrusu demokrasiyi nesnel bir biçimde değerlendirip demokratik kurumların ve ilkelerin halkın beklentilerini tam anlamıyla karşıladığını göstermeye yönelik tanımlamalarının, yapıtına özgün bir nitelik kazandırdığı söylenebilir.

Atinalıların Anayasası'nın içerdiği demokrasi eleştirilerinin hemen hepsi, bu rejimin dayandığı halk tabakasının kötü, aşağılık bir niteliğe sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanır. Yaşlı Oligark'a göre, "onurlu bir insana yaraşan özenlilik, gözüpeklik ile en az düzensizlik ve adaletsizlik, en iyilerin [soyluların] saflarında bulunur" (s. 9). Oysa demokratik sistemin mantığına uygun olarak *isonomia* ile *isegoria*'nın uygulanması, avam halktan kimselerin doğum ve nitelikçe üstün insanlardan daha fazla erk elde etmesine ve onlardan daha çok pohpohlanmasına yol açmıştır. Devlet yönetiminin halka açılması büyük bir kötülüktür. Çünkü "halkın arasında en çok bulunan bilgisizlik, düzensizlik ve kötülüktür; halk olanak yokluğunun neden olduğu eğitimsizlik, bilgisizlik ve yoksulluk yüzünden aşağılık davranışlara yönelir" (s. 9). Üstelik halkın tutkusu özgür olmak, efendi olmaktır. Bundan dolayı da yasaların iyi ya da kötü olması onu ilgilendirmez bile. Halkın bir başka kötü özelliği ise kültürsüz oluşu, dahası kültürden ve kültürlü insanlardan nefret etmesidir.[132]

Perikles'in bütün sınıfları kapsayan halk anlayışına karşılık, halkı soylulardan farklı bir sınıf olarak algılayan ve bu nedenle *demokratia*'yı *demos* sınıfının aristokrat sınıf

132 "Avam halk, zamanlarını beden eğitimi yapmak ve müzik [sanat] kültürü edinmekle geçiren yurttaşlara engel olur; çünkü böyle bir eğitimin güzelliğine inanmaz ve bu gibi şeyleri anlamanın kendi gücünün ötesinde olduğunun farkındadır" (s. 11).

üzerindeki hükmü, hatta despotluğu şeklinde tanımlayan Yaşlı Oligark, halkın kendi çıkarını gözetmesini bir kötülük olarak nitelendirir. Örneğin, ona göre devlet hazinesinden yapılan harcamalarda bütün toplumun değil, yalnızca halkın çıkarı gözetilmektedir. Ayrıca yazar, demokrasi ile bireyci-faydacı ideolojiyi özdeşleştirerek, demokrasinin kişisel kazanç tutkusunu, bencilliği körükleyip toplumsal-ahlaksal değerleri çiğnediğini ve adaleti yozlaştırdığını ileri sürer.

Demokrasiyi kölelere ve *metoikos*'lara sağladığı olağanüstü başıboşluk nedeniyle de kınayan Yaşlı Oligark, Atina demokrasisi ile emperyalist politika arasındaki ilişkinin, daha doğrusu demokrasinin büyük ölçüde dış sömürü üzerine dayandığının bilincindedir. Bundan dolayı, bu politikayı kötülemekle birlikte, bunu uygulayan demokratların kendi açılarından haklı olduklarını kabul eder: "Her Atinalı bireyin bağlaşıklarının servetine el atarak onlara ancak yaşayacak ve arazilerini ekecek, ama Atina'ya karşı ihanet niyetleri besleyemeyecek kadar bir şey bırakmasında [demokrasinin varlığını sürdürmesi bakımından] büyük yarar vardır" (s. 11).

Yazar, yapıtının sonunda, demokrasinin -kendi içinde tutarlı bir rejim olmasından ötürü- büyük değişiklikler yapılarak düzeltilmesinin olanaksız olduğunu vurgular. Bu nedenle demokrasiden hoşnut olmayan, fakat bunu büyük çapta reformlarla iyi bir yola sokabileceklerini, örneğin "oligarşik bir demokrasi"ye dönüştürebileceklerini düşünen kişiler büyük bir yanılgı içindedirler. Demek ki yapılması gereken tek şey, radikal bir tutumla demokrasiyi kökünden yok etmektir; ama bu rejimin sağlamlığı ile onu destekleyen halk kitlelerinin gücü göz önüne alındığında, bunu gerçekleştirmenin hiç de kolay olmadığı anlaşılır.

c- Demokrasi düşmanı Ksenophon

Atina demokrasisine karşı duyduğu nefreti, yalnızca çeşitli yapıtlarında dile getirmekle kalmamış, bunu sürdüğü yaşamla da gözler önüne sermiş olan düşünür Ksenophon'dur (426-355).[133] Varlıklı bir aileden gelen ve Sokrates'in öğrencilerinden olan Ksenophon, Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi"nde övdüğü demokrasiye özgü bütün niteliklerden tiksintiyle söz eder. Ona göre, demokrasiyle birlikte Atina'da yaşlılara saygı gösterilmemeye, beden eğitimine önem verilmemeye ve yöneticilere itaat edilmemeye başlanmıştır. Toplumsal uyum *(concordia)* ortadan kalmış ve en kötüsü, yurttaşların çeşitli hiziplere bölünmesi nedeniyle birlik yok olmuştur. Yurttaşların bir dayanışma içinde olacakları yerde birbirlerinin kuyularını kazmaları ve yalnız kişisel çıkarlarını gözetmeleri toplumdaki kötülük eğilimlerini artırmıştır.[134] Demokrasi, siyasal açıdan, yasaları hiçe sayan bir halk despotluğundan başka bir şey değildir.[135] Bu rejimde, kura sistemiyle yeteneksizlerin işbaşına geldiği bir düzensizlik hüküm sürmektedir.

Ksenophon, böylesine karaladığı demokrasiye karşı, kendi kafasına uygun gelen yönetim modellerini ortaya koyar. Yozlaşmış Atinalıların eski erdemlerine kavuşabilmeleri için ne yapmaları gerektiği sorusuna, Ksenophon'un

---

133 Maceracı bir kişiliği olan Atinalı Ksenophon, 396'da Perslere ve Spartalılara olan yakınlığından dolayı vatan hainliğiyle (dolayısıyla demokrasi düşmanlığıyla) suçlanmış ve sürgüne gönderilmiştir. Bunun üzerine, Sparta Kralı Agesilaos'un hizmetine girmiştir. 396 yılında Sparta ordusunda yer alıp Atina'ya karşı savaşmıştır. Oğulları da Sparta'da eğitilmişler ve Sparta ordusunda hizmet görmüşlerdir.

134 *Memorabilia*, III, 5, 15-18 (Xénophon, c. 3, s. 358).

135 Örneğin *Ellenika*'da (I, 7, 12), halk meclisindeki bir uygulamanın yasaya aykırı olduğunu ileri süren bazı kişilere karşı, "kalabalık, halkın hoşuna giden [kafasına esen] bir şeyi yapmasını engellemeye kalkışmanın iğrenç bir tutum olduğunu haykırmaya başlar" (Xénophon, c. 3, s. 44).

Sokrates'i şu yanıtı getirir: "Atinalıların atalarının görenekleri doğrultusunda eğitim görmeleri ve bunları uygulamaları yeterlidir; böylece ataları kadar iyi olacaklardır. Bir başka yol ise, bugün üstün olan halklara öykünmeleri, onların davranış kurallarını benimsemeleridir."[136]

Ksenophon'un önerdiği ilk yönetim biçimi, yurttaş sayısını sınırlayan ve çoğunluğu siyasal haklardan yoksun bırakan oligarşidir. Ancak oligarşinin bir despotluğa dönüşmemesi için, yönetimden yalnızca toplumun kötü öğeleri olan *thetes*'lerin dışlanması gerektiğini belirtir. Dolayısıyla bu oligarşi, *hoplit*'lere, bir bakıma orta sınıftaki yurttaşlara da yönetimde yer veren ılımlı bir niteliğe sahiptir. Ayrıca Ksenophon, "ataların anayasası"nın en önemli kurumu olan ve soylulardan oluşan Areopagus'u yüceltip onun eski önemine ve saygınlığına kavuşturulmasını salık verir.

Ksenophon'un Atina için öngördüğü ikinci model, temellerini Lykurgos'un attığı kabul edilen Sparta'nın yönetim biçimidir. *Spartalıların Anayasası* adlı yapıtı, Sparta kurumları ve ilkeleri üzerine yazılmış bir övgüdür. Burada Sparta, düzenli ve uyumlu toplumsal yapısı; basit ve yalın yaşam anlayışı; ticareti dışlayan ekonomisi; disiplinli, ahlaklı ve itaatkâr yurttaşları, kısacası her yönüyle Atina'nın bir antitezi olarak belirir. Bununla birlikte, Ksenophon'un hayranlıkla sözünü ettiği, Sparta yönetiminin gerçek durumundan çok bunun ideal biçimidir. Çünkü yapıtının 14. bölümünde, Lykurgos'un yasalarından uzaklaşan Lakedemonyalıların yozlaştıklarını açıklamaktan kaçınmaz.[137]

Ksenophon, son olarak, bir başka otoriter yönetim biçimi olan monarşiyi savunur. Yunanlıların gözünde monarşi, genellikle barbarlığın bir göstergesi olarak kabul

136 *Memorabilia*, III, 5, 14 (Xénophon, c. 3, s. 357).
137 Xénophon, c. 2, s. 461.

görmekte ve tiranlıkla özdeşleştirilmekteydi. Fakat IV. yüzyılda, Yunan dünyasının içine düştüğü genel kargaşa ortamı, bazı çevrelerce monarşi düşüncesinin yeniden gündeme getirilmesine ve demokrasiden hoşnut olmayıp oligarşiye geri dönme umutlarını yitirenlerin bu rejime bel bağlamalarına yol açmıştı. İşte bu dönemde, Atina soylularının güçsüzlüğünü gözlemleyen ve Sparta'nın yozlaşmasını yaşayan Ksenophon da bu düşünceyi çeşitli yapıtlarında işler.

Disiplin tutkunu bu soylu düşünür, her şeyden önce monarkı tirandan faklı kılmaya özen gösterir; bunun için getirdiği temel ölçüt, yönetimdeki kişinin yasalarla olan ilişkisidir: İktidarını hiçbir yasaya dayandırmayan tirana karşılık, monark anayasaya saygılı bir şekilde halkını yönetir. Örneğin Sparta'nın en güçlü insanı olan kral Agesilaos, aynı zamanda yasalara en bağımlı olan kişidir ve bu tutumuyla da halkına örnek olmaktadır.[138] Ksenophon, buradan hareketle, monarşide kralın kişiliğinin önemine dikkati çeker: "Krallar ve yöneticiler, ne bir asa taşıyanlar ne kalabalık tarafından seçilenler ne kura ile atananlar ne de iktidarı şiddet ya da hile yoluyla ele geçirenlerdir; bunlar yönetmesini bilen kişilerdir."[139] Demek ki iktidarı elde ediş biçiminin bir önemi yoktur; iktidar sahibinin gerçek anlamda bir yönetici ya da kral olabilmesi için iktidarı hak etmesi, bir başka deyişle toplumdaki en üstün ve yönetmeye en yetkin kişi olması gerekir. Çünkü "insanlar, kendi çıkarları konusunda kendilerinden daha bilgili olduğuna inandıkları kişiye gönülden boyun eğerler".[140]

138 "Herhangi bir yurttaş, kralının uyduğu yasalara nasıl itaat etmeyi reddedebilir ki?" *Agesilaos*, VII, 2 (Xénophon, c. 1, s. 455). Ksenophon, özellikle *Hieron* adlı yapıtında kral ile tiran arasındaki farkları ortaya koyup, bir tiranın krala dönüşmesi için nasıl davranması gerektiğini açıklar.

139 *Memorabilia*, III, 9,10 (Xénophon, c. 3, s. 369).

140 *Kyroupaideia*, I, 6 (Xénophon, c. 1, s. 60).

Monarşiyi tiranlıktan ayıran bir diğer özellik, kralın kamusal iyiliği gözeterek yönetilenlerin iktidarını onamalarını sağlamış, bir anlamda *konsensüsü* gerçekleştirmiş olmasıdır: "İyi bir kral, yalnız kişisel işlerini iyi bir biçimde yönetmekle yetinmeyip uyruklarının mutluluğunu da sağlayan kraldır. Çünkü bir kral, kendine özen göstersin diye değil, onu seçenleri başarıya götürsün diye seçilir."[141] Buna göre Ksenophon'un monarkı, mutlak bir iktidara sahip olmakla birlikte, bilgisini ve aklını kullanarak iktidarına keyfi bir nitelik vermez. İktidarı, adaletin sınırları içine yerleştirilmiş ve yönetilenlerin hizmetine koşulmuştur. Ksenophon, çeşitli yapıtlarında ortaya koyduğu bu düşünceleriyle, her yönüyle "aydın despot" olarak adlandırılabilecek bir monark portresi çizmektedir. Ayrıca, bütün gücünü kendi kişiliğinden alan ve askeri bir otoritesi bulunan böyle bir kralın yönetimi, klasik anlamda bir monarşiden çok bir diktatörlüğü andırmaktadır.[142]

ç- *İsokrates'in arayışları*

Atina'da bir retorik okulu kurmuş olan Gorgias'ın öğrencisi ünlü söylevci İsokrates (436-338), ilke olarak demokrasiye karşı değildir. Hatta *Panegyrikos* adlı siyasal incelemesinde, Perikles'in deyişlerini andırırcasına Atina demokrasisine övgüler yağdırmıştır.[143] Fakat yücelttiği ve Atina'da yeniden uygulanmaya konulmasını istediği demokrasi,

141 *Memorabilia*, III, 3, 2-3 (Xénophon, c. 3, s. 350).

142 Prélot ve Lescuyer, s. 51.

143 "Polisimiz başka halkları, düşünce ve söz bakımından öylesine geride bırakmıştır ki onun öğrencileri diğerlerinin öğretmeni olmuştur... Biz halklara yardım ederiz; zorbalığa karşı savaşırız; çoğunluğun azınlığa boyun eğmesini, diğer yurttaşlardan aşağı olmamakla birlikte setvet olanaklarından yoksun kalmış kişilerin kamusal görevlerden dışlanmasını ve... yurttaşların bir yasayla bütün siyasal haklardan yoksun bırakılmasını, büyük bir kötülük sayarız" (Aktaran: Prélot ve Lescuyer, s. 39-40).

Solon'un ya da Kleisthenes'in demokrasisidir, kendi deyişiyle *patrios politeia*'dır (ataların anayasası): "Bir zamanlar polisi yönetenler, yurttaşların, disiplinsizliği [düzensizliği] demokrasi, yasaları aşağılamayı özgürlük, konuşmada ölçüsüzlüğü eşitlik ya da her istediğini yapma olanağını mutluluk olarak kabul etmelerine neden olan bir anayasa değil, fakat bu tür insanlardan nefret edip onları cezalandırmasıyla yurttaşlarını daha bilge kılan bir anayasa yapmışlardı."[144]

Yukarıda sayılan tüm bu kötülüklerden kurtulabilmek için demokrasiden vazgeçmenin gerekmediği inancını taşıyan İsokrates, siyasal haklardan yararlanan yurttaş sayısının azaltılmasıyla rejimin düzeltilmesine doğru ilk adımın atılmış olacağını ileri sürer.[145] Bu düzenlemenin yapılabilmesi için ise, aşırı (matematiksel) eşitliğin terk edilip, bunun yerine orantılı (geometrik) eşitlik ilkesinin uygulanmaya konması gerekir: "Bir polisin iyi bir biçimde düzenlenmesine katkıda bulunan en önemli şey,... iyilere ve kötülere aynı şeyleri veren eşitliğin atılması ve her kişiyi değerine göre onurlandıran ya da cezalandıran eşitliğin kabul edilmesidir."[146] Yurttaşların toplumdaki yerlerini değerlerine ve yeteneklerine göre belirleyen liyakat ilkesi, kura sistemini dışlayıp seçim sistemini zorunlu kılar.[147]

İsokrates'in öngördüğü bir başka reform, toplumda ahlaksal kalkınmayı sağlayabilecek tek kurum olarak gör-

144 *Areopagitika*, 20 (Aktaran: De Romilly, s. 183-184).

145 Böylece İsokrates, Solon anayasasında da görüldüğü üzere, yurttaşları, siyasal haklardan yararlananlar ve yararlanamayanlar ya da Fransız Devrimi'nden sonraki 1791 Anayasası'nın adlandırmasıyla "aktif yurttaşlar-pasif yurttaşlar" şeklinde ikiye ayırmış olur.

146 *Areopagitika*, 21 (Aktaran: De Romilly, s. 86).

147 Üstelik seçim, kuraya göre daha demokratiktir: "Kurada hâkim olan yazgıdır; bu nedenle yöneticilikler kolaylıkla oligarşi yandaşlarının eline geçebilir. Buna karşılık, en uygun olanları belirleyen halk, yürürlükteki anayasayı en çok seven kişileri seçmekte özgür olacaktır" *Areopagitika*, 23 (Aktaran: De Romilly, s. 34-35).

düğü Areopagus'a eski yetkilerinin ve saygınlığının geri verilmesidir. Sonuçta, *patrios politeia* adı altında ortaya çıkan bu ılımlı temsili demokrasi, halkın kendi kendini yönetmediği, "aktif yurttaşlar'dan oluşan halk"ın kamusal işlerle özveriyle uğraşabilecek maddi olanaklara sahip yetenekli, namuslu ve bilgili kişileri yönetici seçtiği ve denetlediği bir rejim olarak belirmektedir. İsokrates'in değerlendirmesiyle, "en yeteneklilere devlet işlerine bakma görevi veren, halka da bunlar üzerinde egemen bir erk tanıyan bu demokrasi, en sağlam ve en doğru demokrasidir".[148]

Hocası Gorgias'ın panhelenist fikirlerinden etkilenen İsokrates, Yunanlıların siyasal ya da en azından askeri düzeyde birleşebilmelerinin güçlü bir kişinin önderliğinde olabileceği düşüncesinden hareket ederek, ılımlı demokrasi yanında monarşiye de yer verir. Atina'dan umudunu kestikten ve Sparta kralına yaptığı çağrı sonuçsuz kaldıktan sonra, Yunanlıları barışa kavuşturabilecek güçlü bir monarkı, birçok kişinin barbar olarak kabul ettiği Makedonya Kralı II. Philippos'un kişiliğinde bulur.[149] Seçimin doğru olduğunu, II. Philippos, Yunanlıları birleştirerek kanıtlar; fakat bunu, İsokrates'in öngördüğü gibi bir uzlaşma yoluyla ve bir federasyon biçiminde değil de Yunan ordularını Khaironeia Savaşı'nda bozguna uğratıp polisleri boyunduruğu altına alarak gerçekleştirir.

İsokrates, monarşi yanlısı yazılarında, bu rejimin iki özelliğinden dolayı yeğlenmesi gerektiğini ileri sürer: İlk olarak, monarşide iktidarın kesintisiz bir şekilde el değiş-

148 Aktaran: De Romilly, s. 92.

149 İsokrates, II. Philippos'a şunları yazmıştır: "Makedonya Kralı, senin Yunanlıların velinimeti ve mümkün olduğunca çok sayıda barbarın efendisi olman gerektiğini söylüyorum. Eğer böyle davranırsan, Yunanlılara iyilik getirirsen, Makedonyalıları tiran değil kral olarak yönetirsen ve diğer halkları barbar boyunduruğundan kurtarıp Yunan koruması altına sokarsan, bunların hepsi sana minnettar kalacaktır" (Aktaran: Chevallier, s. 68).

tirmesi (yani sürekli oluşu), polisin politikasının sürekliliğini sağlar. İkinci özelliği, iktidarın tek kişinin elinde toplanması, bir başka deyişle "bir" olmasıdır; böylece toplum "bir"lik içinde tutulur ve düzensizliğe yol açan sorumlulukların dağıtılması sistemi ortadan kaldırılır. Ayrıca İsokrates, Ksenophon gibi, kralın tirandan farklılığını vurgulamak amacıyla, yasalara saygılı olmayı monarşinin önemli özelliklerinden biri olarak da ortaya koyar. Ancak bazı yazılarında, panhelenizmin gerçekleşebilmesi için monarkın hiçbir şeyle sınırlandırılmaması gerektiğini düşünerek, "kralların iradesinin en üstün yasalar olduğunu" söylemekten de (ve böylece kendisiyle çelişkiye düşmekten) kaçınmaz.[150]

150 Aktaran: Mossé, s. 81. İsokrates'in bu mutlak monarkı ile Platon'un *Politikos*'unun kralı arasındaki benzerlik dikkat çekicidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Siyasetin Ahlaklaştırılması: Sokrates



469-399 yılları arasında yaşamış olan Atinalı Sokrates, genellikle Eski Yunan düşünce yaşamının en büyük adı ya da daha doğrusu en büyük bilgesi olarak kabul edilir. Onun bu büyüklüğü, hakında yeterli ve sağlıklı bilgilerin bulunmadığı düşüncelerinden çok, yaşamı (ve ölümü) ile çevresinde yarattığı büyüleyici etkiden ve bu etkinin öğrencilerinin yazıları sonucunda sınırlarını aşıp "ölümsüz" bir nitelik kazanmasından kaynaklanmaktadır. "Nitekim kendisinden sonraki felsefe çığırlarının çoğu, bilge idealinin canlı örneğini hep Sokrates'te bulmuşlardır."[1] Sokrates'in yaşamı boyunca konuşup tartışmayı yeğlemiş ve hiçbir şey yazmamış olması, onun öğretisini saptamada büyük sorun yaratmaktadır. Sokrates hakkında bilgi edinebilmek için, onunla ilgili Platon'un, Ksenophon'un, Aristophanes'in,

1 Gökberk, s. 51.

Aristoteles'in vb. yazdıklarına başvurmak gerekmektedir. Ancak nicelik bakımından yeterli olabilecek bu çeşitli kaynaklar, Sokrates'i anlamamızı kolaylaştırmak şöyle dursun daha da güçleştirmektedir. Bunun temel nedeni, yazarların onun hakkında farklı, hatta zaman zaman karşıt şeyler yazmış, bir anlamda birbirleriyle çelişen Sokrates portreleri çizmiş olmalarıdır. "Sokrates sorunu" denebilecek bu sorunu çözüme kavuşturabilmek, çeşitli kaynakların (ve bu konudaki çeşitli otoritelerin görüşlerinin) dikkatlice okunup değerlendirilmesiyle mümkündür.[2] Bu yapıldığında, Sokrates'i açıklamada izlenecek en iyi yolun, Aristoteles'in *Metafizik*'i ile Platon'un *Apologia*'sının (*Sokrates'in Savunması*) tanıklıklarının olduğu gibi kabul edilmesi, Platon'un diğer diyalogları ile Ksenophon'un yazılarının sağlıksız yönleri göz önünde tutularak dikkatlice kullanılması ve Aristophanes'in komedyalarından yalnızca Atina'daki belli çevrelerin Sokrates hakkındaki görüşlerini saptamak amacıyla yararlanılması olduğu anlaşılır.

I- YAŞAMI VE KİŞİLİĞİ

Sokrates, Atina yurttaşları mermer yontucusu Sophroniskus ile ebe Phenarete'nin oğulları olarak dünyaya geldi. Bir süre babası gibi yontucu olarak çalıştı; sonra bu işi bıraktı ve yaşamının sonuna dek para kazanmak için hiçbir uğraşta bulunmadı. Genç yaşında çeşitli konularda bilgi edinip kendini geliştiren Sokrates, doğa felsefeleriyle de ilgilendi. Fakat daha sonraları, *kozmos* ile ilgili sorunların birbirlerine karşıt içi boş kuramlara yol açtığı ve bunlarla hiçbir yere varılmadığı sonucuna ulaşıp doğayla ilgilenmeyi bıraktı ve felsefi uğraşını ahlak alanı üzerinde yoğunlaştırdı. Aristoteles, Sokrates'in felsefeyi yeryüzüne indiren ilk kişi olduğunu söylerken bu gerçeği dile getiriyordu.

2 Böyle bir çaba için bkz. Ağaoğulları, s. 95-97.

Sokrates'in çirkin bir dış görünüşe sahip olduğu üzerinde ortak bir görüş vardır. Alkibiades, onu dazlak kafalı, koca karınlı mitolojik yaratıklar olan Silenoslar'a benzetir.[3] Fakat Sokrates, eğri büğrü bir görünümü olmasına karşın, en zor fiziksel koşullara kolaylıkla dayanabilecek güçlü bir bedensel yapıya sahipti. Katıldığı Potideia ile Delion savaşlarında, herkese bu özelliğini kanıtlamakla kalmamış, dahası ne denli yürekli, yiğit olduğunu da göstermişti. Potideia savaşında Alkibiades'i ölümden kurtaran oydu.[4]

İlginç davranışları, maddi edinçleri önemsemeyen tutumu, bitmez tükenmez merakı, önüne çıkan her kişiyle tartışması, kısacası sürdüğü yaşam biçimi Sokrates'in Atina halkının ilgisini çeken tanınmış (popüler) bir kişi olmasına yol açmıştı. Bunun en açık kanıtı, Aristophanes'in, Sokrates henüz hayattayken, çeşitli komedyalarında ondan söz etmiş, hatta *Bulutlar* oyunuyla onu sahnede canlandırmış olmasıdır. Eğer Sokrates -Ksenophon'un ileri sürdüğü gibisıradan bir kişi olsaydı, bu komedyalarda adının bile yer almaması gerekirdi.

Yaz kış demeden çıplak ayakla dolaşan Sokrates, giyimine hiç önem vermez, hep aynı yırtık pırtık giysileri giyerdi. Bu davranışı onun yoksul olduğunu göstermez; üstelik bazılarının ısrarla üzerinde durmalarına karşın, Sokrates'in yaşamını yoksulluk içinde geçirdiği de söylenemez. Çünkü askerliğini *hoplit* olarak yapmasından, onun kendisini ağır silahlarla donatabilecek kadar bir mal varlığına sahip bulunduğu anlaşılmaktadır. Sokrates'in bu tür giysileri yeğlemesi, bedensel tutkulara egemen olarak fiziksel aşkı önemsememesi ya da çok ender şarap içmesi, kişiliğinin çok önemli bir özelliğinden, yani felsefesiyle,

3 Platon, *Symposion (Şölen)* 215 a-b.

4 *Symposion* 220 d-e.

ahlak anlayışıyla tam anlamıyla tutarlılık gösteren bir yaşam sürmüş olmasından kaynaklanıyordu. Bir başka deyişle, kişisel düzeyde teori ile pratiği kesin bir uyum içine sokmayı başarmıştı; öylesine ki ilkelerinden, düşüncelerinden ödün vermemek amacıyla ölüme gitmekten bile kaçınmamıştı. Bir insanın yapabileceği en yürekli davranışla kanıtladığı bu tutarlılığı, daha sonraları "ideal bilge tipi" için genellikle Sokrates'e atıfta bulunulmasında etkili olan en önemli nedendir.

Toplumdaki ahlaksal çöküşe karşı koyan ve yitmeye yüz tutmuş olan polise özgü değerleri yeniden canlandırmayı amaçlayan Sokrates, Sofistlerin tam karşı kutbunda yer alır. Fakat Sokrates'in "Antik Aydınlanma Çağı" olarak bilinen bu dönemin düşünürleriyle mücadele etmiş olması, onun "kişinin aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanması ve toplumsal normlar ile değerleri aklın süzgecinden geçirip akılla eleştirip aydınlatması"[5] olarak tanımlayabileceğimiz aydınlanma akımına karşı gerici bir tepkiyi temsil ettiği şeklinde değerlendirilmesine yol açmamalıdır. Çünkü bu bakımdan, Sokrates ile Sofistler arasında tam bir uyum bulunuyordu. Ayrıca, Sokrates ve Sofistler arasında benzerlik kurulmasına neden olan başka yönler de vardı: Onlar gibi metafiziksel sorunlarla, doğa bilimleriyle ilgilenmiyor, kısır kurgulara varan her türlü uğraştan kaçınıyordu; temel sorunsalını insan, daha doğrusu insanın mutluluğu oluşturuyordu; halk dinine ve siyasal yönetimlere karşı özgürlüğünü elden bırakmıyordu. Bir dereceye kadar Sofizmin kuşkuculuğu ile tartışma yöntemini de benimsemişti. Kısacası, kendi kendine üstlendiği "görevi", Sofistlerin mesleğini andırıyordu; sorunlara onlar gibi faydacı bir açıdan yaklaşmayıp, bunların özünü kavramaya ve böylece çözmeye uğraşmasına karşın,

5 Kant, s. 139; Cassirer, 1986, s. 44; Gökberk, s. 47.

aynı amacı güdüyordu: İnsanları aydınlatmak. Bunun için, ister istemez Sofistleri andırırcasına insanlarla konuşuyor, onlarla tartışıyordu. Bir bakıma, yaptığı tek "iş" buydu.

Bu nedenle Sokrates, dönemin Atinalılarının önemli bir bölümü tarafından Sofizmin en önde gelen sözcülerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Bu yanılgıya düşenlerin başında Aristophanes gelir. Bu ünlü komedya yazarı, *Bulutlar* adlı oyununda, Sokrates'i insanlara "kendisine para verildi mi, haklı haksız bütün davaları söz ile kazanmayı, her haklı olan şeyi reddedebilmeyi, halkın karşısında fikirlerini kolaylıkla kabul ettirebilmeyi öğreten" düzenbaz ve "tanrılara yerden değil de, bir sepet içinde de olsa yukarıdan bakan" dinsiz bir Sofist olarak gösterir.[6] Aristophanes, Sokrates'i ağır bir biçimde karalamasına karşın, gerçekte onun Atina'da popüler bir kişi olmasından yararlanarak onun kişiliğinde geleneksel değerleri yıkmaya yönelen Sofistleri aşağılamaya çalışmıştır. Aristophanes'in bu yanılgıya bilgisizliğinden, düşünceleri ayırt etmedeki yeteneksizliğinden dolayı düştüğü ileri sürülerek ona bir tür "özür" bulunabilir. Fakat Sokrates'i biçimsel olarak da bir Sofist yapıp, onun para karşılığında ders verdiğini söylemesi bağışlanacak gibi değildir. Çünkü burada söz konusu olan, bir yanılgı değil, bir iftiradır.

Sokrates, Sofistlerin tersine parayla ders verme yoluna gitmemiş, Atina sokaklarında, meydanlarda ya da zengin evlerdeki şölenlerde önüne çıkan her sınıftan kişiyle konuşup tartışmış ve böylece halkın saplanıp kaldığı önyargıların, yanlış kanıların bilincine varmasına uğraşmıştır. Bir okul oluşturmamasına karşın, bu uğraşında yalnız kalma-

6 *Bulutlar*, s. 7, 42 ve 24.
Platon (*Apologia* 19 b-c) ile Ksenophon (Symposion, VI, 6-10), Aristophanes'in Sokrates'e yönelttiği bu suçlamaların ne kadar yersiz olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

mış, daha doğrusu düşüncelerinden, kıvrak zekâsından ya da tartışma ustalığından haz alan çoğu aristokrat kökenli gençlerden oluşan bir grup çevresini sarmış ve onu izlemiştir. Bu gençlerden Kriton gibi olan bazıları, felsefeye yatkın olmamakla birlikte onun kişiliğinden etkilendikleri için yanında bulunuyorlardı; Platon, Phaidon, Antisthenes ya da Aristippos gibileri ise, tüm farklılıklarına karşın, daha sonraları ortaya koydukları düşünce ve yazılarıyla Sokrates'in öğretisini sürdürme savında bulunmuş olan öğrencileriydi.[7] Bunların dışında kalan bir hayranlar grubu daha vardı. Alkibiades, Ksenophon ve Platon'un akrabaları Kritias ile Kharmides'in aralarında bulunduğu bu grup, zaman zaman Sokrates'in çevresinde yer alarak onun tartışmalarını, akıl yürütmelerini, çözümlemelerini izleyip bunlardan pratik yaşamda kullanabileceği bilgiler elde etmeyi amaçlıyordu. Platon'un Alkibiades'e söylettiği gibi, bu kişiler paradoksal biçimde, hem Sokrates'e büyük bir sevgi ve hayranlık besliyorlar hem de onun büyüsüne kapılmaktan korkup kendilerini ona karşı korumak gereğini duyuyorlardı.[8]

İktidar tutkunu bu gençler, Sokrates ile aralarına bir mesafe koymaya çalışmışlardı; iktidardaki yetişkinler ise, bununla yetinmeyip Sokrates'i tümüyle ortadan kaldırmayı tasarladılar. Bu kararlarında kendilerini haklı görüyorlardı. Çünkü kendisinden kurtulmak istedikleri bu kişi, onların gözünde toplumun esenliğini tehlikeye atan Sofistlerin en belalısıydı.

7 Öğrencilerinin birbirlerinden çok farklı, hatta karşıt görüşler ileri sürmüş olması, Sokrates'in öğretisinin dogmatik bir nitelik taşımadığı gibi, değişik öğretilere yol açabilecek esnek bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

8 *Symposion* 216 a-c.

II- BİLGİ-ERDEM ÖZDEŞLİĞİ

A- Bilgi Kuramı

Sokrates, Sofistlerin yalnızca yaşam biçimlerinin değil, bilgi kuramlarının da tam karşısında yer alır. Bu karşıtlık, ilk bakışta Sokrates'in kendini filozof *(philosophos)* olarak adlandırmasında görülür. "Bilgili kişiler" ya da "bilgiye sahip kişiler" olduklarını ileri süren Sofistlerden farklı olarak Sokrates, "bilgiyi seven kişi" anlamına gelen filozof adıyla yetinir. Ona göre, sanılardan *(doksa)* hareket eden insanlar, bilgili olduklarını sanarak büyük bir yanılgıya düşmektedirler. Hiçbir şey bilmedikleri gibi, bilgisiz olduklarının bile bilincinde değillerdir. Sanılara saplanıp gerçek bilgiye *(episteme)* giden yolu kendi elleriyle kapamaktadırlar. Önemli olan, daha doğrusu bilgiye ulaşmada atılması gereken ilk adım, kişinin ilk önce kendini bilmesidir. Sokrates bilginin bu ilk evresine ulaştığı, dolayısıyla diğer insanlardan daha bilge olduğu inancındadır. Bunu yalancı bir alçakgönüllülük kılıfı altına gizlemeye kalkışmaz; fakat ününün bilgeliğinden kaynaklandığını ve bu bilgeliğin salt insanlara özgü bir bilgelik olduğunu açıkça dile getirir.[9]

Sokrates'in bu yargıya varması ve ardından Atina'daki eğitimcilik görevine başlaması, savunmasında anlattığı Delphoi bilicisi olayına bağlıdır: Bir gün Delphoi'daki bilici, Sokrates'ten daha bilge bir kişinin olmadığını açıklar. Bunun üzerine bir araştırmaya girişen Sokrates, konuştuğu politikacıların, ozanların, el işçilerinin hiçbir şey bilmezken bildiklerini sandıklarını görür ve bilgeliğinin bir şey bilmediğinin bilincinde olmasından kaynaklandığını anlar. Ona göre tanrı Apollon, Delphoi'daki sözcüsünün aracılı-

9 *Apologia (Sokrates'in Savunması)* 20 d.

ğıyla, "Ey insanlar! İçinizde en bilge kişi, Sokrates gibi bilgeliğinin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir" demek istemiştir.[10] Böylece Sokrates, "gerek kendisini, gerek başkalarını incelemek, sınamak için tanrı tarafından görevlendirildiği"[11] inancına kapılarak, kendisinin "yer yer dolaşıp yurttaş olsun, yabancı olsun, bilge sandığı kimi bulursa konuşup sorgulamak; bilge olmadıklarını anlayınca da, tanrının savunuculuğunu yaparak bilge olmadıklarını onlara göstermek"[12] şeklinde tanımladığı bu tanrısal görevi yerine getirmeye koyulur.

Sokrates, bilgi dogmacılarına (özellikle Sofistlere) "Bir şey biliyorsam, o da hiçbir şey bilmediğimdir" deyişiyle karşı çıkar. Bu, göreli bilgi anlayışına varan Sofizm kuşkuculuğu değildir; dahası bilinemezcilik *(agnosticisme)* felsefesinin bir ifade ediliş biçimi olarak da yorumlanmamalıdır. Tersine Sokrates, bilginin görece olmadığı ve koşullara ya da kişilere göre değişmeyen evrensel gerçeklerin, dolayısıyla gerçek bir bilginin bulunduğu inancını taşır. Ona göre, bilgiye *(episteme)* ulaşmayı sağlayan aklın bir yasası vardır ve bunun araştırılması gerekir. Bunun için de duyumlardan kaynaklanan algılardan değil, soyut kavramlardan hareket edilmelidir. Kavramların yerli yerine oturtulup doğruluklarının sınanması ise, onların tanımlanması ile olasıdır.

Aristoteles'in deyişiyle, "Sokrates ahlaksal alanda evrenseli aramış ve düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi olmuştu... Fakat Sokrates, evrensellerin ya da tanımların ayrı olarak var olduklarını düşünmüyordu; bununla birlikte Platoncular, onlara [nesnelerden] ayrı varoluş verdiler; bu, onların İdealar dedikleri türden bir şey-

10 *Apologia* 23 b.
11 *Apologia* 28 e.
12 *Apologia* 23 b.

di."[13] Aristoteles'in bu sözlerinden anlaşıldığı üzere, Sokrates için gerçek ya da bilimsel bilgiden, kısacası bilimden söz edilebilmesi, tümevarımsal yöntemle[14] evrensel tanımların, bir başka deyişle tümel kavramların ortaya konulmasına bağlıdır. Çünkü bilginin objesi durağan, değişmez olandır; bu niteliğe sahip olan ise tikel değil, tümeldir. Tikel tümele bağlıdır ve tikelin bilgisinden söz edilebilmesi için tikelin değişmeyen tümel yönünü, yani özünü ortaya koymak gerekir. Kavramın (tümelin) kesin, evrensel tanımı *(horismos)* verildiği zaman, nesnelerin özünü kavramak mümkün olur.

Böylece bir şeyin özünün ya da kavramının, yani tek tek durumlarında, edimlerinde ve ilintilerinde hep aynı olan yönünün bilinmesi ile o şey üzerinde sallantılı sanılardan kurtularak güvenilir, sağlam bilgiye ulaşılır. Örneğin her devletin, topluluğun ya da bireyin kendine göre oluşturduğu birbiriyle çelişen adalet tanımları, tikelin bilgisi olduğundan birer sanıdır *(doksa)*. Oysa adaletin gerçek bilgisi *(episteme)* onun özünün, tümelinin bilgisidir ve buna tüm insanlar için geçerli olan evrensel bir adalet tanımına erişilerek varılır. Üstelik bu evrensel tanım, devletlerin ya da toplulukların adalet anlayışlarını yargılayacak evrensel ölçüttür ya da daha doğrusu gerçeğin ta kendisidir.

Sokrates'in tanımlamaları irdeleyerek tikelden tümele, bireyselden evrensele varan bu bilgi öğretisiyle güttüğü amaç, Sofistlerin göreceliğinden kaynaklanan kavram kargaşasına, değişken bilgi anlayışına, kısacası entelektüel

13 *Metaphysika*, I, 987 b, 1-5 ve XIII, 1078 b, 30-35.

14 Her ne kadar Aristoteles, Sokrates'i tümevarım *(epagoge)* yönteminin bulucusu olarak gösteriyorsa da, onun bir mantıkçının bakış açısından belirtik bir tümevarım kuramı geliştirmiş olduğu söylenemez. Sokrates'in tümevarımı, diyalog (ya da diyalektik) ile tek tek durumlar arasında bir karşılaştırma yapmayı ve böylece tikellerden tümele ulaşmayı içeriyordu (Bkz. Copleston, 1986, s. 136-137 ve Gökberk, s. 49).

anarşizme son vermektir. Ancak Sokrates, yine Sofistlerden farklı olarak, kavramların evrensel tanımlarını kendisi vermez, yani çevresindeki kişileri öğretim yoluyla bilgili kılmaya kalkışmaz. Zaten "bildiği tek şeyin hiçbir şeyi bilmediği" olduğunu söyleyen bu filozoftan başka türlü bir davranış da beklenemezdi.[15]

İnsanların en bilgesi kavramların evrensel tanımlarını veremediğine göre, *episteme*'ye nasıl ulaşılabilinir? Sokrates'i bilge kılan *episteme*'ye sahip olması değil, bunu elde etmek için izlenmesi gereken yolu bilmesidir. Ona göre, bilginin objesi olan tümeller insanın dışında değil, içindedir, ruhunda saklıdır. Bunları bilmek, düşüncenin nesnel değeri durumunda olan akla dayanmaya, anlığa (entelekte) başvurmaya bağlıdır. Fakat bu da yeterli değildir; kişi, kendi başına, bilgiyi bulunduğu yerden çıkarıp ona sahip olamaz. *Episteme*, kolektif bir uğraşı, birlikte çalışma ve araştırmayı gerektirir. Toplumdaki sözde bilgileri, yarımyanlış kanıları yıkmak ve doğruya, *episteme*'ye ulaşmak için Sokrates'in kullandığı araştırma yöntemi diyalogdur (ya da diyalektiktir). Bu yöntem, insanın aklını sözlerle güdümleyerek onun ruhunda saklı bulunan doğruların, bilgilerin gün ışığına çıkmasını sağlar.

Sokrates'in biçimini Sofistlerden aldığı diyalog, kuramsal olarak birbirini tamamlayan iki teknikten oluşur: Alay *(ironie)* ile doğurtma *(maieutike)*. Alay, toplumdaki yerleşik kanılardan kaynaklanan tanımların çürütülmesiyle *episteme*'ye ulaşmada gerekli olan temizliğin yapılmasıdır ya da kişinin Şokrates gibi hiçbir şey bilmediğinin bilincine varmasıdır. Filozof, inceden inceye alaylı bir dil

15 Platon'un "Sokratik diyaloglar" olarak bilinen erken dönem diyaloglarının her biri, belli bir ahlaksal değerin ne olduğunun saptanması ile ilgilidir: *Euthyphron*'da dindarlığın, *Kharmides*'te ölçülülüğün, *Lysis*'te dostluğun ya da *Lakhes*'te yürekliliğin tanımlanmasına çalışılır. Fakat hiçbirinde bir sonuca varılamaz.

kullanarak, karşısındaki kişinin ileri sürdüğü düşünceleri ve verdiği tanımları sorgulayıp bunların ne denli yetersiz ve tutarsız olduğunu gösterir. Sonuçta bu kişi, konuşulan konu hakkında hiçbir şey bilmediğini kabul etmek zorunda kalır. Böylece Sokrates, bilgisizliğini yüzüne vurarak ona büyük bir iyilikte bulunur; yani kendisini tanımasını sağlar.

Episteme'ye giden yolda birinci evre aşılmıştır artık. Kişisel saplantılarından, önyargılarından ve gelenekselleşmiş kanılardan kurtulan kişi, aklı ile kendi içine bakma ve buradan doğruları bulup çıkarma olanağını elde eder. Fakat bunu başarabilmek için yine filozofun yardımına gereksinimi vardır. Filozof, diyalog yöntemini sürdürerek, karşısındakinin ruhunda uyur durumda bulunan doğruları ortaya çıkartıp bilinir kılar. Bir bakıma kişi, filozofun yönlendirici sorularının zorlamasıyla, bireyselden evrensele doğru ilerleyerek yalnızca akıl ile kavranabilenin bilgisine, yani tümelin bilgisine ulaşır. Sokrates'in, insanların içindeki gerçeği dışa çıkarttığı için *maieutike* (doğum yardımcılığı, ebelik)[16] olarak adlandırdığı bu tekniğin uygulanışının tipik bir örneğini Platon'un *Menon* adlı diyaloğunda görmek mümkündür. Burada Sokrates, okuma yazma bilmeyen bir köleye sorular yönelterek ona bir geometri problemi çözdürtür, bir başka deyişle onda saklı olan bu bilgiyi doğurtur.[17]

Böylece Sokrates, diyalog yöntemiyle kavramları sorgulayıp çeşitli tanımlar üzerinde tartışarak, insanların kendi-

16 "Benim doğurtma (maieutike) sanatım..., kadınları değil, erkekleri doğurtur ve doğum işlemi sırasında bedenlerle değil, ruhlarla ilgilenir... Benimle ilişki kuranlar, ilk önce hiçbir şey bilmiyor gibi görünürler. Oysa, hepsi söyleşimizin süresi içinde ve Tanrının inayetiyle, başkaları gibi kendilerinin de farkına vardığı şaşılacak bir ilerleme gösterirler. Bununla birlikte, benden hiçbir şey öğrenmedikleri de açıktır; bu güzel düşünceler hazinesini yalnızca içlerinde bulurlar ve onu ortaya çıkartırlar" (*Theaitetos* 150 b-d.).

17 *Menon* 82 b-85 c.

lerini tanımalarını ve ortak değerlere ulaşmalarını sağlamaya çalışır. Çünkü ona göre insanlar, ancak evrenselin bilgisi sayesinde doğru bir yaşam sürme olasılığına kavuşurlar; dolayısıyla erdem, toplumda egemen kılınır ve toplumsal düzen gerçekleşir. Bu bakımdan Sokrates'in bilgi öğretisi, pratik yaşamın sorunlarını çözmeye, iyi davranışın ne olduğu sorusuna yanıt getirmeye yöneliktir. Filozofun *episteme*'ye ulaşma isteği, ahlaksal kaygılardan ya da bir başka deyişle insanları ve toplumu ahlaklı kılma arzusundan kaynaklanmaktadır.

B- Ahlak Kuramı

Aristoteles'in de belirttiği gibi, Sokrates'in başlıca sorunsalı ahlaksaldır.[18] İnsanı kendisine konu edinmesinden ve pratik yaşamın sorunlarına yanıt aramasından ötürü, çağdaşı birçok kişi tarafından bir Sofist olarak değerlendirilen Sokrates, bilgi kuramında olduğu gibi bu alanda da Sofistlerden çok farklı düşünüyordu. Sofistler faydacıydılar; yalnız kişisel yararı gözetiyorlar ve maddi yaşamdaki başarıyı en büyük iyilik olarak kabul ediyorlardı. Oysa Sokrates, salt bir ahlakçıydı ve soruna bu açıdan yaklaşıyordu. Amacı, insanları (yurttaşlarını) ruhlarına özen göstermeleri için uyarmak ve onların ahlakça yetkin, erdemli olmalarını sağlamaktı.

Sokrates, savunması sırasında, Delphoi tanrısı tarafından kendisine verildiğine inandığı görevin siyasal ya da (Sofistlerinki gibi) öğretsel bir nitelik taşımadığını, bunun tümüyle ahlaksal ya da felsefi olduğunu açıkça dile getirir. Atinalılara, "son soluğuma değin, elimden geldiğince felse-

18 "Ilgisi hiçbir zaman bütününde doğaya değil, ahlaksal sorunlara yönelmiş olan Sokrates,... karakter yetkinlikleri ile ilgileniyordu" (*Metaphysika*, 1, 987 b, 1-5 ve XIII, 1078 b, 15-20).

fe ile uğraşmaktan, sizleri buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten geri durmayacağım"[19] diye haykırır. Kendi benzetmesiyle, bir "atsineği gibi"[20] sürekli olarak insanları dürtmesinin, rahatsız etmesinin, sorgulayıp utandırmasının nedeni, onların doğru olarak bildikleri her şeyi yıkıp yerle bir etmektir. Bu yıkım işlemi gereklidir; bu yapılmadan büyük bir iyilik olan erdem inşa edilemez. Çünkü insanın erdemli olabilmesi, dış bir dürtmeyle kendini saplantılarından, önyargılarından arındırıp ruhunun derinliklerine inmesine bağlıdır. Dürtme ve yıkma işlevini gören Sokrates, insanlara büyük bir iyilik yaptığı inancını, "benden başka hiç kimse şimdiye değin bundan daha büyük bir çaba, iyilik göstermemiştir kentinize"[21] diyerek dile getirir. Çünkü ereği, "sokaklarda dolaşarak genç yaşlı herkesi, bedene, paraya pula değil, her şeyden önce canın, ruhun eğitimine, yetkinliğine önem verilmesi gerektiğine inandırmaktır."[22]

Sokrates'in görevini yerine getirmek için sonu gelmez bir uğraş gerektiren zor bir yol seçmesi ve bunu yaparken birçok kişinin nefretini üzerine çekmekten kaçınmaması, onun erdem ile bilginin özdeşliğine ilişkin düşünceye sıkı sıkıya bağlı olmasından kaynaklanır. Sokrates, yaşamın amacı olan mutluluğa *(eudaimonia)* erdem ile ulaşılacağını savunur. Erdemli olmak iyi insan olmak demektir; bir başka deyişle, ahlaklılığın özü iyiyi bilip ona ulaşmaktır. İyilik maddi zenginliklerin, maddi üstünlüklerin elde edilmesiyle oluşmaz; bu, bir akıl, bilgelik sorunudur. Erdem ile bilginin özdeş olması, bir yanda bilgiye ahlaksal bir değer yüklenmesi, öte yanda ahlakın entelektüel bir çerçeve içine oturtulması anlamına gelir.

19 *Apologia* 29 d.
20 *Apologia* 30 e.
21 *Apologia* 30 a.
22 *Apologia* 30 a-b

Anlığı ile tümelin bilgisini (*episteme*'yi) elde eden, dolayısıyla doğru yargılarda bulunup neyin iyi neyin kötü olduğunu bilen kişi, aynı zamanda erdemli olan kişidir. Doğru bilgi insanı doğru eyleme, ahlaklı davranışlara vardırır. *Episteme* bir olduğuna göre, erdem de birdir. Demek ki erdemli kişi, erdemin parçalarını da bilir; daha doğrusu, her bakımdan her konuda erdemlidir. Dolayısıyla, hiç kimse bile bile kötülük yapmaz; kötülük bilgi yoksunluğundan gelir. Hatta bilgisiz bir kişi iyilik yapmak, erdemli davranışlarda bulunmak istese bile, bunu başaramaz.[23] Böylece Sokrates, erdem ile bilginin özdeşliğini savunarak, iyiliğin ya da kötülüğün doğuştan geldiğine ilişkin aristokratik inancı yadsımış olur. Ayrıca filozofun bu görüşüyle güttüğü bir diğer amaç, ahlaksal değerlerin evrenselliğini, değişmezliğini kanıtlayarak Sofizmin göreceliğinin toplumda yarattığı değer kargaşasına son vermektir.

Sokrates'e göre erdem, kişiyi doğrudan doğruya mutluluğa götürür. Elde edilen *episteme*'nin yitirilmesi söz konusu olmadığından, bunun yol açtığı mutluluk geçici değil, kalıcıdır; kişinin yaşamı boyunca sürer. Bundan dolayı, tensel doyumların verdiği haz mutluluk olarak anlaşılmamalıdır. Bilginin (yani erdemin) kişiye kazandırdığı ruh dinginliği ve sağlığı, gerçek mutluluğun ta kendisidir. Ancak Sokrates bir Atinalıdır ve Doğulu ya da Pythagorasçı bir bilgeden farklı olarak, mutluluğu her türlü tensel zevki dışlayan çilekeş ve tümüyle içe dönük bir yaşamda aramaz. Filozof fiziksel güzelliklere ve hazlara duyarlı olmak-

23 Sokrates'in "erdem-bilgi özdeşliği" düşüncesi için bkz. Ksenophon, *Memorabilia*, IV, 6, 7 ve III, 9, 4-5; Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*, VI, 13, 1144 b ve VII, 2, 1145 b.
Platon, Sokratik diyaloglarında bu konuya değinmez. Daha sonraki diyaloglarında ise Sokrates'e karşıt savlar savundurtur. Örneğin Sokrates, *Protagoras*'ta erdemin öğretilemeyeceği düşüncesinden hareket etmesine karşın erdemin bilim olduğu sonucuna ulaşır; buna karşılık *Menon*'da erdemin bilgiyle özdeş olmayıp tanrı vergisi olduğunu ileri sürer.

la birlikte, bunları anlığın (entelektin) hizmetine koşar. Daha açıkçası, dış dünyanın verdiği hazlar yadsınmaz, fakat aklın süzgecinden geçirilerek ruhsal dinginliği bozmayacak, hatta buna katkıda bulunacak bir "biçim" alırlar.[24] Bir bakıma mutlu kişi, ruhunun önderliğinde iç dünyasını uyum içine sokan bilge kişi olarak belirmektedir.

Sokrates'in erdem ile bilgiyi özdeşleştiren ahlak kuramından zorunlu olarak ortaya çıkan bir başka sonuç, erdemin öğrenilebilir, öğretilebilir bir iyilik olduğudur. Epistememe insanların ruhunda bulunduğundan, "öğretme", diyalektik yöntemle kişinin aklını güdümleyerek onun içindeki doğruları kavramasına, dolayısıyla erdemli olmasına yardım etmek anlamını taşır. *Menon*'da bir kölenin bile bilgiye kavuşabileceğinin gösterilmesi, herkesin erdemli olabileceğine ilişkin açık bir kanıttır. Böylece Sokrates, erdemi (aynı zamanda mutluluğu) bir yandan soyluluğa bağlayan aristokratik savı, diğer yandan zenginliğe bağlayan burjuva savını çürütmüş olur.

Sokrates'in toplumsal ve siyasal düşüncelerini incelemeye geçmeden önce, onun bilgi kuramı ile ahlak kuramı arasında doğrudan bir bağ olduğu gibi ahlak kuramı ile siyasal sorunlara yaklaşımı arasında da sıkı bir ilişkinin bulunduğunu, daha doğrusu ahlak anlayışının siyasal bir içerik taşıdığını belirtmek gerekir. Eski Yunan'da ahlak ile siyaset, bir bakıma birbirinden soyutlanamayacak bir bütün oluşturuyordu.[25] İşte, bireyin yararını gözeterek bu an-

24 Platon'un *Symposion* diyaloğunda, düşüncenin aracılığıyla güzel beden sevgisinden güzelin özüne, yani iyiye nasıl ulaşılacağı anlatılmaktadır (210 a-212 b). Yine aynı diyaloğun çeşitli yerlerinde (176, 214, 220), Sokrates'in bedensel bir haz verici olan içkiye hiç de duyarsız olmadığı, gerektiğinde bol bol içtiği, fakat maddenin üzerinde aklın egemenliğini kurması nedeniyle hiçbir zaman sarhoş olmadığı belirtilir.

25 Copleston'un deyişiyle, "Hiç kuşkusuz bir Yunan Kent devletinin [polisin] üyesinde törel [ahlaksal] bir ilginin politik bir ilgiden bütünüyle ayrılmış olmasını beklemek doğru değildir, çünkü Yunanlı özsel olarak bir yurttaş

layışı yadsıyan Sofist ahlaka karşılık, Sokrates'in ahlakı tam anlamıyla toplumsal-siyasal bir nitelik taşır ve genel iyiliğin, polisin esenliğinin sağlanmasına yöneliktir.

Filozof ruhlarını aydınlattığı insanları doğru düşünmeye ve bilgiye yönelterek, onların birer bilgin değil, gerçek anlamda birer insan, yani birer yurttaş olmalarını amaçlar.[26] Çünkü ona göre, bireysel mutluluk toplumsal mutluluktan ayrı düşünülemez. Bu nedenle birey, her şeyden önce bir parçası olduğu bütünün mutluluğunu gözetmeli ve polisine özen göstermelidir. Sokrates'in insanlara "öğretmek" istediği erdemin ereği de budur. Kendisi bu düşüncelerini, savunması sırasında, insanlara yaptığı iyiliği, "herkese kendini düşünmekten, kendi çıkarlarının ardında koşmaktan önce erdemi, bilgeliği araması gerektiğini, devletin sırtından yararlanmaya bakmazdan önce devlete bakması gerektiğini benimsetmeye" çalışmak şeklinde tanımlayarak dile getirir.[27] Kişisel çıkarını toplumsal çıkardan ayrı düşünemeyen yurttaşlar yaratmayı amaçlayan Sokrates'in ahlak kuramı, özellikle ikinci kuşak Sofistlerin yaydıkları aşırı bireyci düşüncelerle mücadele edebilecek en etkin ve rasyonel (ussal) silah olarak belirmektedir.

III- TOPLUMSAL VE SİYASAL DÜŞÜNCELERİ

Sokrates'in erdemin sonradan (eğitimle) edinilmesi savı, genellikle demokratik içerikli bir anlayış olarak kabul görür. Fakat Ksenophon'un bu konuda yazdıklarına gözü kapalı bir biçimde inanılırsa, Sokrates'te görülen bu demokratik yönelimin fazla abartılmaması gerektiği, hatta bunun

idi ve iyi yaşamı kentin örgüsü içersinde götürmek zorundaydı" (1986, s. 139).

26 Weber, s. 51.

27 *Apologia* 36 c.

yanıltıcı bir görünüm olduğu sonucunu varılır. Çünkü Memorabilia'nın çeşitli bölümlerinde Sokrates, erdemi yalnızca eğitime bağlamayıp işin içine kalıtımı da sokmaktadır: "Sokrates, sık sık âşık olduğunu söylerdi; fakat onun beden güzelliğine değil, doğuştan erdeme eğilimli ruhlara tutkun olduğu görülüyordu... Doğadan yetenekli olduklarına inanıp eğitimi hor görenlere karşı, en iyi doğal yeteneklerin en fazla eğitim görmeye gereksinimleri olduğunu kanıtlardı... İnsanlar arasında bilimsel uğraşlara en yatkın ruha sahip olan en yetenekli kişilerin, eğitim görüp ne yapmaları gerektiğini öğrenirlerse en iyi ve topluma en yararlı kişiler olacaklarını, fakat eğitilmezlerse en kötü ve en zararlı kişilere dönüşeceklerini açıklardı."[28]

Bazı kişilerin doğuştan erdeme eğilimli oldukları savı, erdem-bilgi özdeşliği ilkesine eşitsizlikçi bir boyut kazandırır. Erdem, yani bilgi toplumsal hiyerarşiyi belirleyen temel ölçüt durumuna gelir. Çünkü doğal (ya da ruhsal) yapıları gereği erdeme yatkınlıkları bulunan insanlar, bu niteliklerini eğitim yoluyla geliştirip pekiştirince, diğerlerinden (yani doğuştan erdeme eğilimli olmayanlardan ya da olsa da eğitim görmeyenlerden) daha üstün bir düzeye ulaşırlar. Böylece toplumsal bölünmüşlük, ekonomik ya da siyasal değil, entelektüel bir temel üzerine oturtulur. Üstelik, Platon ile Ksenophon'un çeşitli yapıtlarında çizdikleri kalabalığı, halkı aşağılayan ve ancak küçük bir azınlığın kendini erdemli kılabileceğini öngören Sokrates portresini[29] bu çerçeve içinde değerlendirdiğimizde, karşımıza

28 *Memorabilia*, IV, 1, 2-4.

29 Örneğin, Ksenophon'un *Memorabilia*'sında (III, 7, 6) halkı, ucuza satın aldıklarını pahalıya satmaktan başka bir şey düşünmeyen insanların oluşturduğunu belirten Sokrates, Platon'un *Kriton* diyaloğunda şu düşünceleri ileri sürer: "Ayaktakımının düşüncesine neden bu kadar önem verelim?... Çoğunluk, gerçekte ne kötülük yapabilir ne de iyilik, çünkü ne bir insanı bilge kılmak gelir elinden ne de akılsız; yaptığı rastlantının sonucudur... Çoğunluk bizim için ne düşünecek diye kendimizi bu kadar sıkıntıya sokmamak;

entelektüel elitizm çıkar. Bu kuramın siyasal boyutunu, "yönetim, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek, dolayısıyla toplumu mutlu kılabilecek erdemli, bilge bir azınlığın elinde bulunmalıdır" düşüncesi oluşturur.

Ksenophon'un yukarıda aktarılan erdem ile kalıtımın ilişkisi üzerindeki tanıklığından hareket edip Platon'un ünlü "filozoflar yönetmelidir" düşüncesini Sokrates'e yakıştıran bu yorum pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü *Menon*'da, bir köleye ruhundaki bilgisini doğurtturan Sokrates'in, sırf bu davranışından ötürü, bilgiyi bir elitin ayrıcalığı olarak görmediği kesindir. Dolayısıyla, bir kölenin bile bilgiye (ve de erdeme) ulaşabileceğini kanıtlayan Sokrates'in bir elitist olarak nitelendirilmesi olanaksızdır.

Bununla birlikte, Sokrates'in, insanları hiçbir şey bilmediklerini bilemeyecek denli bilgisiz olarak kabul ettiği açıkça ortadadır. Buradan yola çıkılarak şöyle akıl yürütülebilir: Sokrates ile ilişkiye girip anlık (entelekt) yoluyla içlerindeki doğrulara bakmaya ve böylece kendilerini bilerek erdemli olmaya başlayanlar, mantıksal olarak diğer insanlardan daha iyidirler. Sokrates'in Atina'daki bütün insanlarla tek tek ilgilenecek zamanı yoktur, dahası birçok kişi onu dinlemeyip önyargılarına, yanılgılarına, maddesel tutkularına saplanıp kalmayı yeğler.[30] Bu durumda, toplumda üstün bir entelektüel düzeye sahip bir azınlık ortaya çıkmış olur. Entelektüalist Sokrates, doğal olarak beğenisini bu azınlığa yöneltecek, ona ağırlık tanıyacaktır. Ancak bu açıdan Sokrates'te entelektüel elitizmin izlerini bulmak olasıdır; hatta elitizmden çok bir elit teorisinin tohumlarından söz etmek daha doğru olabilir. Çünkü bir azınlığın

doğru ve yanlış üstüne usta olan adamın, tek yargıcın diyeceğini önemsemek gerekir" (44 c, 44 d ve 48 a).

30 Ksenophon'un Sokrates'e atfettiği "erdeme eğilimli olmayan kişiler"i, *episteme*'yi aramak yerine durumlarından hoşnut olup *doksa* ile yetinen insanlar şeklinde yorumlamak mümkündür.

bilgi yönünden üstün bir konumda bulunması onun kişisel tercihi değil, büyük çoğunluğun henüz bilgili kılınamamış olmasının zorunlu bir sonucudur. Yönetimi böyle bir azınlığa vermek düşüncesi ise, entelektüalizminin gereği olarak belirmektedir. Daha açıkçası, yurttaşlık bilincini bilgiye bağlayan Sokrates'in anlayışından, ister istemez, "yönetim bilgili-erdemli kişilerin elinde bulunmalıdır" sonucu çıkmaktadır. Çünkü ülkenin yönetimi yurttaşların işidir; tam anlamıyla yurttaş sıfatını hak edenler ise, bilgili-erdemli kişilerdir.

Sokrates'te belli ölçüde bir "entelektüel elitizm" anlayışının bulunduğu kabul edilse bile, bu anlayış nedeniyle Sokrates'in soyluların ideoloğu ya da "aristokratik hareketin dirilişinin temsilcisi"[31] şeklinde yorumlanması doğru değildir. Her şeyden önce, Sokrates için doğuştan erdeme eğilimli insanlar varsa da, bunların muhakkak soylular olması gerekmez. *Demos* kökenli Sokrates'in kendisi, halktan birinin soylulardan erdemce daha üstün olabileceğini (ve olduğunu) gösteren açık bir kanıttır. *Menon* diyaloğundaki köle de bilgiye, dolayısıyla erdeme yatkın bir kişi olarak belirir. Ayrıca, Sokrates'in doğuştan yetenekli olduklarını anlayıp eğittiği gençler arasında yalnızca aristokrat kökenliler değil, Antisthenes gibi soyu sopu bilinmeyen beş parasız gençler de vardır.

Erdemin eğitim ile ilişkisi göz önünde bulundurularak, Sokrates'in aristokrasiye dolaylı bir yoldan üstünlük sağlamaya çalıştığını ileri sürmek de pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü Sokrates'in verdiği eğitim, yalnızca zenginlerin (dolayısıyla büyük ölçüde soyluların) alabileceği türden paralı bir eğitim değildir. Dahası, "gerçekten ben kimsenin akıl hocası, öğretmeni olmadım hiç"[32] diyen ve

31 Şenel, 1970, s. 370.

32 *Apologia* 33 a.

bütün otoritesinin ne kadar az bildiğini bilmesinden kaynaklandığını vurgulayan Sokrates, Sofistlerden farklı olarak insanlara (genellikle kendilerinin istediği) hazır reçeteler sunmaz, fakat içlerindeki evrensel gerçeğe ulaşmaları için onlara yol göstermekle yetinir.

Öyle görünüyor ki bir soylu olmayan Sokrates'in, değişen sosyoekonomik ve siyasal koşullar nedeniyle toplumdaki üstünlüklerini yitiren soylulara bu konumlarını yeniden kazandırmak gibi bir amacı yoktur. Soyluların yönetimi anlamında bir aristokrasiye geri dönüşü savunmaz; ancak Atina'da uygulanan demokrasi hakkında da olumlu düşünceler taşımaz. Her alanda bilginin önemini vurgulayan filozofun, Atina demokrasisine eleştirel yaklaşmasının temelinde entelektüalizmini siyasal düzeye de yansıtmış olması bulunur.

Sokrates'e göre, her sanat ve zanaat gibi siyaset (devlet işleri) de bilgiyi, uzmanlığı gerektirir. Bir gemide buyruklar veren gemi sahibi değil, denizcilik bilgisi olan ve gemiyi yöneten kaptandır. Aynı şekilde, bir hastalık durumunda hasta olan kişi kendini tıp bilgisini edinmiş doktorun ellerine bırakır, tıpkı bir atletin kendini geliştirebilmek için atletizm bilgisine sahip olan bir antrenöre boyun eğmesi gibi. Hatta kadınların bile, dokuma gibi daha bilgili oldukları işlerde erkekleri yönettikleri görülür. Demek ki her mesleğe özgü olan iş, o mesleğin nasıl yapılacağını bilen, bunun bilgisini öğrenmiş olan kimseler tarafından yerine getirilir.[33] Atina'da da bu böyledir, ama bir tek ayrıklık (istisna) vardır: Devlet işleri politika uzmanı olan

33 Ksenophon, *Memorabilia*, III, 9, 11 ve I, 2, 9. Bu konuda Aristoteles de Sokrates'e şunları söyletir: "Kamu görevlileri kura ile seçilmemelidir; bu, atletleri yarışmaya uygun kimseler arasından seçmek yerine kurayla seçmeye ya da daha bilgili olanı değil de, kurada kazananı seçmek zorundaymışçasına dümenciyi gemi personeli arasından kurayla belirlemeye benzer" (*Rhetorika*, II, 20, 1393 b).

kişilerin değil, bilgili olup olmadıklarına bakılmaksızın kura ile saptanan kişilerin ellerine teslim edilir. Siyaset en üstün ve en güç sanat olduğundan ve bütün toplumun yazgısını belirlediğinden, bilgisiz kişilerin kurayla devlet yönetimine seçilmeleri, polis için çok kötü sonuçlar doğurur ve Atina'da doğurduğu da görülmektedir.

Sokrates'in bu düşünceleri, çeşitli düşünür ve bilim adamlarınca, onun siyasal elitizmi benimsemiş bir demokrasi düşmanı olduğunu gösteren düşünceler olarak yorumlanmıştır. Örneğin Alâeddin Şenel'e göre Sokrates, politikada bilgi ve uzmanlığın gereğinden söz ederek, demokratik "amatör politika" ilkesine karşılık, oligarşinin tezi olan "profesyonel politika" ilkesini gündeme getirir.[34] Ancak Sartori'nin de belirttiği gibi, doğrudan demokrasi (ve kendi kendini yönetim) kavramını sözcük anlamıyla alıp Atina polisinde yönetenlerle yönetilenlerin aynı olduğunu varsaymaya kalkışmamak gerekir.[35] Daha açıkçası, Atina demokrasisinin ilk dönemlerindeki işleyiş biçimi, "profesyonel politika" ilkesini dışlamamaktadır. Perikles'in kendisi de, bu olguyu, devlet işlerinde yer almanın yeteneklere bağlı olduğunu ve izlenecek politikayı ancak birkaç kişinin ortaya koyduğunu belirterek açıkça dile getirmiştir. Demek ki, Sokrates'in siyasetin içine bilgi ve uzmanlığı sokan görüşü, Perikles'in demokrasi anlayışına ters düşmemektedir. Bu bakımdan, filozofun Peloponnesos Savaşları'na kadar Atina'da uygulanan demokrasiye değil, bunun aşırı (ya da "yozlaşmış") biçimine karşı cephe almış olduğu söylenebilir.

Üstelik bazı düşünürler, Sokrates'in aristokrasinin sözcülüğünü yapmak şöyle dursun, demokrasiyi benimsediğini savunurlar. Örneğin Popper'a göre, "Sokrates, ömrünü

34 Şenel, 1970, s. 370-371.
35 Sartori, s. 162.

geniş ölçüde demokratik bir yönetim biçimi altında geçirmişti ve iyi bir demokrat olarak zamanının demokrat önderlerinden kimilerinin yeteneksizliğini ve boşluğunu gözler önüne sermenin kendi görevi olduğuna inanmıştı."[36] François Châtelet, Sokrates'in, toplumda kanıların çatışmasıyla doğru bir ahlaksal-siyasal çizginin belirmesini amaçlamasından dolayı, her düşünen Atinalı gibi başarılı demokrasinin özlemini duyan birisi olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindedir.[37] Paul Janet ise, aristokratik partiye bağlı olmayan Sokrates'in aşırı demokrasiye karşı çıkmış olmakla birlikte, Solon'un anayasasına, yani ılımlı demokrasiye geri dönülmesini istemiş olduğunu ileri sürer.[38] Sokrates'e göre demokrasi, çoğunluğun tiranlığı demek değildir; kendisini yasaların üstünde gören bir çoğunluğun aldığı kararlar genellikle doğruluğu, adaleti yansıtmazlar, dolayısıyla bunların demokratik bir nitelik taşıdıkları da söylenemez. Öyle anlaşılıyor ki Sokrates, eleştiriler yönelttiği bu rejimi demokrasi (Solon'un ya da Kleisthenes'in demokrasisi) değil, yığınların despotizmi olarak görüyordu.

Gerçekte, Sokrates'in bir aristokrasi ya da demokrasi yandaşı olduğu sonucunu çıkaran bir değerlendirme, soruna yanlış açıdan yaklaşmış demektir. Çünkü bu tür bir yaklaşım, Sokrates'e bir militan kılıfı giydirmekte, onu döneminin siyasal çatışmalarında bir taraf durumuna indirgemektedir. Oysa Copleston'ın da değindiği gibi, "o, genelde parti politikası ile değil, ahlaksal yanı içindeki politik yaşam ile ilgilenir."[39] Sokrates'in siyaset sorununa bakışı, -felsefesine uygun olarak- (tikel) biçimlere değil, (evrensel) öze yöneliktir. İktidarda bir azınlığın mı yoksa bir ço-

36 Popper, s. 137-138.
37 Châtelet, 1976, s. 84.
38 Janet, s. 127.
39 Copleston, 1986, s. 139.

günluğun mu olacağının önemi yoktur; çünkü ahlaksal doğrular sayısal olarak saptanamaz. Önemli olan, iktidarda kim bulunursa bulunsun, gerçekte bilginin, erdemin, adaletin, doğruluğun hükûm sürmesidir. Buna göre, polisin iyiliğini bilen gerçek yurttaşlar azınlıktaysa aristokrasi (ya da oligarşi), çoğunluktaysa demokrasi yeğlenmelidir. Bununla birlikte Sokrates, bu tür insanların ne kadar fazla olurlarsa polis için o kadar iyi olacağı inancındadır. Örneğin, kendisine neden siyasal yönetime kişisel olarak doğrudan doğruya katılmadığını soran Antiphon'a, "Mümkün olduğunca daha çok sayıda devlet işlerini yürütmeye yetenekli insan yetiştirmek" için diye yanıt verir.[40] Ayrıca Sokrates, yurttaşların, özellikle politik yetenekleri olan yurttaşların polisin iyiliği için siyasal yaşamda etkin bir rol oynamaları gerektiği düşüncesindedir.[41]

Sokrates'in yaşamına bakıldığında, onun çeşitli dönemlerde gerek demokratlarla, gerek oligarklarla başının derde girmiş olduğu görülür. Bu da, filozofun bir parti adamı, herhangi bir rejim yandaşı olmadığını, dahası doğruluğuna inandığı ahlaksal değer ve davranış kalıplarından siyasal düzeyde de ödün vermeye yanaşmadığını gösterir. 406'da halkın, Arginusae deniz savaşını kazanan sekiz komutanı, ölüleri denizden toplamadıkları gerekçesiyle, yasalara aykırı olarak bir arada yargılayıp tek bir oylamayla ölüme mahkûm ettiği gün, Sokrates *bule* üyesidir, hatta meclis başkanı, yani *prytaneia epistates*'tir. Kendisine yöneltilen tehditlere aldırış etmeksizin, yasal olmayan hiçbir şey yapmayacağını bildirip tek başına bu uygulamaya karşı

40 *Memorabilia*, I, 7, 15.

41 Örneğin Sokrates, yeri geldiğinde yöneticilere öğüt veren, ama halk kitleleri karşısında çekingen olan Kharmides'e "politikaya atılmaktan kaçınıyorsun, oysa burada yer almak zorundasın; çünkü sen bir yurttaşsın" diye çıkışır (*Memorabilia*, III, 7, 2).

çıkar.[42] Bu davranışı, yürekliliğinin ve ahlaksal tutarlılığının bir kanıtıdır.

404'te oligarklar iktidarı ele geçirip Otuzlar Tiranlığı'nı kurdukları zaman, Sokrates, daha önce düşüncesiz halk yığınlarına karşı koyduğu gibi, bu soyluların haksız, adaletsiz davranışlarına karşı da direnir. Kendisini suçlarına ortak etmeyi amaçlayan Otuzların, öldürmek istedikleri Leon'u Salamin'den getirmesi için verdikleri buyruğa karşı koyar.[43] Hatta daha da ileri giderek, kan dökücü bu azınlık rejimini uluorta eleştirmekten kaçınmaz; iktidardaki oligarkların kötü birer çoban olduklarından, kendi sürülerini azaltıp zayıflattıklarından söz eder. Bunun üzerine, Otuzların lideri olan eski "öğrencisi" Kritias ile Karikles, onu "Sokrates, ayağını denk al da sürüden bir baş daha eksiltmek zorunda kalmayalım" diyerek ölümle tehdit ederler ve gerek gençlerle, gerek halktan kişilerle konuşmasını yasaklarlar.[44] Öyle görünüyor ki, Otuzlar Tiranlığı çok geçmeden yıkılmamış olsaydı, belki de Sokrates bu tutumunu yaşamıyla ödeyecekti.

Sokrates, Atina'nın siyasal ortamından ve yaşadığı farklı yönetim biçimlerinden hoşnut değildir. Ona göre, artık gerçek anlamda politika bile yapılmamaktadır ve politikacı olarak adlandırılabilecek hiç kimse kalmamıştır.[45] Çünkü

42 Ksenophon, *Ellenika*, I, 7, 15 ve *Memorabilia*, I, 2, 18. Sokrates, daha sonraları en iyi sekiz *strategos*'unu ölüme yollamış olmaktan pişmanlık duyan Atina halkının bu tutumundan savunmasında şöyle söz eder: "O zaman yasaya aykırı bu davranışınıza karşı koyan biricik üye ben olmuş, oyumu sizden yana kullanmamıştım. Söylevciler beni suçlamaya, beni yargı yerine göndermeye hazırdılar, sizler de bağırıp çağırmalarınızla körüklüyordunuz onları. Benim ödevim cezaevi ya da ölüm korkusuyla sizin haksız, eğri kararlarınıza boyun eğmek, sizden yana çıkmak değil, yasayla, doğrulukla sakıncayı sonuna değin göze almaktır, demiştim" (*Apologia* 32 b-c).

43 Platon, *Apologia* 32 d; Ksenophon, *Memorabilia*, IV, 4, 3.

44 *Memorabilia*, I, 2, 29-37. Diogenes Laertius, Sokrates'in Otuzlar Tiranlığı dönemindeki bu davranışından onun demokratik bir zihniyete sahip olduğu sonucunu çıkarmaktadır (Diogène Laërce, I, s. 111).

45 Platon, bu konuda kesin yargılara varıp Sokrates'i şöyle konuşturur: "Atina'da iyi bir devlet adamının yetişmediği doğrudur... Bugün Atinalılar için-

politika, polisin iyiliğinin, toplumsal uyumun ve düzenin gözetilmesi demektir. Oysa gerek demokratlar, gerek oligarklar, polise hiç aldırış etmeksizin, kişisel ya da sınıfsal çıkarları uğruna kanlı iktidar çatışmaları içine girerek Atina'yı kaosun hüküm sürdüğü bir savaş alanına çevirmişlerdir. Öyle ki bu durumda polisin iyiliğini amaçlayarak siyasal yaşamda etkin bir rol oynamaya kalkışmak, intihar etmek anlamına gelecektir.[46]

Sokrates, militan anlamda, ne demokrat ne de aristokrattır; o, bir düzen adamıdır ve bu bakımdan bir "tutucu"dur. Savaşlar dışında Atina'dan bir kez bile ayrılmayacak denli yurdunu seven Sokrates'in uğrunda mücadele verdiği tek siyasal değer polisin kendisidir. Atina polisinin geçirdiği dönüşümü olumsuz olarak değerlendiren ve bunun ardında yatan sosyoekonomik koşulları göremeyip bu durumu Sofistlerin bireyci, faydacı görüşlerinin yol açtığı ahlaksal çöküşe bağlayan filozof, polisi yeniden yüceltmeyi, polise özgü değerleri, inançları yeniden egemen kılmayı kendisine amaç edinir. Diğer Yunan düşünürlerin-de olduğu gibi, ona göre de temel erek, insanın mutluluğudur. Fakat bu erek, kendi başına bir şey ifade etmez, daha doğrusu polisten bağımsız olarak ele alınamaz. Birey, ancak düzenli, uyumlu, adaletli, iyi, kısacası mutlu bir poliste mutlu olabilir. Bu bakımdan, "bütün parçalardan üstün-

de gerçek siyaset sanatını uygulayan bir benim sanıyorum ya da birkaç kişiden biri benim; ben günümüzün tek siyasetçisiyim" (*Gorgias* 516 d ve 521 d).

46 Platon, daha önce aktardığımız alıntılardaki sözleriyle çelişkiye düşerek Sokrates'i savunmasında şöyle konuşturur: "Atinalılar, ben ta gençliğimden beri siyaset ile uğraşsaydım, daha gençliğimde ölürdüm de size de, kendime de hiçbir iyilikte bulunamazdım... Size karşı ya da herhangi bir halk meclisine yiğitçe karşı koyan, devletteki haksızlıkları, yolsuzlukları, eğrilikleri önlemek isteyen bir kimse canını kurtaramamıştır daha. Doğruluk için gerçekten savaşmak isteyen bir kişi, kısa bir zaman olsun yaşamak isteyen bir kişi, kamu yaşamına yanaşmayıp, şöyle bir kenara çekilip özel bir yaşam sürmelidir" (*Apologia* 31 d-32 a).

dür" anlayışından hareket eden Sokrates'in, bireyi polisten (toplum ile devletten) bağımsız ayrı bir değer olarak görmediği anlaşılmaktadır. Birey polisin dışında bir hiçtir; insanlığının olumlu yüklemleri ona polis tarafından verilmiştir.

Böylece Sokrates, "bir anadan, bir babadan ve bütün atalardan daha değerli, daha saygıdeğer, daha kutsal"[47] olarak tanımladığı polis karşısında bireyi "boynu kıldan ince bir kul" durumuna indirger. Ona göre kişi, her şeyini, hatta bir insan olarak varlığını sürdürebilmesini bile polise borçludur; bu nedenle "kölesi" olduğu polisin yasalarına, devletin buyruklarına itaat etmekle yükümlüdür. Direnme ancak eşitler arasında söz konusu olduğundan, kişi, devletin her "buyruğunu yerine getirip ses çıkarmadan dayak yemek, zincirlenmek, yaralanmak ya da ölmek üzere savaşa götürülmek gerektiğini" bilmeli ve ona göre davranmalıdır.[48]

İnsan hakları düşüncesine sahip olmayan Sokrates'e göre, polisin iyi, düzenli olması, dolayısıyla yurttaşlarının mutlu bir yaşam sürmeleri, ancak yasalara mutlak bir biçimde boyun eğilmesi (ya da günümüzün bir kavramıyla ifade etmek gerekirse, yasaların üzerinde *konsensüs*'ün oluşması) ile mümkündür: "En iyi devlet yöneticileri,

47 *Kriton* 51 a-b.

48 *Kriton* 51 b. Sokrates'in bu sözlerinde, modern çağlarda belirecek olan siyaset biliminin temel bir bulgusunun, yani egemenliğin devlete içkin olduğu, dolayısıyla devletin yurttaşlarını ölümle bile sonuçlanabilecek yükümlülükler altına soktuğu düşüncesinin izlerini görmek mümkündür. Örneğin, genellikle halk egemenliğinin düşün babası olarak kabul edilen Jean Jacques Rousseau'nun egemen devlete ilişkin aşağıdaki saptaması, Sokrates'in polis hakkındaki sözlerini çağrıştırmaktadır: "Hükümdar, 'devlet için çıkar yol senin ölmendir' dediği zaman, yurttaş ölmek zorundadır. Çünkü yalnızca bu koşul gereği o zamana dek güvenlik içinde yaşamışsır ve yaşamı yalnız doğanın bir nimeti değil, devletin koşullu bir armağanıdır" (*Du Contrat Social*, II, 5, s. 256).

yurttaşlarını yasalara daha çok saygılı kılmayı başaranlardır; yurttaşları yasalara en fazla bağlı olan devlet, barışta en mutlu, savaşta en karşı konulamaz olan devlettir. Zaten uyum (*konkordia*, yani *consensus*), polisler için en büyük iyiliktir... Eğer yurttaşlar yasalara sadık kalırlarsa, devlet de çok güçlü ve erinç içinde olur; fakat uyum oluşmazsa hiçbir devlet iyi bir biçimde yönetilemez."[49] Sokrates'in sözünü ettiği yasalar, genellikle polise içkin olan yasalar, bir başka deyişle organik yasalar ile doğal ya da tanrısal olarak nitelendirilebilecek yazısız yasalardır. Özellikle filozof, "tanrıların yapıtları" dediği bu ikinci tür yasaların önemini vurgular ve bu noktada Sofist Antiphon'un doğal yasalara ilişkin düşüncelerini çağrıştıran şu saptamada bulunur: "Tanrıların koyduğu yasalara karşı gelenlerin cezalandırılmaktan kaçınabilmeleri kesinlikle olanaksızdır; oysa insanların koyduğu yasaları çiğneyen bazı kişiler, ya saklanarak ya da şiddet kullanarak kendilerini cezadan kurtarırlar."[50] Fakat bundan sonra Sokrates, Sofistlerden farklı olarak insan yapısı (pozitif) yasalara, adaletsiz bile olsalar boyun eğilmesini salık verir. Çünkü böyle yapılmazsa, toplumsal uyuma (*konkordia*) darbe indirilmiş ve polise büyük kötülük yapılmış olunur.

Sokrates, polisi kutsal organik bir varlık ve yeryüzündeki en büyük iyilik olarak gören anlayışıyla tutarlı olarak toplumdaki adaletsizliklerle, kötülüklerle mücadele ederken polise bir zarar gelmemesine özen gösterilmesi gerektiğini belirtir. Ona göre, gerçekte "egemen" olan (ya da olması gereken) polisin kendisidir. Buradan, Sokrates'in yönetim biçimlerine neden önem vermediği daha iyi anlaşılır: Polis ya da devlet egemen olduğu sürece, daha doğrusu yöneticilerin bu egemenliğe boyun eğip organik yasalar-

49 *Memorabilia*, IV, 4, 15-16.
50 *Memorabilia*, IV, 4, 21.

la yazısız yasalara uygun, doğru yasalar yaptıkları ve yurttaşları bunlara itaatkâr kıldıkları sürece yönetimdeki kişilerin azınlık ya da çoğunluk olması bir şeyi değiştirmez. Bir başka deyişle, yasaların üstünlüğünü sağlayıp polisin iyiliğini gözeten her kimse (ister bir azınlık, ister bir çoğunluk), onun devletin başında bulunması gerekir.

Bununla birlikte, polisi bir soyutlama olmaktan kurtarıp somut temeller üzerine oturttuğumuzda ve iyi polisin yurttaşlarını mutlu kılmasını teorik değil de, pratik-tarihsel bir çerçeve içinde ele aldığımızda, Sokrates'in (en iyilerin yönetimi anlamında) aristokrasiye eğilimli olduğu sonucuna varılabilir. Sokrates, polisi yeniden yüceltebilmek için giriştiği tek siyasal etkinliğin, polisin iyiliğini gözetecek gerçek devlet adamları yetiştirmesi olduğunu söyler. Buradan onun, ilk başlarda ister istemez bir azınlık olan bu kişilerin siyasal iktidarı ele geçirip polisi yönetmelerini istediği anlamı çıkar. Demek ki en azından ilk aşamada, "en iyilerin ya da bilgelerin" aristokrasisi zorunlu yönetim biçimi olarak belirmektedir.[51] Sokrates'in devlet hakkındaki düşüncelerinden böyle bir sonucun çıkması, büyük bir olasılıkla demokrat liderlerin ona karşı duydukları düşmanlığın daha da artmasına yol açmış ve ölüme mahkûm edilmesinde etkili olmuştur.

IV- SOKRATES'İN YARGILANMASI VE ÖLÜMÜ

Sokrates'in savunması sırasında kendisini suçlayanlar hakkındaki sözlerine bakıldığında, onun Atina demokrasisi üzerinde doğru gözlemlerde bulunmuş olduğu görülür. Filozofa göre Atina'da yaşanan demokrasi, halkın kendi ken-

51 İleride görüleceği üzere Platon, öğretmeninin polisi yücelten görüşlerinden çıkan bu sonucu beğenmeyecek ve bunu pratik-tarihsel çerçevesinden soyutlayıp "idealize" ederek bilge bir azınlığın yönetimi düşüncesini siyaset felsefesinin odak noktasına yerleştirecektir.

dini yönettiği bir rejim değildir. Halkın doğrudan yönetimi sözde kalmakta, gerçekte politika, Perikles'in de belirttiği gibi küçük bir azınlık, yani "profesyonel politikacılar" tarafından yönlendirilmektedir. Polisin çözülmesine yol açan Atina'daki yozlaşmanın, bozulmanın başlıca sorumluları kamuoyunu güdümleyerek kitleleri istedikleri yöne çekebilen toplumsal-siyasal önderlerdir. Bu durum yalnızca demokrasiye özgü değildir; bunun bir başka türü soylu oligarkların kurduğu Otuzlar Tiranlığı döneminde de yaşanmıştır. Sokrates eleştirilerini yanlış hedefe doğrultmaz: Bilgisiz halka değil, halkı bilgisizlik içinde tutan, bilgisizliği bilgi, yanlışı doğru diye yutturan politikacılara, ozanlara, profesyonel söylevcilere, kısacası *demagogos*'lara saldırır.

Sokrates, Atinalıların yerleşik kanıların, inançların tutarsızlığını görmelerini sağlamak amacıyla toplumun önde gelenlerini sorgulamaya koyulur. Diyalektik yöntemiyle, *demagogos*'ların erklerini sürdürmek için kullandıkları dayanakları, bir başka deyişle erklerinin "bilgisel" temellerini yıkarak bilgisizliklerini yüzlerine vurup açığa çıkarır. Filozof, toplumsal statülerini başkalarını kandırarak elde etmiş olan bu kişilerin düşmanlığını kazanmıştır artık. Kendi deyişiyle, "ille de saygı görmek, kendilerini onurlu göstermek isteyen kaba, korkunç bir sürü adam vardır" ve bunların "doğruyu söylemeye, bir şey bilmezlerken biliyor görünmek istemelerinin açığa vurulduğunu söylemeye dilleri varmaz bir türlü."[52]

Sonuçta, demokrat önderler, -tıpkı Otuzlar Tiranlığı'nın oligarkları gibi- kendilerini ve kurdukları düzeni bu tehlikeden korumak amacıyla Sokrates'i şu ya da bu şekilde susturmayı tasarlarlar. Bunun üzerine 399 yılında, Sokrates "gençleri baştan çıkarmak, doğru yoldan ayırmak, devletin tanrılarına inanmamak, bunların yerine yenilerini

52 *Apologia* 23 d-e.

koymakla"[53] suçlanıp yargılanmak üzere 501 kişilik bir jüriden oluşan halk mahkemesine (*heliaia*) verilir. Ona karşı suçlamayı hazırlayan üç kişi toplumu yönlendiren "seçkinler koalisyonu"nu yansıtmaktadır: Meletos ozanları, Lycon söylevcileri ve Anytos politikacılar ile işadamlarını temsil etmektedirler. Atina'da genel kanı, Sokrates'in duruşmayı beklemeksizin gönüllü olarak sürgüne gideceği yönündedir; fakat o, mahkemeye çıkıp savunmasını yapmayı yeğler.

Sokrates, savunmasını yazılı olarak hazırlamaz.[54] Pek hukuksal bir nitelik taşımayıp tümüyle felsefi bir içeriğe sahip olan savunma söylevi boyunca yargıçları yumuşatmaya, onlardan aman dilemeye kalkışmaz, inandığı doğruları açıkça dile getirir. Bütün yaşamı boyunca içindeki *daimonion*'un (tanrısal sesin) kendisini uyardığını ve doğruya yönelttiğini belirtip suçlamaları teker teker çürütür. Aynı zamanda Sokrates, siyasal nedenlerle yargılandığının, suçlayanların tek amacının kendisinin susturulması olduğunun da bilincindedir. Bu yüzden, inançlarından en ufak bir ödün vermeye yanaşmaksızın, ölmek pahasına da olsa ağzını kapatmayacağını ve insanları uyandırmak olan tanrısal görevini sürdüreceğini haykırır:

---

53 *Apologia* 24 b. Diogenes Laertius'a göre, Sokrates'e yöneltilen suçlama şöyle kaleme alınmıştı: "Pittheus deme'sinden Meletos oğlu Meletos, ant içerek, Alopecae deme'sinden Sophroniskus oğlu Sokrates'i, devletin tanıdığı tanrıları yadsımakla ve yeni, bilinmeyen tanrılar getirmekle, ayrıca gençliği bozmakla suçlamaktadır. İstenilen ceza ölümdür" (Diogène Laërce, I, s. 116).

54 Ksenophon'a göre, Sokrates ile öğrencisi Hermogenes arasında şöyle bir konuşma geçer: "'Savunmanda neler söyleyeceğini düşünmen gerekmiyor mu?' diyen Hermogenes'i Sokrates, 'Görmüyor musun, bütün yaşamım boyunca savunmamı hazırlamaktan başka ne yaptım ki?' diye yanıtladı. Onun, 'Anlayamadım, nasıl?' sorusu üzerine de, 'Hiçbir haksızlık yapmadan yaşayarak; kanımca bu, kişinin savunmasını hazırlamasının en iyi yoludur' dedi" (*Apologia* 3).

"... Bana: 'Sokrates, Anytos'u dinlemeyerek salıvereceğiz seni, ancak bir koşulla, artık bundan böyle insanları sınamayacak, sorguya çekmeyecek, filozofluk etmeyeceksin; bu koşulu yerine getirmezsen öleceksin' deseniz; söylediğim gibi beni bu koşulla salıverirseniz, şöyle yanıtlarım sizi: 'Atinalılar, saygı ve sevgim vardır sizlere, ama ben size değil, tanrıya boyun eğerim daha çok, son soluğuma değin, elimden geldiğince felsefe ile uğraşmaktan, sizleri buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten geri durmayacağım.'... İster dinleyin ister dinlemeyin Anytos'u, ister salıverin, ister salıvermeyin beni; iyice bilin ki şunu, bir değil bin kez ölmem gerekse bile, hiç mi hiç değiştirmeyeceğim yolumu."[55]

Sokrates'in suçlu bulunacağı daha önceden bellidir. Fakat karar, Sokrates'i şaşırtacak denli küçük bir oy farkıyla alınır. Yargıçlar, Sokrates'in kendisi için yeterince ağır bir ceza (gerçekte sürgün cezası) önererek ölümden kurtulacağını bildirirler. Bu karar üzerine, Sokrates bildiği, inandığı yoldan kesinlikle ayrılmayacağını bir kez daha açıklar: "'Sokrates! Sesini çıkarmaz, dilini tutarsan, yaşayamaz mısın sürgünde, ha?' denecek belki bana. İşte içinizden birtakım kimselere anlatılması en güç olan asıl bu. Çünkü dediğinizi yapmanın tanrıyı dinlememek, ona boyun eğmemek olacağını, onun için de dilimi tutmayacağımı söylersem inanmayacaksınız bana, eğlendiğimi, alay ettiğimi sanacaksınız; öte yandan bir insan için en büyük iyiliğin her gün erdem üstüne, sözünü ettiğimi işittiğiniz daha başka konular üstünde konuşmak, tartışmak olduğunu, kendimi ve başkalarını böylece sınadığımı söylersem, sonra da sınavsız bir yaşamın yaşamaya değmeyeceğini eklersem gene inanmayacaksınız bana."[56] Filozof, bu açıklamasıyla da yetinmeyip, kendisine verilebilecek en uygun şeyin *prytanei-*

55 Platon, *Apologia* 29 c-d ve 30 b-c.
56 *Apologia* 37 e-38 a.

on'da beslenmesi ödülü olacağını, fakat muhakkak bir ceza saptaması gerekiyorsa, küçük bir para cezası ödemeyi önerebileceğini belirtir. Suçunu kabul etmediğinden başka mahkeme ile inceden inceye alay etmesi, yargıçların tepkisini çeker ve bu kez ilk oylamadan daha büyük bir çoğunlukla ölüme mahkûm edilir.

Ölüm cezasının yerine getirilişi, dinsel nedenlerden ötürü bir ay sonraya ertelenir. Bu süre içinde dostları ve öğrencileri, Sokrates'in kaçabilmesi için gereken her şeyi hazırlarlar. Üstelik, tıpkı Anaksagoras'ın kaçışında olduğu gibi, (gerçekte gönüllü bir sürgün anlamına gelen) bu kaçışa göz yumulacaktır. Fakat Sokrates, kaçma tekliflerini geri çevirir ve kendisini ikna etmeye gelen dostu Kriton'a bu kararının dayandığı gerekçeleri açıklar. Filozofa göre kaçması, suçunu kabul ederek yargıçların haklı, kendisinin haksız olduğunu göstermesi demektir.[57] Kötülüğe kötülükle, eğriye eğrilikle karşılık vermenin doğru olmadığına yürekten inandığını söyleyen Sokrates, kaçmakla devlete büyük kötülük yapacağı görüşündedir. Atina yasaları ile zımni bir sözleşmesi vardır. Yasalar yararına iken onlardan yararlanmıştır, şimdi zararına oldukları zaman onlara uymaktan kaçınması, yurttaşlık anlayışı ile (tam anlamıyla insanın yurttaş olarak var olmasından ötürü insanlık anlayışı ile) bağdaşmamaktadır.[58]

57 Ksenophon'a göre, "Ben asıl senin haksız yere öldürülmenden büyük üzüntü duyuyorum" diyen öğrencisi Apollodoros'a Sokrates, "Benim sevgili Apollodoros'um, benim haksız yere değil de, haklı yere öldürüldüğümü mü görmek isterdin?" diye yanıt vermiş (*Apologia* 28).

58 Sokrates, bu konudaki düşüncelerini polisi ve yasaları konuşturarak açıklar: "... tut ki tam kaçacağımız sırada, yasalar ile polis karşımıza dikilip bize şunları soruyorlar: 'Söyle bize Sokrates, ne yapmak istiyorsun? Bu giriştiğin iş, biz polisi ve yasaları elinden geldiğince yıkmak değildir de nedir? Verilen hükümlerin hiçbir gücü kalmaz, kişiler onları etkisiz kılar, siler atarsa, sanır mısın ki bu devlet gene sürebilir, yıkılıp gitmez?... Seninle anlaşmamız bu muydu Sokrates? Polisin verdiği hükümler ne olursa olsun, bunlara

Böylece Sokrates, devletin esenliği, yasaların gücü uğruna canını feda etmekte bir an bile duraksamaz. Mahkemenin verdiği ölüm cezasına uygun olarak, büyük bir gönül rahatlığıyla baldıran zehirini içip yaşamına son verir.[59] Yirmi beş yüzyıl sonra bile hâlâ kendisinden söz edilen bu büyük filozofun iktidardaki kişilerin kışkırtması sonucu halk mahkemesinde "demokratik" bir biçimde çoğunluğun aldığı bir kararla ortadan kaldırılması, düşünce özgürlüğüne saygılı bir hoşgörü rejimi olması gereken demokrasinin Atina'da ne denli yozlaştığını gösteren açık bir kanıttır.

V- KÜÇÜK SOKRATESÇİ OKULLAR

Sokrates'in çevresinde bulunmuş, tartışmalarını dinlemiş, dolayısıyla "öğrencileri" olmuş çeşitli düşünürler, filozofun ölümünden sonra kendi okullarını kurmuşlardır. Bunların hepsi de öğretmenlerinin öğretisini sürdürdüklerini iddia etmiş olmalarına karşın, büyük çoğunluğunun Sokrates ile olan bağları çok zayıftır; dahası kendi aralarında

---

uymak zorunda değil miydin?... Biz dünyaya getirdik seni, besledik, eğittik; diğer yurttaşlar gibi seni de elimizdeki bütün olanaklardan yararlandırdık; her Atinalının, yurttaşlar arasına katılıp kamusal yaşamı ve biz, yasaları öğrendikten sonra, hoşuna gitmiyorsak, varını yoğunu alıp dilediğin yere gitmekte özgür olduğunu bildirdik .. Ama içinizden her kim nasıl adalet dağıttığımızı ve polisi nasıl yönettiğimizi görüp burada kalırsa, onu buyruklarımıza itaat etme yükümlülüğünü üzerine almış sayarız... [Kaçmakla], zorlanmadan, aldatılmadan ve sıkboğaz edilmeden kabul ettiğin anlaşma ve yükümlülükleri çiğnemiş olmuyor musun? Oysa, düşünmek için yetmiş yılın vardı, bizi beğenmiyor, anlaşmamızı doğru bulmuyor idiysen, bu süre içinde başka bir yere gidebilirdin'" (*Kriton* 50 a-b, 51 c-d, 51 e, 52 e).

59 Diogenes Laertius'a göre (I, s. 117-118), Sokrates'in ölümünün hemen ardından Atinalılar verdikleri karardan pişmanlık duyup onu suçlayanları yargılamaya koyulmuşlar. Meletos ölüm cezasına çarptırılırken diğerleri sürgüne yollanmış. Fakat Laertius'un bu görüşünün gerçeği yansıttığı söylenemez. Çünkü Sokrates'in yakınlarına karşı duyulan düşmanlığın epey bir süre daha devam ettiği bilinmektedir.

da ortak felsefi düşünceler oluşturamayıp sürekli olarak birbirleriyle tartışıp çekişmişlerdir. Bunun temel nedeni, Sokrates'in dogmatik bir öğretiye sahip olmamasıdır; ayrıca, düşüncelerini hiçbir zaman ders verir gibi öğrencilerine aktarmaya kalkışmamıştır. Bundan dolayı bu düşünürler, kendi anlayışlarına uygun buldukları Sokrates'in öğretisinin, hatta yaşamının belli bir yanını (ya da yanlarını) ele alıp, onu kişisel görüşleri doğrultusunda işleyip sistemleştirmişlerdir. Üstelik bunu yaparken, Sokrates'ten aldıklarını daha önceki felsefelerden (özellikle Sofizmden) edinmiş oldukları düşünsel öğelerle de karmaya çalışmışlardır.

Felsefe tarihi alanında, zamanla Sokrates'ten kaynaklandığı kabul edilen okullar arasında bir hiyerarşi kurulmuştur: Platon'un Akademia'sı en üst sıraya yerleştirilirken, diğerleri "küçük Sokratesçi okullar" olarak adlandırılmışlardır. Bu okulların dört tane olduğu, genel kabul gören bir görüştür. İlki, Eukleides'in kurduğu *Megara Okulu*'dur. Sokrates'in ölümünden sonra Atinalıların tepkisinden korkup kaçan Sokrates yandaşlarını ağırlayan Eukleides, öğretmeninin ahlak kuramı ile Elea felsefesinin varlık öğretisini birleştirme yoluna gitmiştir. Kurduğu okulda diyalektiğe önem vermiş, ama Sokrates'ten farklı olarak önermeleri saçmalığa indirgeyerek çürütme yöntemini benimseyip eristik'e sapmıştır. İkinci okulun kurucusu, Sokrates'in en çok sevdiği öğrencilerinden Elisli Phaidon'dur. Phaidon'un öğretisinin, Menedemos adlı öğrencisi tarafından kendi polisi olan Eretria'da ileri götürülüp yaygınlaştırılmasından dolayı, bu okula *Elis-Eretria Okulu* denmiştir. Bu okul, erdem ile bilginin "bir"liği ilkesini savunmuş ve diyalektiği Megaralılarınkine benzer bir biçimde kullanmıştır.

Kyrene Okulu ve *Kynikler Okulu* adlarıyla bilinen diğer iki okul, ilk ikisinden farklı olarak başarılı olup belli bir

süre kendilerinden söz ettirebilmişler ve yeni felsefelerin oluşmasında da kaynaklık işlevi görmüşlerdir. Ayrıca bunlar, salt felsefe düzeyinde kalmayıp toplumsal ve siyasal sorunlarla ilgili düşünceler de ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla, bu iki okulu daha ayrıntılı bir biçimde ele almak gerekir.

A- Kyrene Okulu

Kyrene Okulu'nun kurucusu olan Aristippos (435-335), gençliğinde Kuzey Afrika'daki Kyrene polisinden Atina'ya gitmiş; ilk önce Sofistlerden dersler almış, ardından Sokrates'in çevresine girmiştir. Varlıklı bir aileden olması nedeniyle, maddi kaygılardan uzak rahat bir yaşam sürmüş ve bundan büyük tat almıştır. Sürdüğü yaşam biçimi, hazza önem vermesine ve felsefesini bu yönde geliştirmesine neden olmuştur. Aristippos, başlıca ahlak sorunlarıyla ilgilenip insan için "mutluluğun, iyiliğin ne olduğunu, nasıl elde edileceğini" belirlemeye çalışmış, fakat bunu yaparken zorunlu olarak toplumsal sorunlara da eğilmiştir.

Aristippos'un ahlak öğretisinin temelinde bilgi kuramı bulunur. Matematik gibi kurgusal bilimlerin hiçbir değeri bulunmadığını ileri süren Aristippos'a göre, bilginin tek kaynağı duyulardır. Bundan dolayı, bilgi görelidir ve nesnelerin özünü bilmek olanaksızdır. Çünkü duyularla nesnenin kendisine ulaşamayız, nesne bize nasıl görünüyorsa onu öyle algılarız, yoksa olduğu gibi değil.[60] Hiçbir nesneyi kendimizin dışında kavrayamamız, duyumların ancak öznel (sübjektif) bir anlamı bulunduğunu gösterir. Kişiden kişiye değişen bu öznel duyumlar, davranışlarımızın teme-

60 Örneğin, bal ağızda bir tatlılık bırakır. Fakat balın özünün, gerçekte tatlı olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya varılamaz. Balın "tatlı oluşu", yalnızca kişinin edindiği bir izlenimdir, tat alma duyusuyla sağlanan bir duyumdur. Bir başka deyişle, insan bu tatlılığı kendi içinde duymaktadır.

lini oluşturup bizim nelere yönelip nelerden sakınmamız gerektiğini gösterirler. Çünkü Aristippos için, duyum bir devinimdir ve devinimin yumuşak, sert ve belirsiz olmak üzere üç türü vardır. Yumuşak devinimler haz, sert devinimler ise acı verir; insan doğal olarak hazzı ister, acıdan kaçınır. Uyku ya da ölüm gibi belirsiz devinimler, ne haz ne de acı verdiklerinden, insan bunlara karşı ilgisiz (ya da duyarsız) kalır.

Böylece Aristippos, insan davranışlarının hazza yöneldiğini, yaşamın ereğinin haz *(hedone)* olduğunu belirterek, hazcılık (hedonizm) öğretisini ortaya koyar. Kyrene Okulu'nun haz anlayışına göre, bu duygu durağanlığı içermez, daha doğrusu haz devinim içindedir, akıcıdır. Bireysel olan haz hissedildiği süre ile sınırlıdır; bu bakımdan geçmiş ya da gelecek bir hazdan söz edilemez. Duyularla bağlantılı olarak yaşanan anda var olan haz, yalnız düşüncede olmayıp beden ile de ilişkidedir.[61] Hoş olan her şey iyidir ve haz verir; kişi de haz aldığı sürece mutlu olur.

Aristippos, yaşamın tadını çıkarmak, mutlu olmak için haz verici her şeyin peşinden gidilmesini savunmakla birlikte içgüdülerin, tutkuların boyunduruğu altına girilmemesi gerektiğini de belirtir. Bu noktada, Sokratesçi bir öğe olan akıl olgusunu öğretisinin içine sokar: Akıl yoluyla sağlanan bilgi, bütünüyle pratiğe, somut olaylara yöneliktir. Bu pratik bilgi sayesinde, kişi hazzın nerede olduğunu, nasıl alınacağını bilir ve haz seçiminde tutkularını denetleyip geleceği göz önünde tutarak sonradan acı veren hazlardan kaçınır. Ayrıca kişi dışa, dışsal koşullara karşı, haz veren şeylere karşı kendini bağımsız kılar ve içsel özgürlüğe kavuşur.[62]

61 Aristippos'un bu hazcılığı, Sokrates'in bedensel hazların aldatıcı olduğuna ilişkin görüşüyle bağdaşmamaktadır.

62 "Aristippos, tanınmış fahişe Laïs ile olan ilişkisini kınayanlara şunu söylemeyi gelenek haline getirmişti: 'Laïs'e sahibim, fakat o bana değil; şunu da

Mutluluğu akıllıca bir biçimde haz almada bulan Kyrene Okulu'nun hedonizmi, bilgeyi, davranışlarını bu yönde düzenleyip büyük değer verdiği yaşamdan tat alan kişi olarak tanımlar. Bilgelerin yaşamının sıradan insanlarınkine göre daha değerli olduğunu söyleyen Aristippos tıpkı Sofistler, özellikle de Kallikles gibi kişinin mutluluğa ulaşmada kendisine sınırlar getirmemesini ve başkalarının koyduğu sınırlara aldırış etmemesini salık verir. Bilge, her ne kadar aklını kullanarak kendine hâkim olacaksa da tutkularını, eğilimlerini bastırmaz ve hazzı elde etmek, doyuma ulaşmak için elinden geleni yapar. "Böyle bir kimse, her şeyin en iyi yönünden yararlanmayı bilir; hiçbir engel tanımadan nesneleri ve insanları kendisi için kullanır."[63]

Polise özgü değerlerin çözüldüğü bu ortamda, Aristippos'un getirdiği çözüm, egoizme varan aşırı bireyci bir tutumla yalnızca bireyin mutluluğunu sağlamaya yöneliktir. Kynikler gibi Aristippos da, bireyi toplumdan ve toplumun gidişinden bağımsız, özgür kılmayı amaçlar. Fakat bunu yaparken, Kyniklerden farklı olarak toplumsal nimetlerden yüz çevrilmemesini, tersine bunlardan olabildiğince yararlanılmasını öngörür. İyi olan hazzı engelleyen devleti, toplumu, toplumsal kurumları, gelenek ve görenekleri kötü olarak nitelendirmesi, Aristippos'u anarşizme yaklaştırır. Ancak onun anarşizmi siyasal bir eylem planı getirmediği gibi, var olan düzenin yadsınmasını da içermez. Kyrene Okulu'nun felsefesi, bir bakıma "toplumdan kaçış" felsefesidir. Yalnız bu kaçış, kişinin toplumla bütün bağlarını koparması olarak değil, yine toplumda olup onun dışında, topluma yabancı (bir anlamda *marjinal*) bir yaşam sürmesi biçiminde belirmektedir.

---

eklemeliyim ki, tutkuları yenip onlar tarafından hükmedilmemek iyi bir şeyse de, onları bütünüyle bastırmak hiç de iyi değildir'" (Diogène Laërce, I, s. 130).

63 Gökberk, s. 56.

Kendi kendine yeterli olan hedonist bilgenin "bir polisin ahlaksal desteğine kesinlikle gereksinimi yoktur; onun için yurt kendisini iyi hissettiği yerdir."[64] Bu nedenle, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimine karşı ilgisizdir, hoşlanmadığı anda çekip bir başka yere gider, oradan oraya dolaşıp durur. Böylece, hep *marjinal* kalmayı başarıp özgürlüğünü en geniş ölçüde yaşar. Kendisi de bu tür bir yaşam sürmüş olan Aristippos, Sokrates ile bir konuşmasında, rahat ve olduğunca hoş bir yaşamı yeğlediğini, bu nedenle de iktidarda hiçbir zaman gözü olmadığını açıklar. Çünkü halk, yöneticilerine köleleriymiş gibi davranmaktadır. Oysa, iktidar ile kölelikten geçmeyen bir orta yol vardır ve kendisi özgürlükten geçen bu mutluluk yolunda ilerlemektedir. Buna karşılık Sokrates'in, ister istemez bu yolun da insanların toplumundan geçtiğini ve burada çeşitli bağımlılık ilişkileri bulunduğunu söylemesi üzerine, Aristippos şöyle yanıt verir: "Ben bu kötülüklerden sakınmak için, kendimi hiçbir polisin içine kapatmam ve her yerde bir yabancıyımdır."[65]

Ksenophon'un aktardığı bu konuşmadan, Kyrenelilerin kendilerini hiçbir polise bağımlı hissetmeyerek, *kosmopolis* fikrine ulaştıkları ya da en azından kendilerini dünya yurttaşı *(kosmopolites)* olarak gördükleri sonucu çıkarılabilir. Nitetim, Aristippos'un öğrencilerinden Theodoros, "bilgenin yurdu dünyadır" demiş ve kişinin bir polis için canını tehlikeye atmasının delilik olduğunu belirtmiştir.[66] Kyrenelilerin, din konusunda da tanrıları yadsımaya varan radikal görüşler ortaya attıkları bilinmektedir. Theodoros'un lakabı "tanrıtanımaz"dır. Bir başka *hedonist*, Euthemeros ise, gerçekte tanrıların var olmadığını; kralların,

64 Chevallier, s. 72.
65 *Memorabilia*, II, 1, 8-13.
66 Diogène Laèrce, I, s. 138.

kahramanların, önemli insanların ölümlerinden sonra yüceltilmeleriyle tanrılar haline getirildiklerini ileri sürmüştür.[67]

Kyrene Okulu, geliştirdiği hedonizm ile Epikurosçu felsefenin ortaya çıkışına düşünsel kaynaklık etmiştir.

B- Kynikler Okulu

Kynikler Okulu'nun kurucusu, anası Trakyalı bir köle, babası yoksul bir Atinalı olan Antisthenes'tir (444-368); okulun en önemli temsilcisi ise Atina'ya göç etmiş olan Sinoplu Diogenes'tir (411-323). İlk önceleri Sofist Gorgias'ın derslerini izlemiş, ardından Sokrates'in dostluğunu kazanmış olan Antisthenes, okulunu Kynosargos denilen bir yerde kurmuştur. Bundan dolayı da okula, bu sözcükten türetilerek Kynik adı verilmiştir. Bir başka yoruma göre, Kynik adı, eski Yunancada köpek anlamına gelen kyon'dan çıkarılmıştır. Buna gerekçe olarak da, okulun temsilcilerinin, özellikle Diogenes'ten başlayarak, köpeksi bir yaşam sürmeleri ve (veya) bir köpek kadar hırçın ve saldırgan olmaları nedeniyle halkın onlara bu adı yakıştırması olarak gösterilir.

Antisthenes, Sokrates'in düşüncelerinden çok, onun kişiliğinden ve yaşam biçiminden etkilenmiştir. Öğretisinin temelini nefse hâkim olma, maddesel zenginliklere kapılmama, azla yetinme gibi Sokratesçi yaşam ilkeleri oluşturmaktadır. Antisthenes'e göre de, insan için en büyük iyilik erdemdir. Öğretilebilir olan erdem, kişinin kendi kendine yeterli, dolayısıyla özgür olmasını sağlayıp yaşama anlam kazandırır. Kişinin kendini erdemli kılması çevresindeki zenginliklere, nesnelere, eğilimlere ve güzellik, soyluluk ya

67 Copleston, 1986, s. 158; Diogène Laërce, I, s. 138-139; Gökberk, s. 56; Weber, s. 53.

da onur gibi toplumsal değerlere kayıtsız kalarak yalın, azla yetinen, belli ölçüde çileciliği içeren bir yaşam sürmesi ile mümkündür. Antisthenes'in övgüsünü yaptığı bu yoksul yaşam, toplumsal bakımdan asalak bir biçimde yaşamak anlamına gelmez. Antisthenes bedensel uğraşlara, çalışıp didinmeye büyük önem verirken, öğrencisi Diogenes örnek olarak Heraklas'i gösterir.[68] Bununla birlikte, gerek Diogenes, gerek ondan sonra gelen Kynikler birer "asalak" gibi yaşamışlar, çalışmaktansa dilenmeyi yeğlemişlerdir. Bundan dolayı çeşitli bilim adamları, Kynikleri ortaçağın dilenci keşişlerine benzetirler.[69]

"Zenginlik yerine sadeliği yeğleyen insanlar daha dürüst olurlar. Çünkü insan kendinde olanla ne kadar çok yetinirse, başkalarının olan şeylerde o kadar az gözü olur" diyen ve "gerçek zenginliğin ruhta bulunduğunu" belirten Antisthenes,[70] kişinin bedeninden başka ruhunu da eğitmesi, denetim altına alması gerektiği düşüncesindedir. Maddi zenginliklere önem verilmesi kadar duyguların, tutkuların tutsağı olunması ve hazzın (özellikle duyularla elde edilen hazzın) yaşamın ereği durumuna getirilmesi, erdeme sırt çevrilerek kötülüğün seçilmesi demektir. Kyrene Okulu'nun hedonizmi, Kyniklerin ahlak anlayışı tarafından yadsınmakta, daha doğrusu kötülenmektedir. Aristippos'a karşılık Antisthenes, en büyük deliliğin haz arayışı içine girmek olduğunu söyler ve daha da ileri giderek (tensel hazzın simgesi olan) "Aphrodite karşıma çıksa, onu kendi ellerimle boğarım"[71] demeye kadar vardırır hazcılık düşmanlığını.

Antisthenes, kurgusal ve kuramsal bilimleri küçümsemesine ve evrenselin bilgisinin olanaksızlığını savunma-

68 Bréhier, s. 273; Diogène Laërce, II, s. 33; Robin, 1932, s. 203.
69 Chevallier, s. 72; Robin, 1932, s. 201; Sabine, s. 132.
70 Ksenophon, *Symposion*, IV, 42 ve 34.
71 Chevallier, s. 70; Robin, 1932, s. 203.

sına karşın,[72] ahlak öğretisinde bilgiye de yer verir, daha doğrusu erdemin bilgiden bağımsız olmadığını açıklar. Bu bilgi yaşama yönelik, ahlaksal ereklere yararlı olan bilgidir. Kişi, bilginin yardımıyla erdemin özünü anlayıp yaşamdaki etkisini, önemini kavrar. Bunun sonucunda da tam anlamıyla erdemli bir yaşam sürüp mutluluğa ulaşır. Bu bakımdan, bilgi, erdem ve mutluluk birbirleriyle yakından bağlantılıdır; hatta hepsi ayrılmaz bir bütünü oluşturur.

Kynik ahlak öğretisi içinde mutluluk *(eudaimonia)* yaşamın ereğidir; en yüce değerdir ve insan iyiliğinin ölçütüdür. Kyreneliler gibi bireyci olan Kynikler, mutluluğa toplumsal değil, bireysel bir anlam yüklerler ve onu özgürlükle ilişkilendirirler. Kyniklere göre özgürlük, her şeyden önce bireyin aklını, istencini kullanarak duygularını, tutkularını denetim altına alması, hatta onları büyük ölçüde bastırması demektir. Duygusal eğilimlerin etkisinde kalan kişi gibi, dış gereksinimlerden kendini kurtaramayıp toplumdaki boş değerlerle dünya nimetlerinin çekiciliğine kapılmış kişi de özgür değildir. Çünkü zenginliğe, lükse, şan ve şerefe önem veren bir kimse, kendisini kibire, gurura, hırsa, korkuya vb. kaptırmaktan kurtaramaz ve böylece duyguların-tutkuların tutsağı durumuna düşer. Demek ki tam anlamıyla kendi kendine yeterli olan ve doğaya uygun bir yaşam süren kişi özgürdür, mutludur, dolayısıyla bilge-

72 Antisthenes'e göre bilmek, her şey bileşik olduğundan, bir nesneyi parçalayıp son öğelerine değin ayırmak demektir. Ancak bu şekilde nesnelerin özü kavranabilir. Çünkü Platon'un "idea" dediği evrenseller gerçek değildir; yalnız tikeller vardır. "Ben kendiliğinden atı [ya da evrensel öz olan atı] değil, karşımdaki somut atı görüyorum" diyen Antisthenes, Platon'un idealar kuramını eleştirerek, (evrensel) kavramların nesneleri adlandırmak için ortaya atılan sözcüklerden başka bir şey olmadığını ileri sürer. Bu görüşlerinden dolayı, bazılarınca adcılığın (nominalizmin) kurucusu sayılan Antisthenes, kavramlar üzerinde çalışılarak elde edilen "bilimsel" bilginin yaşamla ilgisi bulunmadığını, dolayısıyla hiçbir önemi olmadığını vurgular.

dir. Kynik bilgenin mutluluğu, hedonist bilgeninkinden farklı olarak anlık ya da geçici değil, süreklidir, ruhsal dinginliği ifade eder. Bilge kendisi dışında kalan her şeye ilgisiz olduğundan, mutluluğu hiçbir kimse, hiçbir nesne ya da olay tarafından ne engellenebilir ne de kesintiye uğratılabilir.

Kyniklerin bireysel mutluluğu amaç edinen ahlak öğretilerinin ardında, toplumsal sorunlara ilişkin görüşleri yatmaktadır. Kynikler, tıpkı Kyreneliler gibi IV. yüzyılda Yunan polislerindeki, özellikle Atina'daki toplumsal, siyasal, kültürel kargaşanın karşısında umutsuzluğa kapılan ve yaşamını anlamlandırmak için bir dayanak arayan bireye bir "çıkış yolu" sunarlar. Önerdikleri bu çıkış yolu, Aristippos'un "toplumdan kaçış" düşüncesinden çok daha radikal bir kaçıştır; toplumdaki her şeyin yadsınarak toplumsal yaşamdan çekilmeyi ve içine kapanmayı içermektedir. Sabine'in deyişiyle Kynikler, "öbür okulların hepsinden daha açıkça şehir devletine ve onun temelindeki toplum sınıflarına karşı bir itirazı dile getirdiler; hayattan çekilmeleri de insanların genel olarak hayatın iyi tarafları saydıkları şeyleri yadsımak, bütün sosyal ayrımları eşitlemek ve toplum uzlaşımlarının hoş taraflarından ve hatta bazen edeplilikten vazgeçmekten ibarettir."[73]

Kynikler toplumdaki en alt tabakalara, yoksul kesimlere seslenirler. Fakat bunlara, toplumsal bir kurtuluş için ne bir eylem planı ne bir toplum modeli getirirler. Devrimci değillerdir; yani bir devrimle kurulu düzeni değiştirip toplumsal bozuklukları, kötülükleri, eşitsizlikleri ortadan kaldırmayı amaçlamazlar. Bireyci bir anlayışla, kendilerini izleyip önerdikleri ahlak öğretisini benimseyen ve uygulayan bireylerin (bir başka deyişle, bilge olan kişilerin) kendilerini kurtarıp mutlu olacaklarını savunurlar. Onlara gö-

73 Sabine, s. 132.

re bilge, toplumun bütün kurumlarını ve değerlerini hor görerek, toplumsal ve siyasal yaşama karışmadan, her türlü kötülükle, olup bitenle ilgilenmeden, bir anlamda "devekuşu politikası" izleyerek kendi köşesine çekilip yaşamalıdır.

Bu kötülüklerden bir tanesi de zenginliktir; dolayısıyla iyi olan yoksul bir yaşam sürmektir. Şenel'in de açıkladığı gibi, "böyle bir hayat ideali, aşağı tabakaların (özlemlerini değil) yaşamlarını idealize edişin ifadesidir".[74] Ayrıca, Kyniklerin yaptıkları bu yoksulluk felsefesinin, kurulu düzen için bir tehlike oluşturmaktan çok, güçlenmesine ya da sürmesine katkıda bulunmaya yönelik ideolojik bir işlev gördüğü de söylenebilir. Çünkü zenginliğin erdem ile bağdaşmazlığından hareketle yoksulluğun övülmesi, ezilen sınıfların yoksulluklarını gönül rahatlığıyla yaşamalarını, ekonomik ve sosyal farklılaşmayı körükleyen sistemi benimsemeseler bile, en azından onu kabul etmelerini ya da ona katlanmalarını sağlar. Böylece, yoksul sınıfların düzene karşı yıkıcı bir eyleme kalkışmaları engellenmiş olur.[75]

Antisthenes'in "toplumsal kötülüklere kayıtsız kalmak ve doğaya uygun yaşamak" ilkesini daha da ileriye götüren Diogenes, bir yanda çileciliğe sarılır, öte yanda uygarlığın (daha doğrusu polisin) bütün değerlerine ve kurumlarına saldırıp bunları hırpalamaya, zayıflatmaya çalışır. Bir fıçı (ya da küp) içinde yaşayan, Büyük İskender'i "gölge etme başka ihsan istemem"[76] diye yanıtlayan ve her türlü kuralı açıkça çiğneyen Diogenes, yaşam tarzını ve eylemlerini insanlara bir örnek olarak sunar. Amacı düzenin değişme-

74 Şenel, 1970, s. 497.

75 Ancak Kynik öğretisinin, aşağı sınıflardan, (bunların özlemlerini ve beklentilerini dile getirememesi, toptan bir kurtuluşu önermemesi, elitist görüşler içermesi gibi) çeşitli nedenlerden dolayı ciddi bir destek görmemiş olduğunu belirtmek gerekir.

76 Diogène Laërce, II, s. 20.

sidir.[77] Fakat bunun için, kendisinin yol göstericiliği sayesinde, bireylerin kendi başlarına servetin, ailenin, yurttaşlığın, soyluluğun, öğrenimin vb. şeylerin ne denli saçma olduklarını kavrayıp onun gibi "köpekçe" bir yaşamı benimsemelerinin yeterli olacağı inancındadır. Yunan dünyası uygarlığının karşısına hayvanların ve barbar ulusların yaşamlarını çıkaran Diogenes, doğanın, doğaya uygun yaşamın övgüsünü yapar.[78] Bu bağlamda söylediği "gerçek yasalar, bütün evreni yöneten [doğal] yasalardır"[79] sözü, radikal Sofistlerin doğa-yasa karşıtlığı düşüncesinin yeniden gündeme getirilmesidir: Böylece Diogenes, polisin ve polise özgü her şeyin yapay olup doğaya ters düştüğünü ısrarla vurgulayarak bunları yadsıma yoluna gider; bir bakıma, karşı çıkışlarını doğaya gönderme yaparak meşrulaştırır.

Diogenes'in toplumsal farklılaşmaları, ayrıcalıkları reddederek efendi-köle ya da yurttaş-yabancı gibi ayrımların saçmalığını vurgulaması ve bu açıdan insanların eşitliğini benimsemesi, *kosmopolis* düşüncesine ulaşmasına yol açar.[80] Kendisinin de bir dünya yurttaşı *(kosmopolites)* ol-

77 Diogenes'in babası kalp para basan birisiymiş. Laertius (Diogène Laërce, II, s. 33), Diogenes'in, tıpkı babasının parayı değiştirmesi gibi görenekleri, kuralları değiştirmeye çalıştığını yazar. Bertrand Russell'a göre ise, Diogenes'in "yaşantısındaki ereği babasının yaptığını yapmak, paranın yüzünü değiştirmekti. Fakat çok daha geniş ölçüde. Dünyada geçerli olan paranın yüzünü değiştirecekti" (s. 351).

78 Bu nedenle Weber, Diogenes'i "Antik çağların Rousseausu" olarak tanımlar (s. 54). Sabine ise, Diogenes'teki bu doğaya dönme öğretisinin nihilist bir anlam içerdiğini belirtir (s. 134).

79 Diogène Laërce, II, s. 33.

80 *Kosmopolis* düşüncesi, gerek polisten hiçbir beklentisi kalmayan çevrelerin siyasal özlemini, gerekse siyasal gelişmeleri yansıtmaktadır. Çünkü ilk önce 339'da Makedonya kralı Philippos, Yunan polislerinin özgürlüğüne son verip onları bir Helen İmparatorluğu altında birleştirmiş, ardından oğlu III. Aleksandros (Büyük İskender) 334'te Asya seferini başlatarak evrensel bir imparatorluk kurmaya yönelmiştir.

duğunu söyleyen Diogenes,[81] yeryüzünün farklı polislere, devletlere bölünmesinin doğaya uygun düşmediğini savunur. Fakat onun, kosmopolis düşüncesiyle bütün insanların mutlu, eşit olacağı bir dünya devleti ütopyası çizdiği sanılmamalıdır. Gerçekte Diogenes, bu düşüncesini felsefi bir düzeyde, bilgelerin konumunu daha iyi açıklamak amacıyla kullanır. Ona göre bilge belli bir toplumun üyesi değil, bütün yeryüzünün yurttaşıdır. Ahlaksal yönden kendi kendine yeterli olma aşamasına gelmiş bu kişi polise gereksinim duymaz, tersine kendisini polisin ötesine (üstüne) yerleştirir. Antisthenes'in deyişiyle, "bilge yaşamını ülkedeki yasalara değil, erdeme göre düzenler."[82] Tek gerçek devlet, yurttaşlık koşulu bilgelik, yasası erdem olan devlettir; bu devletin ise ne yeri ne de örgütü vardır. Her yerdeki bilge kişilerin tümü tek bir toplumu, *kosmopolis*'i meydana getirirler.

Üstelik Kynikler, çok küçük bir azınlığın bilgeliğe ulaşacağı, diğerlerinin ise hangi sınıftan olurlarsa olsunlar cahillikten kurtulamayacağı inancındadırlar. Bu yüzden, kitlelere karşı hiç de olumlu bir yaklaşım içinde değillerdir. Antisthenes kitlelerin ahmak olduğunu, yanılgılar içinde bulunduğunu, "Birçok kişi seni övüyor" diyen birine verdiği "Niçin acaba, ne gibi bir hata yaptım ki?" yanıtı ile ortaya koyar.[83] Bu konuda Diogenes, öğretmeninden hiç de aşağı kalmaz: Gündüz vakti eline feneri alıp insan aramaya çıkar; "Hey, insanlar!" diye bağırdığında çevresine toplananları "Ben insanları çağırdım, pislikleri değil" diyerek sopayla kovalar; Olimpiyat oyunları dönüşünde, kalabalığın olup olmadığını soran birine, "Evet, kalabalık vardı, fakat insanlar çok azdı" diye karşılık verir.[84] Böylece

81 Diogène Laërce, II, s. 30.
82 Diogène Laërce, II, s. 10.
83 Diogène Laërce, II, s. 9.
84 Diogène Laërce, II, s. 18 ve 29.

Kynikler, polisteki her türlü hiyerarşik sınıflandırmayı yadsımakla birlikte, kendileri insanları bilgeler-cahiller şeklinde bir ayrım içine sokarlar ve bu iki kesim arasındaki farkın birbirleriyle dostluk ilişkileri kuramayacak denli büyük olduğunu ileri sürerler.

Kitleleri hor gören, buna karşılık kendilerini yücelten Kyniklerin, bir bakıma elitist bir anlayışa sahip oldukları söylenebilir.[85] Fakat içinde bulundukları toplumu yönetmeyi değil, ondan tümüyle kurtulmayı amaçlarlar. Ayrıca, yalnızca kendilerine özgü bir toplum ideali de çizerler. Kynik bilgelerin bu toplumu, yoksulluk eşitliğinin hüküm sürdüğü, her şeyin ortaklaşa olduğu, evliliğin, yönetimin bulunmadığı bir çeşit ilkel komünist toplumun çizgilerini taşımaktadır. Diogenes, bilgeler arasında her şeyin ortaklaşa olduğunu şöyle dile getirir: "Her şey tanrılara aittir; bilgeler tanrıların dostudur; dostlar arasında her şey ortaktır; öyleyse her şey bilgelere aittir." Diogenes'in öğrencisi Krates ise, Kyniklerin toplumunda paraya da, onura da yer olmadığını, bu nedenle de insanların birbirleriyle çatışmayacağını belirtir.[86]

Kynikler, popüler dinlerin tanrılarını reddedip bunların insanların yarattıkları sözcükler olduğunu ileri sürerler. Bu bakımdan, bilgenin bunlara tapınması, adaklar sunması, dinsel görevleri yerine getirmesi söz konusu bile edilemez. Gerçekte tek bir tanrı vardır. Doğadan ayrı olmayan bu tanrıya, erdemli bir yaşam sürmekle, bilgeliğin gereklerini yerine getirmekle saygı gösterilebilir.

Kynik felsefe, varlığını Roma döneminde de sürdürmüştür; fakat etkisi III. yüzyıldan başlayarak giderek azal-

85 Kyniklerin kitleleri hor gören tutumları elitist olmalarından kaynaklanıyorsa da, insanları aşağılamak, saldırgan bir köpek gibi onları rahatsız etmek şeklindeki davranışları, aynı zamanda kişileri uyandırmak, bilinçlendirmek için uyguladıkları bir yöntemdir.

86 Diogène Laèrce, II, s. 20, 33 ve 39.

mıştır. Bunun nedeni, yeni koşullara daha iyi uyan kendisinden çok daha güçlü bir felsefe okuluna, Stoacılığa, öğretmen-öğrenci ilişkisi biçiminde doğrudan doğruya kaynaklık etmiş olmasıdır. Stoa Okulu'nun kurucusu Zenon, Krates'in öğrencisidir.



Gerek Kyrene Okulu, gerek Kynikler Okulu, Sokrates ile Sofistlerin belli düşüncelerinin bir tür "sentez"ini gerçekleştirerek, felsefelerinde bireyi mutlu kılmayı amaç edinmişlerdi. Bireysel mutluluğa ulaşmada, birbirinden çok farklı yollar önermiş olmakla birlikte, önemli bir konuda birleşiyorlardı: Her ikisi de yollarını polisten geçirmemişlerdi; hatta yalnız geçirmemekle kalmamışlar, polisi ve ona özgü değerleri yerle bir etmeye koyulmuşlardı. Kurtuluşun ancak bireysel düzeyde mümkün olduğu ve bireyin kendi değerinin bilincine varabilmesi için toplumun etkisinden kurtulup tümüyle özgür olması gerektiği düşüncesini işlemişler; böylece polise bir darbe de kendileri indirerek onun çöküşünü hızlandırma yoluna gitmişlerdi. Bu iki okula karşı, polis düzeni içinde toplumsal dayanışmanın, gönül birliğinin, uyumun *(konkordia)* özlemini çekenlerin tepki göstermemesi olanaksızdı. Bu tepki, düşünsel düzeyde, Sokrates'in Sofistlere karşı koyması gibi, Kyreneliler ile Kyniklerin körüklediği yıkıcı bireyci düşünceleri çürütmek, devletin savunmasını üstlenip, yitmeye yüz tutan itibarını yeniden kazandırmak ve bireyi (yurttaşı) başta ahlak olmak üzere her bakımdan polise bağımlı kılmak şeklinde belirecektir. Bu misyonu üstlenecek olanlar ise, öğretilerini bir sistem içine oturtmuş olan Yunan felsefesinin iki büyük düşünürü, Platon ile öğrencisi Aristoteles'tir.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

Polis İçin İdeal Çözümler: Platon

Platon, Sokrates'in polise ilişkin düşüncelerini benimsemiş ve bunları kendi görüşleri doğrultusunda yorumlayıp sistemleştirerek siyasal elitizmi doruk noktasına ulaştırmış olan en büyük Yunan filozofudur. Peloponnesos Savaşları'nın 4. yılında dünyaya gelen Platon, savaşın şiddetini, sınıf çatışmalarını, parti mücadelelerini, Otuzlar Tiranlığı'nın terörünü, demokrasinin hoşgörüsüzlüğünü yaşamış, Yunan polislerinin çözülüşünü gözlemlemiştir. Kısacası, Atina'daki "Aydınlanma Çağı"ndan sonra gelen karışıklık döneminin düşünürüdür. Bu bakımdan Platon'un polisi, Atina'yı kurtaracak, çatışmanın olmayacağı, bozulmaya karşı dirençli bir düzen kurma çabası, onun Atina'nın IV. yüzyıl filozofu olmasının sonucudur denirse fazla abartılmış olunmaz. Platon, insanın genel sorunları dışında kendi

toplumuna özgü sorunları bir çözüme kavuşturmaya uğraşmıştır. Fakat bunu yaparken, oluşturduğu siyasal kuram ve felsefe, tarihsel boyutlarını aşarak Batı kültürünü ve bu kültür içindeki farklı, hatta karşıt fikirleri günümüze değin etkileyegelmiştir.

I- YAŞAMI VE YAPITLARI

Platon, 427 yılında Atina'da (belki de Pire körfezindeki Aigina adasında) doğmuştur. Ailesi Atina'nın en eski, en soylu *(eupatrid)* ailelerinden birisidir. Küçük yaşta yitirdiği babası Ariston, Atina polisinin son kralı Kodros'un soyundandır. Platon, Kodros'un, dolayısıyla ailesinin soyunun tanrı Poseidon'a değin uzandığını belirterek geleneksel aristokratik tutumu sürdürmüştür.

Platon'un asıl adı, büyükbabasınınki gibi, Aristokles'tir. Platon adı, ona, göğsünün ya da omuzlarının genişliğinden dolayı beden öğretmeni tarafından takılmış, filozof da bunu benimseyip yaşamı boyunca kullanmıştır.[1] Epey yakışıklı olan Platon, nitelikli ve çok yönlü bir eğitim görmüştür; gençliğinde başarılı bir sporculuk dönemi geçirmiş, aynı zamanda edebiyatla da ilgilenip şiirler yazmıştır. Yine bu yıllarda, felsefeye ilgi duymaya başlamış ve çeşitli filozofların, Sofistlerin derslerini izlemeye koyulmuştur. Aristoteles, onun bu alandaki ilk öğretmeninin Herakleitosçu Kratylos olduğunu bildirmektedir.[2]

Yirmi yaşlarında Sokrates'i tanıyıp onun yakın çevresine giren Platon, bu büyük filozofun etkisine kapılmış ve şiirlerini yakıp daha yoğun bir biçimde felsefi sorunlarla

1 Diogène Laërce, I, s. 164.

2 "Platon, henüz gençliğinde Kratylos'un dostu olduğundan ve bütün duyusal şeylerin sürekli bir akış içinde olduklarına ve bilimin konusu olamayacaklarına ilişkin Herakleitos'un görüşlerini yakından bildiğinden, daha sonra bu öğretiye sadık kaldı" (*Metaphysika*, 1, 987, 30-35).

uğraşmaya başlamıştır. 399'da Sokrates'in demokrat liderler tarafından ölüme mahkûm edilmesine dek, sekiz yıl boyunca onun yanından ayrılmamış, en sadık ve en dikkatli öğrencilerinden biri olmuştur. Kişiliğine, kıvrak zekâsına, davranışlarına duyduğu hayranlıktan başka, ahlak ile siyasete ilişkin düşüncelerinde ve bilgiyi toplumsal bozuklukları, kargaşaları ortadan kaldıracak tek değer olarak yücelten iyimser öğretisinde kendi kafasını kurcalayan bazı sorunların yanıtlarını bulabilmiş olması da, hiç kuşkusuz, Platon'un öğretmenini sonuna kadar izlemiş olmasında belirleyici olmuştur.[3] "Tanıdığı insanların en mükemmeli, en bilgesi ve en doğrusu olduğunu"[4] söylediği Sokrates'e karşı duyduğu derin sevgi ve saygı, hemen hemen bütün yapıtlarında ortaya çıkmaktadır.

Platon, Sokrates'i tanır tanımaz kendisini bütünüyle felsefeye adamamıştır. Yirmili yaşları boyunca, zaman zaman politikaya atılmayı düşünmüş, fakat bu isteğini gerçekleştirebileceği ortamı bir türlü bulamamıştır. Gerek dayıları Kritias ile Kharmides'in başını çektiği Otuzlar Tiranlığı'nın terörü, gerek demokrasinin öğretmenini ölüme yollayan tutumu Platon'un bu iki rejimde de bir rol almasını engellemiştir. Ayrıca, yaşadığı bu siyasal olaylar, daha sonraları, ne bir azınlığın ne de kitlelerin despotluğuna yol açmayacak düzenli, durağan bir rejim arayışı içine girmesinde ve bunu düşünsel olarak kurmasında etkili olmuşlardır. Platon, bu olayları ve bunlar hakkındaki düşüncelerini şöyle anlatmaktadır:

"Gençliğimde, ben de birçok genç gibi düşünüyordum. Kendi kendime davranabileceğim [tam anlamıyla

3 Ancak Platon, Sokrates'in son gününde, ölüm anında yanında bulunamamıştır. Kendisi bunun nedenini hastalığı olarak göstermekte, ayrıca Aristippos'un da Aigina'ya gitmiş olduğu için öğretmeni ile birlikte olamadığını belirtmektedir (*Phaidon* 59 b-c).

4 *Phaidon* 118 a.

yurttaş olabileceğim] gün gelince, hemen politikaya atılmaya karar verdim. Ancak karşımda bulduğum devlet işlerinin durumu şöyleydi: Var olan yönetim her yönden saldırıya uğramış, bir darbe yapılmıştı... En üstün otorite, mutlak iktidara sahip olan Otuzların elindeydi. Bunların çoğu ya akrabam ya da dostumdu; uygun bir görev vermek üzere beni hemen yanlarına çağırdılar. Genç yaşım düşünülecek olursa, hiç de aşırı olmayan birtakım düşler kuruyordum. Bunların, polisi eğrilik yolundan doğruluk yoluna getirerek yöneteceklerini sanıyor, ne yapacaklarını merakla bekliyordum. Oysa çok geçmeden, bu insanların eski düzeni sanki bir altın çağ imiş gibi arattıklarını gördüm. Birçok zorbalığından başka, zamanın en doğru adamı olduğunu çekinmeden söyleyebileceğim, yaşlı dostum Sokrates'e de saldırdılar... Sokrates onlara boyun eğmedi; cinayetlerine ortak olmaktansa en kötü tehlikelere göğüs germeyi yeğledi. Ben de, bu tür şiddet hareketleri ile en az bunlar kadar önemli daha başka zorbalıklar karşısında nefret duydum ve bu dönemin iğrençliklerinden uzaklaştım. Kısa süre sonra, Otuzlar ile birlikte yönetimleri de ortadan kalktı. Polis işlerinde yer alma isteğini, biraz daha zayıf olmakla birlikte, yine duymaya başladım... Bu dönemde iktidara gelenler çok yumuşak davrandılar. Fakat nasıl oldu bilmem, güçlü kimseler gene o Sokrates'i, dostumuzu, kesinlikle hak etmediği iğrenç bir suçlamayla mahkemeye sürüklediler,... öldürdüler. Bu düzensizlikleri, politikaya yön veren kimseleri gördükçe, yasaları ve görenekleri inceledikçe, yaşım da ilerledikçe devlet işlerini iyi yönetmenin çok güç olduğunu anlıyordum... Polisimiz artık atalarımızın gelenek ve göreneklerine göre yönetilmiyordu... Üstelik, yasalar ve ahlak öylesine bozulmuş, kötülük de öyle hızla ilerlemeye başlamıştı ki, önceleri kamusal iyilik için çalışmayı candan isteyen ben, bu durum karşısında her şe-

yin akıntıya kapıldığını görmüş ve sonuçta şaşkına dönmüştüm."[5]

Platon, Sokrates'in ölümü üzerine gerek Atina'dan soğuduğu, gerek demokratların daha yaygın bir saldırıya kalkışmalarından korktuğu için diğer Sokratesçilerle birlikte Megara'ya sığınıp Eukleides'in derslerini izlemiştir. Bir iki yıl sonra Atina'ya geri dönüp atlı olarak askerlik görevini yapmış ve büyük bir olasılıkla Sparta'nın Atina üzerindeki yengisiyle son bulan Korinthos Savaşı'na katılmıştır. Bundan sonra, 390 yılına doğru büyük bir geziye çıkmıştır. Çeşitli spekülasyonların dışında, gerçekte yapmış olduğu bilinen deniz aşırı yolculukları, Güney İtalya ile Sicilya gezileridir.

Güney İtalya'ya Atina'da tanımış olduğu Pythagorasçıların çalışmalarını yerinde ve yakından görmek için gitmiştir. Düşüncelerinde, Pythagorasçılığın izleri çok açık bir biçimde görünmektedir. Bu gezisi sırasında Taranta'ya uğramış ve bu kentte devlet otoritesini bilim ile felsefe üzerine kurmuş olan filozof devlet adamı Arkytas'la tanışmıştır. Platon'un Taranta'da geçirdiği günlerin, ileride yazacağı yapıtlarının üzerindeki etkilerini tahmin etmek hiç de güç değildir.

Platon'un Sicilya'ya 388-7, 367-6 ve 361 yıllarında yapmış olduğu üç yolculuğu vardır. *VII. Mektup*'ta anlattığı bu gezilerin ilkini, Syrakuza'da demokrasiyi yıkıp tiranlığı kuran I. Dionysios'un çağrısı üzerine yapmıştır. Bu tarihte, Yunan dünyasında belli bir üne kavuşmuş olan 40 yaşındaki Platon, bu çağrı ile eline, kafasındaki bilgeler yönetimini gerçekleştirmek yolunda tarihsel bir fırsat geçtiği umuduna kapılmıştır. Fakat gerek aralarındaki düşünsel

5 *VII. Mektup* 324 b-325 e.
Siyasetin içine girmek istemesi, fakat zamanındaki siyasal yönetimlerle bağdaşamadığından bunu yapamaması, Platon'un yaşamı boyunca kesin bir çözüme kavuşturamadığı ikilemidir.

anlaşmazlıklar, gerek tiranın genç yeğeni Dion ile kurduğu yakın dostluk nedeniyle, I. Dionysios ile arası açılmış ve bir Sparta gemisiyle Yunanistan'a yollanmıştır. Spartalı gemiciler, onu, bu tarihlerde Atina'yla savaş içinde olan Aigina adasına çıkartmışlardı; burada Platon'u bekleyen sonuç, bir savaş tutsağı olarak öldürülmek ya da en azından bir köle olarak satılmaktı. Bu tehlikeden, tanıdığı Kyreneli bir bilge olan Annikeris'in kendisini satın alıp özgürlüğünü bağışlamasıyla kurtulmuştur.

Atina'ya dönen Platon, 387 yılında Akademia adıyla bilinen okulunu kurmuştur. Okul, kentin biraz dışında bulunan ve Atina'nın eski savaş kahramanlarından birinin adını taşıyan Heros Akademos bahçesinde kurulmuş olduğu için bu adı almıştır.[6] Copleston'ın da belirttiği üzere, "Akademia'ya haklı olarak ilk Avrupa üniversitesi adı verilebilir, çünkü çalışmalar geleneksel felsefe ile sınırlı değildi ve matematik, gökbilim ve fiziksel bilimler gibi geniş bir ikincil bilimler alanına yayılıyordu."[7] Platon saptadığı eğitim programıyla, Akademia'yı her şeyden önce felsefeye tutkun gerçek devlet adamları yetiştirecek bir okul olarak tasarlamıştı. O da, Sokrates gibi, yaşadığı olaylardan sonra doğrudan doğruya siyasal yaşamda yer almaktansa, Dion gibi iktidara yakın olan, dolayısıyla bir gün iktidarı ele geçirme şansı bulunan gençlere kendi düşüncelerini aşılayarak dolaylı bir biçimde politika yapmayı, bir başka deyişle geleneksel yönetimlerin aşılması ve bilimin egemen kılınması için gerekli olan insan unsurunu hazırlamayı yeğlemişti. Platon, kırk yıl boyunca Akademia'yı yönetmiş ve çalışmalarını sürdürüp dersler vermiştir. Kurduğu okulun uzun bir ömrü olmuş, MS 529'da Bizans İmparatoru I. Justinianos'un buyruğuyla kapatılıncaya değin varlığını sürdürmüştür.

6 Diogène Laërce, I, s. 165.
7 Copleston, 1985, s. 10-11.

Platon, Akademia yılları döneminde, büyük umutlar beslediği ve tasarladığı yönetim biçimini uygulamaya koyabileceğine inandığı Dion'a yardım etmek amacıyla Syrakuza'ya iki kez daha gitmiştir. Fakat bu yolculuklarından da (ilki gibi) olumlu hiçbir şey çıkmamış, Platon her seferinde güç durumlarda kalıp kendini zorlukla kurtarabilmişti. II. Dionysios'a karşı iktidar savaşı veren Dion'un 353 yılında öldürülmesi, Platon'un düşündeki yönetim biçiminin gerçekleştiğini bir gün görebilme umutlarını sona erdirmiştir. Son yıllarını bir düş kırıklığı içinde yaşayan, fakat çalışmalarını aksatmadan sürdüren Platon, 347'de Makedonya'nın Yunan polislerine savaş açtığı sırada Atina'da ölmüştür.

Akademia'da verdiği ve *agrapha dogmata* (yazısız dogmalar) denen derslerinin öğrenciler tarafından kaleme alınmış metinlerinden elimizde hiçbir şey bulunmamasına karşın, yazdığı yapıtların hepsi günümüze ulaşabilmiştir. Geçmişte Platon'a mal edilmiş on üç mektuptan, bugün yalnızca yedincisi ile sekizincisinin onun elinden çıkmış olduğu kabul edilmektedir. Aynı şekilde, *Apologia (Sokrates'in Savunması)* dışında diyalog biçiminde yazdığı yapıtların gerçekten Platon'a ait olanların, daha önceleri ileri sürüldüğü gibi 35 değil, 27 tane olduğu üzerinde bir görüş birliğine varılmıştır.[8] Diyaloglarının büyük bir çoğunluğunda baş konuşmacı Sokrates'tir. Fakat yaşlılık dönemi

8 Yazılış sırasına göre 4 döneme ayrılan bu 27 diyalog şunlardır:
Gençlik dönemi diyalogları: Apologia, Kriton, Euthyphron, Ion, Lakhes, Lysis, Kharmides, Protagoras, Politeia I.
Geçiş dönemi diyalogları: Gorgias, Menon, Euthydemos, Küçük Hippias, Büyük Hippias, Kratylos, Meneksenos.
Olgunluk dönemi diyalogları: Symposion, Phaidon, Phaidros, Politeia II-X.
Yaşlılık dönemi diyalogları: Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi.
Görüldüğü üzere, *Politeia* diyaloğunun I. kitabının gençlik döneminde, diğer kitaplarının ise olgunluk döneminde yazıldığı kabul edilmektedir.

diyaloglarından *Sophistes*, *Politikos*, *Timaios* ile *Kritias*'da Sokrates yer almakla birlikte, artık ön planda değildir; diyalogları yönlendirenler başka konuşmacılardır. Son diyaloğu olan Nomoi'da ise Sokrates yer bile almaz; onun diğer diyaloglarda üstlendiği yönlendirici işlevi, bu kez (tıpkı *Sophistes* ile *Politikos*'da olduğu gibi) "yabancı" diye adlandırılan konuşmacı yerine getirir.

Diyalogları incelendiğinde, Platon'un düşüncelerini sürekli olarak geliştirdiği, yeni düzenlemeler, değişiklikler yaptığı, sorunlara faklı açılardan yaklaşmaya çalıştığı, kısaca öğretisini dondurarak onu bir dogma biçiminde ortaya koymadığı görülmektedir. Bir başka deyişle, Platon hiçbir zaman tamamlanmış, incelikle işlenmiş ve bitirilmiş felsefi bir sistem yayımlamamıştır; onun düşünceleri yeni sorunlar olarak gelişmeyi sürdürmüş, irdelenecek başka güçlükler, öğretisinin vurgulanacak ya da işlenecek yeni yanları, getirilecek belli değişiklikler kafasını doldurmuştur.[9] "Sokratesçi (ya da Sokratik) dönem" olarak da bilinen gençlik dönemi diyaloglarında Platon, öğretmeninin görüşlerini yansıtmış, sorunları Sokratesçi diyalektik çerçeve içinde ortaya koymuştur. Daha sonra Sokratesçi yaklaşımdan uzaklaşan Platon, 2. ve 3. dönemlerinde "idealar felsefesi" diye adlandırılan kendine özgü öğretiyi geliştirmeye koyulmuştur. Aynı zamanda, diyaloglardaki Sokrates, gerçek kişiliğinden soyutlanmış ve Platon'un kendi düşüncelerini onun ağzından aktardığı düşsel bir kişiye dönüşmüştür. Platon, son döneminde, öğretisinin yol açtığı sorunları irdelemiş, diyalektiğine yeni bir biçim kazandırmış ve siyasal düşüncelerini büyük ölçüde korumakla birlikte, devlet sorununu farklı bir açıdan ele alıp incelemiştir.

Platon, siyasal alana ilişkin düşüncelerini diyaloglarından çoğunun içine serpiştirmiştir; fakat bunların önemli

9 Copleston, 1985, s. 24.

bir yere sahip olduğu, daha doğrusu siyasal sorunların başat konu olarak işlendiği üç diyaloğu vardır: *Politeia* (Devlet), *Politikos* (Devlet Adamı) ve *Nomoi* (Yasalar). Platon'un siyasal düşüncelerinin incelenmesine geçmeden önce, bu düşüncelerin temelinde yatan felsefeye, yani felsefe tarihinde Platon'un idealizmin kurucusu sayılmasına neden olan idealar felsefesine değinmek gerekir.

II- İDEALAR FELSEFESİ

Platon'un siyasal düşünceleri ile idealar felsefesi arasında doğrudan bir bağ vardır. Ona göre, toplumsal ve siyasal sorunların çözüme kavuşturulabilmesi, yaşamın felsefeye dayandırılmasıyla, bir başka deyişle gerçek bilimin, yani pratiklerin, olguların, nesnelerin aldatmacasından kurtulmuş ve akılla elde edilen salt teorik bilimin her alanda egemen olmasıyla mümkündür. Demek ki insan ve toplum sorunlarına, bunların dar çerçeveleri içinde değil, doğruyu yanlıştan ayıran tek ölçüt olan aklın önderliğinde ilerleyerek evrensel düzeyde yanıt getirilebilir. Sokrates'in iyimserliğini büyük ölçüde paylaşan ve bilgi-erdem özdeşliği savını benimseyen Platon, toplumsal olarak iyi, doğru, adil bir yaşam biçimine ulaşılabileceği inancındadır. Bunun için yapılacak iş, felsefi anlamda Varlık'ı, yani (mutlak olarak) İyi'yi, Doğru'yu kavramak ve yaşamı buna göre düzenlemektir. Çünkü İyi gerçeğin dışında olamaz; göreli olan değişme, bozulma, yok olma süreci içinde bulunan, gerçek değildir; dolayısıyla bu koşullarda İyi'den söz edilemez; demek ki İyi gerçektir, gerçek ise var olandır, yani Varlık'tır.

Böylece, mutluluk arayışı içinde olan insanın bütün entelektüel uğraşı Varlık'ın, yani evrensel özlerin ya da Platon'un deyişiyle ideaların aranıp bulunmasına yönelik olmaktadır. Bunlara erişilmedikçe, gerçeğe ulaşılmadıkça,

bireysel mutluluğu elde etmek, daha doğrusu bunun zorunlu koşulu olan kargaşanın, çatışmanın, bozulmanın bulunmadığı, adaletin, doğruluğun hüküm sürdüğü bir toplumsal-siyasal düzene kavuşmak olanaksızdır. Bu bakımdan tek çözüm, bilim haline getirilecek siyasetin, ampirizmden kurtarılıp oluşum-değişimden etkilenmeyecek evrensel değerlere (ya da idealara) bağlanmasıdır.

A- İdeaların Gerçekliği

Platon, idealar öğretisini derli toplu bir biçimde tek bir yapıtta toplamamıştır. Bunun nedenini kendisi şöyle açıklar: "Benim bu sorunlar üzerinde yazılmış bir yapıtım yoktur, büyük bir olasılıkla olmayacaktır da; çünkü bunlar, öteki bilimler gibi söz kalıbına sokulamaz. Bu sorunlarla ancak uzun uzun uğraşılması, sürekli olarak onları düşünüp onlarla birlikte yaşanması sonucunda, gerçek ruhta sıçrayan bir kıvılcım gibi parlar ve sonra kendiliğinden gelişir."[10] Bu bakımdan idealar öğretisi, çeşitli diyaloglarına dağıttığı bu konudaki düşüncelerinin derlenip toplanmasıyla ortaya konabilir. Ayrıca bu yapılırken, öğretisinin zaman içinde geçirdiği -değişim olarak nitelendirilmese bile- gelişiminin göz önünde tutulması gerekmektedir.

Gerçeğin, bilimin, değişmezliği gerektirdiği düşüncesinden yola çıkan Platon, Sokrates gibi duyularla algılanan tikel nesnelerin değil, tümel kavramların bilimsel araştırmaya konu olabileceklerini kabul eder. Ona göre neyin doğru, güzel, iyi olduğu kesin bir biçimde bilinebilir. Bunun için ise gerçeği dışlayan duyulardan, tikellerden uzaklaşmak, bedenin ruhu (aklı) yanılgıya sürüklemesini engellemek[11] ve böylece tümellerin, evrensel kavramların bilimini oluşturmak gerekir.

10 *VII. Mektup* 341 c-d.
11 *Phaidon* 65 d.

Buraya kadar Sokrates'in izinden yürüyen Platon, bu noktada öğretmeninden ayrılır. Çünkü Sokrates için tümeller, zihinsel olarak ortaya konan düşüncelerden, kavramlardan başka bir şey değildi. Oysa Platon, tümel kavramların gerçekliği ifade ettiğini, bunların duyu nesnelerinden daha gerçek, daha doğrusu yalnızca bunların gerçek olduğunu ileri sürer. Duyumculuğun yadsıdığı bu "gerçeklere", kavramlarımızın bu "objelerine" idealar adını yakıştırır.[12]

İnsan zihninin yaratıları olmayan idealar, bizim dışımızdadır ve duyusal nesnelerden ayrı olarak evrensel gerçekliğe sahiptir. Onların gerçekliği yalnız kendi yapıları gereğidir, yoksa başka nesnelerle olan bağlantılarından kaynaklanmaz. Platon'a göre, "nesnelerin bize görece, bize bağlı olmayan, kendilerinin değişmez bir varlıkları oldukları açıktır. Nesneler imgelememizin dileğince oradan oraya sürüklenmezler, doğalarına uygun olarak ve yaratılışları gereğince kendilerine özgü bir varlıkları olur."[13] İşte her nesnenin özünü oluşturan bu varlık ideadır (ya da *eidos*'tur). Nesne, ister doğal ister yapay olsun gerçek değildir; çünkü bir maddedir ve bu nedenle değişmeyi, bozulmayı ve yok olmayı içerir. Buna karşılık, nesneye özünü veren, nesnenin o şekilde algılanılmasını sağlayan idea sonsuz ve değişmezdir, dolayısıyla gerçektir. Örneğin çevremizdeki atların ya da masaların gerçeklikle bir ilgisi yoktur; gerçek olan at ideasıdır, masa ideasıdır. Her at ölür, hatta bir gün bütün atlar yeryüzünden silinebilir, ama at

12 Aristoteles'e göre, "Platon Sokrates'in [tümellere ilişkin] öğretisini benimsedi. Fakat ilk eğitimi onu, bu tümelin, duyusal şeylerden ayrı bir düzene ait gerçekliklerin içinde bulunması gerektiği düşüncesine götürdü. Gerçekten o, ortak tanımın bireysel duyusal nesnelerinin herhangi birinde, hiç olmazsa onların sürekli değişim içinde olanlarında, bulunmasının olanaksız olduğunu düşünmekteydi. Bu düşüncelerden hareketle Platon, bu tür gerçeklere idealar adını verdi" (*Metaphysika*, I, 987 b, 5-10).

13 *Kratylos* 386 e.

ideası hep var olacaktır. Bir nesnenin at özelliğine sahip olması, at olarak görünmesi, onun diğer atlar gibi at ideasına katıldığını, at ideasından pay aldığını gösterir. Bir bakıma nesneler idealarin birer yansıması, birer kopyasıdır.[14]

"Aynı adı verdiğimiz değişik nesneleri hep birden içine alan bir idea, bir eidos [biçim]"[15] vardır diyen Platon, tür ve cins adı sayısınca ideanın bulunduğunu, her cins adının bir ideayı yansıttığını, bir ideayı karşıladığını belirtir. Her ne kadar bu öğretiyi işlediği ilk diyaloglarında ideaları yalnızca duyusal nesnelere özgü olarak göstermişse de, daha sonraları güzellik, doğruluk, eşitlik gibi soyut kavramların, yani nesnelere yüklemlenen niteliklerin de ideaları bulunduğunu açıklar. Örneğin, duyularımızla bir nesnenin ağır olduğu yargısına varabiliriz. Oysa her nesne, bir başkasına göre ağır, bir diğerine göre hafiftir; ondaki bu nitelikler görecedir. Bu bakımdan, bu nesnenin ağır olarak algılanabilmesi, kendiliğinden ağırın, mutlak ağırlığın varlığını gerektirir. Kısacası, ağırlık ideası vardır ve bu ideanın söz konusu nesnede bulunması ya da yansıması sonucunda, bizde bu nesneye ilişkin olarak bir ağırlık duyumu oluşur. Nesnel olan ağırlık görecedir, gelip geçicidir; her bakımdan, her zaman, herkes için ağır olan, kalışıksız bulunan ve maddeyi dışlayan ağırlık ideasıdır. Bu, basit bir kavram ya da kişisel bir bilgi değil, sonsuz bir gerçektir.

İdeaların nesnelerden ayrı olmaları ve oluşun dışında bulunmaları nedeniyle birbirlerine karşıt iki evren belirir: Duyularla algılanan nesneler evreni ve akılla kavranan idealar evreni. Gerçek olan idealar evrenidir. Bunun gölgesi, yansıması olan ve içinde idealarin sayısız bozuk kopyaları-

14 Platon, duyusal nesneler ile idealar arasındaki ilişkiyi, ilk önceleri "pay alma", "katılma" ya da "bulunma" gibi kavramlarla açıklamasına karşılık, daha sonraki diyaloglarında idealarin nesnelerin ilk örnekleri, nesnelerin ise bunların "yansıları", "kopyaları" ya da "resimleri" olduğunu ileri sürer.

15 *Politeia* 596 a.

nı barındıran nesneler evreni ise yaşadığımız yeryüzüdür ve gerçek değildir.[16]

Platon'un idealar ile idealar evreninin varlığını kanıtlamak için çeşitli yapıtlarında kullandığı yöntem hemen hemen hep aynıdır. İlk olarak, *VII. Mektup*'unda (342 a-343 b) sözünü ettiği daire örneğini ele alalım: Yeryüzünde, resmi çizilen sonra silinen, torna ile yapılan, sonra bozulan daire biçiminde birçok nesne vardır. Birbirlerinden farklı olan bu nesnelerin "dairelikleri" kalıcı değildir. Demek ki bunların dışında değişmeyen, yetkin tek bir daire vardır; bu daire oluş içinde olamayacağına göre, akılla kavranan aşkın bir yerdedir. Aynı şekilde, bu dünyada sayısız üçgen ya da at vardır, fakat bunların hiçbiri yetkin değildir. İnsan çevresindeki dairelere, üçgenlere, atlara bakarak kafasında bunların gerçek, değişmez, ölümsüz, maddesel olmayan biçimlerini canlandırır; yani düşüncesinde bu nesnelerin idealarının tasarımları belirir. Yeryüzündeki kopyalara, bozuk örneklere bakılarak bunların idealarının anımsanması, insanın (daha ileride görüleceği üzere, ruhunun) maddeler evrenine gelmeden önce, bir başka yerde (idealar evreninde) ideaları tanımış olduğunu gösterir.

Eşitlik[17] ya da (Platon'un kullanmayı en çok sevdiği) güzellik[18] gibi kavramların da bu yeryüzünde yetkin bir bi-

16 Her ne kadar Platon gökyüzünün (ya da uzayın) yukarısını idealar evreninin yeri olarak gösteriyorsa da (*Phaidros* 247 a-e), bu yukarı gökyüzü fiziksel evrende değildir, fizikötesi bir anlam taşımaktadır. Alfred Weber'e göre, "ideaların yeri, ideaların doğasına uygundur, yani idealdir, akılla kavranandır, bir başka deyişle ideanın kendisidir" (s. 63). Aşkın olan idealar, bir başka dünyada bulunmazlar; daha doğrusu onlar, tensel olmayan özler oldukları için fiziksel (maddesel) bir yerde olamazlar. Copleston, Platon'un, ideaların özsel gerçekliğini, bağımsızlığını anlatmak için ister istemez uzaysal terminolojiyi kullanmak zorunda kaldığını belirtir: "Aşkınlık, bu bağlamda, ideaların duyulur tikeller ile birlikte değişmiyor ve yok olmuyor olmaları anlamına gelir" (1985, s. 61).

17 *Phaidon* 74 a-75 c.

18 *Symposion* 207 a-212 b; *Phaidon* 100 c-e; *Phaidros* 237 a-238 c ve 250b-252c.

çimine rastlamak mümkün değildir. Duyularımızla bizde, iki taş parçasının eşit olduğu kanısı uyanabilir. Fakat yine duyular, bazen bunların kendi aralarında ya da bir başka taş parçasına göre eşit olmadığı hissini verebilir. Buradan çıkan sonuç, hiçbir nesnenin kendi içinde mutlak eşitliği barındırmadığıdır. Güzellik de böyledir; örneğin bir heykel ya da bir insan bir kimseye göre güzel görünebilir, bir başkasına göre ise değil. Üstelik duyularımızın bize güzel olarak gösterdiği her şey bozulmaya, yok olmaya, ölmeye mahkûmdur. Oysa insanların bazı nesneleri güzel olarak nitelendirmelerini sağlayan mutlak, yetkin bir güzellik vardır.[19] İşte, bu dünyada benzeri şeylerin bize anımsattığı yetkin eşitlik ile yetkin güzellik duyusal evrende bulunmadığına göre, ruhumuzun onları fizikötesi (metafiziksel) bir evrende, idealar evreninde görmüş olması gerekir.

Platon'un idealar öğretisi, daha önceki felsefelerin izlerini taşımaktadır. Onun ideayı bir, yalın, bölünmez, değişmez, ölmez, öncesiz-sonrasız, kendi kendine eşit olarak nitelendirmesinde Elea Okulu'nun (Parmenides'in) "Varlık" kuramının etkisi açıkça görülmektedir. Buna karşılık, duyusal dünyadaki nesneler, Herakleitos'un her şeyin bir akış süreci içinde olduğunu gösteren açıklamasındaki gibi, sürekli bir biçimde oluşmakta, değişmekte ve yok olmaktadır. Platon idealar evreni ile nesneler evreni arasındaki karşıtlıktan, bir başka deyişle değişmeyenin değişen üzerindeki üstünlüğü fikrinden hareket ederek gerçek bilginin ne olduğunu, nasıl elde edileceğini araştırmaya koyulur. Onun iki ayrı dünya düşüncesine dayanan metafiziği ile bilgi kuramı birbirini tamamlamaktadır.

19 "Bir güzellik ki kendini bir yüzle, elle, ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek; ne bir söz olacak, ne bir bilgi; bir canlıda, belli bir varlıkta bulunmayacak; ne canlıda ne yerde ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisiyle hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır, kendisi onların parlayıp sönmeleriyle ne artar ne eksilir ne de bir değişikliğe uğrar" (*Symposion* 211 a-b).

B- Yanılsamaların Ötesindeki Gerçek Bilgi

Platon, Protagoras'ın duyuların ve duyusal algıların göreceliklerine ilişkin inancını benimser, fakat göreceliğin evrensel bir nitelik taşıdığını kabul etmez. Ona göre gelip geçici, değişken nesneler üzerinde duyular ile elde edilen algılar gerçek bilgi değildir; bir başka deyişle, duyusal nesneler mutlak, kesin, evrensel olması gereken bilimsel bilginin objeleri olamazlar. Platon kendi bilgi kuramını ortaya koyabilmek için, gereken temizliği yapmak amacıyla Sofistlerin duyumcu bilgi anlayışını çürütmeye koyulur. Bu çürütme işlemini de, Protagoras'ın "insan her şeyin ölçüsüdür" sözünün içerdiği sanının bilgi olduğu savına çeşitli eleştiriler getirerek gerçekleştirir.[20]

Platon'un bu eleştirilerinin sonucunda ulaştığı nokta şudur: Algı bilgi olacaksa algılayan, hisseden herkesin (dolayısıyla hayvanların bile) bilge olması gerekir; dahası bir şey üzerinde değişik duygulara, duyumlara sahip olan insanların hepsi, zıtlıklarına karşın onu biliyorlar demektir. Bu şekilde kesin, durağan bilgiler oluşamaz; bir başka deyişle bilim olamaz. Çünkü nesneler gibi duyularla elde edilen izlenimler, yani duyumlar sürekli bir değişim içindedir. Duyumların kişiden kişiye değişiklik göstermelerinin yanı sıra, tek bir kişi aynı nesne üzerinde, farklı zamanlarda ve durumlarda değişik, hatta karşıt duyguların etkisinde kalabilir ve farklı şeyler algılayabilir. Üstelik duyum (örneğin görme duyumu) ile bilginin özdeş olduğu kabul edilirse, kişinin daha önce görüp bilgi edindiği bir şeyi gözlerini kapadığı anda -onu anımsasa bile- artık bilmiyor olması gerekir. Oysa bilgi, böylesine kazanılıp yitirilemez. Bir şeyi öğrenen biri, o şeyi bilmeden anımsayamaz; görmeyip yalnızca anımsadığı zaman bile, o şeyi biliyor de-

20 *Theaitetos* 161 c-179 b.

mektir. Bu nedenle, bilgi ile duyumun (duyusal algının) aynı şey olduğu ileri sürülemez.

Böylece Platon, nesneler evreninde duyularla elde edilen "bilginin" gerçek olmadığını ortaya koyar ve bunu sanı *(doksa)* olarak adlandırır. Gerçek bilgi *(episteme)*, sürekli bir oluş, akış süreci içinde olan duyusal ve bireysel nesnelerin değil kalıcı, durağan, evrensel gerçeklerin üzerine kuruludur. *Episteme* değişmeyenlerin, yani ideaların bilgisidir, ruhun akıl yoluyla idealar evreninden kavradığı bilgidir. *Episteme-doksa* ayrımı, idealar evreni-nesneler evreni ayrımını karşılamaktadır; her evren belli bir bilgi türünün konusudur; daha doğrusu bilgi idealar evreninden, *doksa* ise nesneler evreninden elde edilmektedir. Bununla birlikte Platon, bazı diyaloglarında, kişinin nesneler evreninde de faydalı olan bir tür "alt-bilgi"ye sahip olabileceğini kabul eder. Buna, *Symposion*'da (202 a) "doğru düşünme", *Menon*'da (97 c) "doğru sanı" adını verir. Buna göre, bu alandaki sıralama, "(yanlış) sanı-doğru sanı-bilgi" şeklinde oluşur.

Platon, bilgi sorununu *Politeia (Devlet)* diyaloğunda yeniden ele alır ve bu kez bilgisizlikten bilgiye gidişte dört farklı aşama öngörür.[21] Bunların ilk ikisi *doksa*, diğer ikisi *episteme* düzeyindedir. Bu dört düşünüş biçimi en alttan en üste doğru şöyle sıralanır:

a- *Eikasia* (tahmin ya da boş düşünce): Duyusal şeylerin gölgelerini, yansılarını ve bu tür görüntülerini gerçek sayma durumu.

b- *Pistis* (inanç): Duyusal şeylerin kendilerini, yani canlı varlıkları, bitkileri, tüm doğal ve yapay nesneleri gerçek sayma durumu.

c- *Dianoia* (anlak ya da çıkarsamalı usavurma): Bir matematikçi gibi, bir önceki aşamanın nesnelerini birer

21 *Politeia* 509d-511 e.

yansı olarak ele alıp, onları varsayımlar olarak kullanıp, bir vargıya doğru akıl yürütme durumu. Daha açıkçası, burada bilginin objesi idealardır, fakat (bir sonraki aşamadan farklı olarak) görünen biçimlerden hareket edilerek, onların görünmeyen biçimlerinin, yani idealarının bilgisine ulaşılmaktadır; bu nedenle idealar bir bütün olarak kavranamamaktadır.

ç- *Noesis* (arı akıl ya da kavrayış): Görülen, duyulan hiçbir şeye başvurmadan, tam anlamıyla soyut usavurma yoluyla ilkelere, idealara ilerleme durumu. Burada en üstün ideanın bilgisi elde edilmekte, dolayısıyla idealar bir bütün olarak kavranmaktadır.

Platon, bu bilgiler hiyerarşisini *Devlet*'in yedinci kitabının başındaki ünlü "Mağara benzetmesi" ile örnekleyip açıklar:[22] Platon'un Sokratesi, diyaloğun diğer konuşmacılarından aydınlığa doğru bir açılışı olan bir yeraltı mağarası tasarlamalarını ister. İçindekilerle birlikte bu mağara nesneler evrenini, mağaranın dışı ise idealar evrenini simgelemektedir. Mağarada çocukluktan beri kımıldayamayacak bir biçimde ayaklarından, boyunlarından zincire vurulmuş mahkûmlar vardır. Onların arkasında yüksek bir yerde bir ateş yanmaktadır. Ateş ile mahkûmlar arasında dimdik bir yol ile bu yol boyunca bir insanı gizleyecek yükseklikte bir duvar bulunmaktadır. Elleriyle başlarının üstünde insana, hayvana benzeyen kuklalar, heykeller taşıyan insanlar bu yolda gidip gelmekte ve kendi aralarında konuşmaktadırlar. Bu nesnelerin gölgeleri mahkûmların önlerindeki duvara yansımakta ve mahkûmlar yalnızca bunları görebilmektedirler.

Mahkûmlar, karşılarındaki gölgeleri gerçek, duydukları konuşmaları da bunların sesi sandıklarından, *eikasia* durumunda bulunmaktadırlar. Çevrelerindeki nesneleri

22 *Politeia* 514 a-518 d.

göremeyip, gölgeleriyle yetinen ve bulundukları durumdan hoşnut olan bu mahkûmlar, fiziksel dünyayı olduğu gibi değil de, kendi tutkularının ve önyargılarının doğrultusunda çarpıtarak ve kendi kafalarında imgeler kurarak algılayan insanların çoğunu temsil etmektedirler. Mahkûmlardan birisi kurtulup ilk önce ateşe (ki görülür güneşi simgeler), sonra çevresine bakınca gölgelerin gerçek olmadığını anlar; fakat bu kez de kuklaları, heykelleri gerçek olarak kabul eder. Bu mahkûm, *pistis* durumuna yükselmiştir; ancak henüz kendini nesneler evreninin çekiciliğinden kurtaramamış birçok insan gibidir.

Zincirlerini kırmış olmasına karşın, mağarada kalmayı yeğleyen mahkûmun elinden tutulup zorla, dik ve sarp yokuşu çıkması ve gün ışığına ulaşması sağlanır; bu uğraş, kişinin çok güç bir biçimde idealar evrenine yükselmesini simgeler. Mağaranın karanlığından çıkan mahkûmun görebildiği ilk şeyler, dışarıdaki insanların, nesnelerin (yani idealarının) ilk önce gölgeleri, yansıları, ardından da kendileri olur. Bu durum, *dianoia*'dır. Daha sonra mahkûm, gözlerini yukarı kaldırıp (en üstün ideayı, "İyi"yi simgeleyen) güneşe bakar ve gerçekleri bunun ışığı altında, bütünüyle kavrar. Bu aşamayı gerçekleştiren mahkûm, *noesis* durumunda olan çok küçük bir azınlığı karşılamaktadır; bir başka deyişle o, filozofun ta kendisidir. Gerçekte bilginin bu en üst düzeyine ulaşmak, zorlu bir eğitimi ve buna bağlı olarak diyalektiğe hâkim olmayı gerektirmektedir.

Platon, bilgi kuramı ile her türlü bilginin gözlemden, deneyden, dış dünyadan elde edildiği görüşünü savunan ampirizme (olguculuğa) karşılık, doğru bilginin akıldan çıkarıldığını belirterek aklın üstünlüğü ilkesini ortaya koyar. Ayrıca, *episteme* arayışının, salt entelektüel bir uğraş olmayıp toplumun, devletin iyiliğini sağlamaya yönelik bulunduğunu vurgular. Çünkü polisin gerçek iyiliğinin anlaşılıp gerçekleştirilebilmesi, ancak ruha özen gösteren kü-

çük bir azınlığın kendini mağaradan, yani yeryüzündeki yanılgıların, önyargıların, Sofist kandırmacaların etkisinden kurtarıp sonsuz ve mutlak gerçekler ile değerleri görmesi ve bunları uygulamaya koymasıyla olasıdır.

C- Ruhsal Yapı ve Bilgiye Ulaşma

Platon'un bilgi kuramında, *episteme*'nin ideaların bilgisi olduğu açıkça ortaya konur. Fakat burada, bilginin elde edilmesiyle ilgili olarak bir sorun belirir: İdea nasıl hem kendiliğinden hem de insan için var olabilir? Nesneler evreninde bulunan insan, idealar evrenindeki gerçeklere nasıl ulaşabilir? Platon bu sorunu, "ruh" kavramından yararlanarak ve "ruhun ölmezliği" ilkesini benimseyerek çözer. İdealar öğretisi, her öznede, insan ile kavranılır olan arasında bağlantı kurulmasını sağlayan bir ilkenin bulunduğu varsayımı üzerine kuruludur; işte bu ilke ruhtur. Ruh olmasaydı idealar yine var olacaktı, ama yetkinlikleri insan tarafından hiçbir zaman bilinemeyecekti. Ruh "kendiliğinden" değil, "bizim için" ideaların ilkesidir; çünkü ideaları kendi varlığının koşulu olarak bulur.[23]

Pythagorasçı öğretinin etkilerini taşıyan bir ruhçuluk anlayışından hareket eden Platon, ruhu gerçek bilgiye ulaşmanın temeli olarak ele alır ve ruh ile idealar arasındaki ilişkiyi bir mitos yardımıyla açıklar:[24] Ruhun gıdaları

23 Châtelet, 1976, s. 160-161.

24 *Phaidros* 246 a-254 e.
Platon, çeşitli diyaloglarında, düşüncelerini daha iyi açıklayabilmek için zaman zaman simgesel bir anlatım yolunu seçmiş ve böylece, gerek var olan bazı mitoslardan (söylencelerden) yararlanmış, gerek kendisi yeni mitoslar yaratmıştır. Fakat bundan dolayı, onun mitolojik bir düşünceye sahip olduğu sanılmamalıdır; çünkü Platon, mitoslara hiçbir zaman bir gerçeklik yüklememiştir. André Cresson'a göre, "Platon'un kendisi de mitoslarını, gerçeğin ifadesi olarak değil, fakat telkin etmeye yönelik düşüncelerin çok ustaca dile getiriliş biçimleri olarak görmüştür" (s. 48). Ernst Cassirer'e göre ise, "Platon onları tümüyle özgür bir ruh içinde yaratmıştır. O, söylence-

olan idealar gökyüzünün üstünde bulunurlar. Gökyüzünde yukarıya doğru bir açıklık vardır ve bu açıklıktan geçen ruhlar ideaları görürler. Tanrıların ve insanların ruhları, iki at tarafından çekilen ve bir arabacısı bulunan kanatlı arabalara benzerler. Tanrılarının atlarının her ikisinin de iyi olmasına karşılık, insan ruhlarının atlarından beyaz olanı iyi, yağız olanı kötüdür. Bu yüzden, tanrısal ruhlar ideaları sürekli seyrederler; oysa insansal (insani) ruhlar onları belli aralıklarla ve yarım yamalak görebilirler. Üstelik, arabayı hep aşağılara sürüklemeye çalışan ve arabacının ideaları iyi görmesini engelleyen kötü at, çırpınışları sonucunda arabanın kanatlarını yitirmesine neden olur. Kanatlarını yitiren ruh, yeryüzüne düşer ve bir bedenin içine girer. Bu, doğuştur ya da ruh ile bedenden kurulu ve "ölümlü" denen insanın oluşudur.

Doğuş, unutkanlığı da birlikte getirir. Fakat kesin bir unutma söz konusu olmadığından, ruh dünyada ideaların bozuk kopyalarını görünce anımsamaya başlar. Anımsama (*anamnesis*) bilme sürecinin başlangıcıdır: "Ölmez ruh, yeryüzünde ve Hades'te [öbür dünyada] her şeyi görmüş olduğundan, öğrenmediği hiçbir şey kalmaz. Öyleyse onun, erdem ile başka şeyler üzerinde önceden edindiği bilgilerin anılarını saklamış olması şaşılacak bir şey değildir... İnsan, bir tek şeyi anımsamakla (ki insanların öğrenme dedikleri budur), eğer araştırmalarında direngen ve yürekliyse bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz anımsamadan [*anamnesis*] başka bir şey değildir."[25]

Platon, anımsama öğretisinin değerini kanıtlamak için, *Menon*'da bir köleye (Sokrates'in sorularının yönlendirmesiyle) güç bir geometri problemi çözdürtür. Bir kişinin bilmediğini sandığı bir şeyi bilmesi, onun bu şeyin bilgisine

lerin etkisi altında kalmamış; onları kendi amaçları için, diyalektik ve etik düşünce amaçlarına göre yönlendirmiştir" (1984, s. 57).

25 *Menon* 81 c-d.

daha önceden sahip olması demektir. Bu öğreti, mitolojik öğelerinden soyutlandığında daha kolaylıkla anlaşılabilir. Anımsama öğretisinin gerçekte ortaya koyduğu düşünce, "insan anlağının, deneye bağımlı kalmaksızın ve hemen hemen kalıtımsal olarak öğrenmenin bütün koşullarına kendiliğinden sahip olmasıdır. Anımsama, Sokratik 'kendini bil' ilkesinin epistemolojik [bilgi-kuramsal] anlatım biçimidir."[26]

Fakat anımsama Platon'un bilgi kuramı çerçevesi içinde değerlendirildiğinde, bunun bilgiye yükselişte bir ara aşamayı temsil ettiği ve kesinlikle neosis durumunu içermediği anlaşılır. Ruhun bu dünyada gördüklerinden anımsadıkları, ancak idealarının sallantılı tasarımlarıdır. Bilim bunların üzerine kurulamaz. Gerçek bilgi, idealarının sallantılı tasarımlarının değil, idealarının kendilerinin bilgisidir ve nesneler evreninde değil, idealar evreninde elde edilir. Bununla birlikte, anımsamanın bütünüyle hor görüldüğü sanılmamalıdır. Çünkü ruh ölümsüz olduğu ve anımsayabildiği içindir ki insan (daha doğrusu filozof) idealarının var olduğunu bilip bunlara ulaşmaya çalışır ve diyalektik ile idealar evrenine yükselir.

Bu yükselişi gerçekleştiren yine ruhtur. Bunun nasıl olduğunu incelemeye geçmeden önce, Platon'un ruh anlayışını ele almak gerekir. Nesne (madde)-idea ayrımı, insanda beden-ruh ayrımını çağrıştırır. Platon'a göre, nasıl idea nesneden üstün ise, ölümsüz olması nedeniyle tanrısal bir nitelik taşıyan ruh da maddesel olan bedenden üstündür

26 Caratini, s. 116. Ayrıca *anamnesis*'in yanlış anlaşılmaması gerektiğini belirten Takiyettin Mengüşoğlu'na göre de, "bu bilgi başka bir dünyada yaşanmış bir durumun anımsanması değildir; henüz bilinmeyen, ruhun derinliğinde bulunan bir bilginin aktif bilgi alanına çıkarılmasıdır" (s. 78). Vehbi Hacıkadiroğlu ise, anımsama olgusunu "günümüz diline çevirirsek, Platon'un, kavramların bilgisinin doğuştan olduğunu öne sürdüğünü kabul edebiliriz" (s. 77) diye yazar.

ve onu yönetmesi gerekir.[27] Bedenin iyiliği ruha bağlıdır. "Beden ne kadar mükemmel olursa olsun ruhu iyi kılamaz; buna karşılık, erdemi ile, bedene alabildiğince iyiliği veren ruhtur."[28] Bununla birlikte Platon, ruh üzerine beden tarafından bir etkinin uygulanabileceğini yadsımaz, aralarında belli bir karşılıklı etkileşimin bulunduğunu kabul eder. "Yeryüzünde ruh, kabuğunun içindeki bir istiridye gibidir",[29] kabuğunun (bedeninin) durumunun onu etkilememesi olanaksızdır. Kötü fiziksel eğitim ile kötü bedensel alışkanlıklar, giderek ruhun köleleşmesine bile yol açacak sonuçlar doğururlar.[30] Bu bakımdan ruh, sürekli olarak bedenine özen göstermek zorundadır.

Platon, "devinmeden devindirme"[31] özelliğine sahip olan ruhun "katışıksız, bileşimsiz"[32] olduğunu söylemesine karşın, onun üç bölümden ya da parçadan oluştuğunu da belirtir. Parçalı doğası nereniyle ruh, iki evrenle birden, hem kavranılan dünya hem görülen dünya ile bağlantı içindedir.[33] Bir başka deyişle ruh, bir yanda yeryüzüne ilişkin tutkuları içerir, öte yanda bu tutkuları denetleyerek insanın idealar evrenine yönelmesini sağlar. Bir bakıma, iki evren arasında "aracı" konumunda bulunan ruhun üç bölümü[34] şunlardır:

a- *İştahsal bölüm ya da maddi istek:* Bedeni saran içtepilerin, arzuların, tutkuların doğrultusundaki bu ruhsal bölüm midede bulunur. O, yalnızca sever, acıkır, susar; doymak ve haz almak, doyuma ulaşmak ister.

27 "Ruh ile beden birlikte olduklarında, doğa bedene köleliği ve boyun eğmeyi, ruha efendiliği ve yönetmeyi verir... Tanrısal olan, doğal olarak buyurmak ve yönetmek için, buna karşılık ölümlü olan itaat etmek ve köle olmak için yaratılmışlardır" (*Phaidon* 80 a).

28 *Politeia* 403 d.

29 *Phaidros* 250 c.

30 *Timaios* 86 a-90 e.

31 *Phaidros* 245 c-246 a.

32 *Phaidon* 78 b-80 e.

33 Goldschmidt, s. 88.

34 *Politeia* 439 d-444 e; *Timaios* 69 c-71 d.

b- *Akılsal (ussal) bölüm:* İnsanın tanrısal yönünü oluşturan bu ruhsal bölüm, doğası gereği akılla kavranabilen ile ilişkidedir. Kafada bulunan akılsal bölümün günlük işlevi maddi istekleri denetim altında tutmaktır, sonul ereği ise idealara ulaşıp onları seyretmektir; bu bakımdan ona "ruhun gözü" denebilir,

c- *Yürekli bölüm ya da soylu istek:* Bedenin etkisi altındaki iştahsal bölüm ile idealara tutkun akılsal bölüm arasında olan ve ikisini birbirine bağlayan bu ruhsal bölüm yürekte bulunur. Ruhun kızan, coşan tarafı olan bu son bölüm, en üstün ideanın, yani İyilik'in düzenini bilmemesine karşın onu hissedip arzular.

Ruhun ölümsüzlüğünün bütünü mü kapsadığı, yoksa yalnız akılsal bölümün mü bu özelliği taşıdığı, açıkça ortaya konmuş değildir.[35] Daha önce açıklanan *Phaidros* diyaloğundaki "kanatlı araba mitosu", ruhun bu üç bölümünü simgelemektedir. Arabacı, ruhun akılsal bölümünü temsil eder; işlevi, kötü atı gemleyip düzene sokmak ve iyi atı doğru yolda sürmektir. Ruhun iştahsal bölümü olan yağız kötü at, kendi başına buyruk davrandığından arabayı devirebilecek, yoldan çıkarabilecek sürekli bir tehlikedir. Beyaz iyi at, ruhun yürekli bölümünü karşılar; bilmemesine karşın iyiliği arzulamakta, arabanın düzeninin, birliğinin korunmasında arabacıya yardımcı olmaktadır.

Ruhun üç bölüme ayrılmasından, her insanda bu bölümlerden yalnızca birinin üstün bir konumda olduğu sonucu çıkarılır. Bu bakımdan insanların eşitliğinden söz edilemez; ruhun üç ayrı bölümüne uygun düşen üç çeşit insan vardır ve herkes idealara, gerçek bilgiye ulaşamaz.

35 *Timaios*'ta ruhun yalnızca akılsal bölümünün ölümsüz olduğu belirtilmektedir. Buna karşılık, *Phaidon* ile *Politeia*'da ruhun bütününün ölümsüzlüğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Nasıl ruhun bedene, maddeye hükmetmesi gerekiyorsa,[36] ruhtaki akılsal bölümün de diğer iki bölümü yönetmesi gerekmektedir. Fakat bu, çok enderdir. Öyleyse ideaları kavrayabilenler, ruhlarında akılsal bölümün ağır bastığı kişilerdir ve bunlar çok küçük bir azınlığı oluştururlar. Bu akıllı kişiler, ruhun üç bölümünü gereken hiyerarşik düzene sokarak *episteme*'ye varırlar. Platon, farklı diyaloglarında gerçek bilgiye ulaşmak için iki ayrı yol öngörür. Bunlardan ilki sevgi, diğeri akıl yoludur.

1) *Sevgi, aşk (eros) yolu:* Platon, *Phaidros*'ta ve özellikle *Symposion*'da insan ile idea arasındaki bağın eros tarafından kurulduğunu açıklar. Ona göre, idealar evrenindeki en üstün idea olan Güzel, en parlak idea olması nedeniyle yeryüzüne çok ışıltılı bir biçimde yansır ve ruhu kendine çeker. Çünkü duyusal dünyaya (düşmüş olan ruh, mutlak güzelin, gerçeğin sevgisiyle dopdoludur ve ona ulaşamamanın acısını çekmektedir. Bundan dolayı, çevresinde ona Güzel'i anımsatan ışıltılı maddi güzelliklere, güzel delikanlılara, güzel bedenlere yönelir ve onlara sevgi besler. İdealarının özlemini duyan filozofun ruhu, bu düzeyle yetinmez; güzel bir insanın sevgisi ona Güzel'i anımsatır ve böylece *eros*'u aklıyla yönetip yönlendirerek idealara yükselir.

Eros (ya da Platonik aşk), akıllı ruhun Güzel'e yönelmesini sağlayarak insanı ölümsüz kılar. Çünkü Güzel'i gören, yani gerçek bilgiyi elde eden insan erdemli işler yapar ve böylece ardında sürekli bir ad, bir yapıt bırakır. *Eros* yoluyla *episteme*'ye ulaşma, birdenbire bir "aydınlanma" ile olmaz, fakat sürekli aklın kullanılmasıyla aşama aşama gerçekleşir. Platon'un deyişiyle: "Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak Güzel'e yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel

36 Platon yalnızca "ruh"tan söz ettiği zaman, bunu, ruhun akılsal bölümü anlamında kullanmakta ya da akıl ile ruhu özdeşleştirmektedir.

işlere, güzel işlerden güzel bilgilere, güzel bilgilerden de sonunda bir tek bilgiye varacaksın. Bu bilgi de o tek başına var olan mutlak güzelliğe varmaktan, gerçek güzelin özünü tanımaktan başka bir şey değildir."[37] Kanatlı araba mitosu kullanılarak, *eros* yoluna şu simgesel açıklama getirilebilir: Arabacı (akıl), beyaz iyi atı (soylu isteği) sevgi ile coşturur, güçlendirir ve harekete geçirir; böylece kötü atın (maddi isteğin) zayıf direnmelerine aldırmaksızın arabayı rahatça sürüp ideaları doyasıya seyreder.

2) *Salt akıl yolu ya da entelektüel uygulama:* Platon felsefesini geliştirdikçe birinci yolu terk eder ve özellikle *Phaidon* ile *Devlet* diyaloglarında ideaların yalnız akılla kavranabileceğini savunur. Artık gerçeklere vardıran yol, nesneler evreninin güzelliklerine yönelmek ve bunların yaratttığı eros'u kullanmak değil, ruhun elden geldiğince bunlardan uzaklaşarak kendisine, kendi salt düşüncesine dönmesidir, bir bakıma kendi içine kapanmasıdır. Çünkü "ruh, hiçbir şekilde, ne görme ile işitme duyularından ne de bir hazdan ya da acıdan kaynaklanabilecek bir rahatsızlık duyduğu; tersine bedenini dışlayıp her türlü [dünyasal] uğraşı boşlayarak mümkün olduğunca kendi içine döndüğü zaman daha iyi akıl yürütür ve gerçeğe ulaşmayı arzular."[38] Macit Gökberk'e göre, "Estetik yerine şimdi matematik geçmiştir. Matematik, ruhu duyulur olandan uzaklaştırıp ona salt düşünme yeteneğini kazandıran bilimdir."[39] Fakat daha önce görüldüğü gibi, matematik de yeterli değildir; çünkü matematik duyusal olandan tümüyle soyutlanmamıştır. Düşünceyi hiçbir şeye başvurmaksızın *noesis* durumuna getirmek gerekir; ancak o zaman idealar bir bütün olarak kavranır ve tam anlamıyla gerçek bilgiye ulaşılır. Bu ikinci yolun

37 *Symposion* 211 c.
38 *Phaidon* 65 c.
39 Gökberk, s. 67-68.

simgesel açıklaması şöyle yapılabilir: Güçlenen, erki artan arabacı (akıl), her iki atı hükmü altına alıp onları tümüyle kendisine bağımlı kılar ve arabayı ideaların hepsini seyredebileceği şekilde sürer.

Görüldüğü üzere, ruhun akılsal bölümünün belli bir üstünlüğe sahip olması yeterli değildir; ayrıca diğer iki bölüm onun hükmü altına girmelidir. Her "akıllı" insanın ruhunu bu biçimde düzenleyebilmesi olanaksızdır. Bunu başaran kişi filozoftur ve filozof olmak için belli bir yöntemi bilmek ya da daha doğrusu diyalektik biliminin doruğuna ulaşmak gerekir.

Ç- Diyalektik ve Evrensel Söylem

Platon'da, birisi Sokrates'ten aldığı, diğeri kendisinin ortaya koyduğu olmak üzere iki çeşit diyalektik vardır.

a- *Sokrates'ten aldığı tartışma yöntemi:* Sokrates'in diyalektiği Sofistlerden kaynaklanmasına karşın, olumlu olması nedeniyle onları aşar. Çünkü filozof, kesin yanıtlar getirmemekle birlikte, yanılgıları gözler önüne serip doğru düşünce yolunu açar. Örneğin konuşmacılar, *Lakhes*'te yürekliliğin, *Kharmides*'te bilgeliğin birbirinden farklı çeşitli tanımlarını verirler. Sokrates hepsinin yanlış olduğunu gösterir ve diyaloglar kesin, doyurucu bir tanıma ulaşamadan sona erer. Platon'un ilk diyaloglarındaki Sokrates gerçeği aramaktadır. Fakat daha sonra, özellikle *Devlet*'te gerçeği kesinlikle bilen bir kişi olarak belirir; hatta bu diyalogda Sokrates'in gerçeği araması bile alaycı (ironik) bir dille anlatılır.

Platon'un birinci diyalektiği söylem düzeyinde bulunur: Filozof, karşısındaki kişinin fikirlerini çürütüp onu kendi düzeyini indirir. Her şeyi bildiğini sanan kişi, hiçbir şey bilmediğinin bilincine varır. Bundan sonraki evrede, her ikisi de tutkularından, saplantılarından arındıkları için

yanılgılarında diretmeyip kendi kişisel görüşlerini ileri sürmezler. Tartışmalarındaki çelişki diyalektik bir biçim alır ve artık kendilerinin "sözümona gerçeklerini" değil, evrensel söylemin (yani tüm söylemlerin yargılayıcısı olan gerçeği, ideaları bilen söylemin) gerçeklerini dile getirirler, açıkçası Gerçek'e ulaşırlar. Gerçek söz söyleme sanatı olan diyalektik, ruhun arındırılması ve sözlerle akılsal bölümün harekete geçirilip idealara doğru güdümlenmesidir.[40] Bunlara varılması, *episteme*'yi dile getiren evrensel söylemin yeryüzünde belirmesi demektir. Bir başka deyişle, idealar bizim dışımızdaki gerçekler oldukları için, diyalektik, ideaların kendilerini bize kabul ettirmeleri ve bizim sözlerimiz aracılığıyla kendilerini ortaya koymalarıdır. Bu bakımdan, diyalektik araştırmanın başarısı konuşmacıların kendi kişiliklerini aşamalı bir biçimde silmelerine bağlıdır.[41]

b- *Platon'a özgü diyalektik:* Nesneler evreni-idealar evreni çelişkisinin salt akıl yolu *(noesis)* ile aşılarak Gerçek'e, Varlık'ın bilgisine ulaşılmasıdır. Bu diyalektik yükselen, olumlu ve ussal (rasyonalist) bir diyalektiktir. Bununla insan, akılla kavranan evrene, yani idealar evrenine güçlükle yükselir ve burada iyinin özünü, en üstün idea olan İyi'yi edilgin bir biçimde hayranlıkla seyreder. Bu akılsal yükselişi diğer bilimler gerçekleştiremez. Çünkü "geometri ve benzeri gibi bilimler, gerçek varlığın bir yanını yakalarlar sadece [*dianoia* durumu]. Onların edindiği varlık bilgisi bir düşe benzer. Varlığı bütün aydınlığı içinde göremezler... Yalnız diyalektik yöntem, varsayımları birer birer atarak ilkenin ta kendisine yükselir ve sonuçlarını sağlam bir biçimde ortaya koyar. Yalnız o, ruhun gözünü, gömülü ol-

40 Eski Yunancada *logos* sözcüğü, hem akıl hem de söylem (söz) anlamını içermektedir.
Platon, bu diyalektik türünün en açık tanımını *Sophistes* (230 b-d) diyaloğunda verir.

41 Goldschmidt s. 42.

duğu dünyanın çamurundan kurtarır ve onu, saydığımız bilimleri kullanarak en yüce düzeye yükseltir."[42]

"Bilimlerin doruğu, tacı"[43] olan diyalektik ile İyi'yi, Varlık'ı seyretme aşamasına varan insan, "bütünün ilkesine yükselmiş"[44] demektir. Bütün ile birlikte parçaları da görür. "Çeşitli bilimlerin hem birbirleriyle hem gerçek varlıkla olan ilişkilerini geniş bir görüşle kavrar."[45] Evrensel ve gerçek söyleme sahiptir artık. Kısacası diyalektik, insanı tüm arayışlarının sonuna ulaştırır: "İnsan, diyalektik ile duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnız akıl kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da."[46]

Platon'un diyalektiği, yükselen bir diyalektik olmasına karşın, yine de bir inişi içermektedir. İyi'ye, Varlık'a ulaşıldıktan sonra, buradan içine hiç duyum karıştırılmamış düşünüş ile daha aşağıya yönelip diğer idealar tek tek kavranır. Bir başka deyişle, idealarn bütününe, "Bir"liğine yükselinmekte, ardından idealarn çokluğuna inilmektedir. Bir başka iniş ise, ruhun gözünün (aklın) yeryüzüne geri dönmesidir. Zaten filozof bu inişi yapabildiği için, idealar evreninde gözlemlediği düzeni yeryüzünde kurarak (filozof kral olarak), iki evren arasındaki çelişkiyi kaldırır. Onun, bir çeşit senteze ulaştığı söylenebilir; çünkü idealar evreninde bulunan devleti (ideal devleti) yeryüzünde gerçekleştirir.

Platon, *Devlet (Politeia)* diyaloğunda son biçimini aldığı kabul edilen diyalektiğine bir kesinlik kazandıramamış-

42 *Politeia* 533 b-d.
43 *Politeia* 534 e.
44 *Politeia* 511 b.
45 *Politeia* 537 c.
46 *Politeia* 532 a.

tır. Hatta bu diyaloğunda, bir ara Sofist diyalektik ile kendine özgü diyalektiği birbirine karıştırmış[47] ve diyalektik öğreniminin ne olduğunu, nasıl diyalektikçi olunacağını tam anlamıyla açıklamamıştır.[48] Ayrıca Platon'un *Devlet*'ten sonra yeniden diyalektik sorununa eğilmek gereksinimi duyması, oluşturduğu diyalektikten tatmin olmayıp bir arayışın içine girdiğini de göstermektedir. Çünkü Platon, *Parmenides*, *Sophistes* gibi diyaloglarında, nesneler evreni ile idealar evreni arasındaki diyalektiği aşarak ideaların kendi aralarındaki ilişkilerinin, devinimlerinin içindeki diyalektiği araştırmıştır.

Diyalektiğin ortaya çıkardığı evrensel söylem, gerçek söylemdir; çünkü bu dünyadan çok daha önemli şeyleri, yani Varlık (en üstün idea, İyi, Evrensel Akıl, Tanrı) ile ideaları dile getirir. Filozofun söylemi aklın sözüdür ve gerçekleri belirtmektedir. İşte bu söylem, evrenselliğini diğer insanlara kabul ettirerek toplumdaki çelişkili kanılara ve bunlardan kaynaklanan çatışmalara son verecek tek çözüm yoludur.

Platon'a göre kamuoyu, bilmek için nesneler üzerinde fikir yürütmenin ve doğruya ulaşmak için ise yargılarına güvenmenin yeterli olduğu kanısındadır. Gördüğü, söyle-

47 Platon, diyalektiğin otuz yaşından sonra öğretilmesi gerektiği, yoksa "gençlerin onu birbirlerinin tersini söylemekte kullanacakları" (*Politeia* 539 b) şeklindeki açıklamasıyla diyalektiği retoriğe, hatta eristik sanatına indirgemiştir.

48 "Platon, kendisi diyalektik kavramına epey erken ulaşmasına ve bunu sonuna kadar korumasına karşın diyalektiğini gerçekleştirecek araçlar üzerinde kuşkuya düşmüştür. Belki de diyalektiğini, kendisini doyuracak ve sonul olarak kabul edebilecek bir biçimde gerçekleştirmeyi hiçbir zaman başaramamıştır" (Georges Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1926, s. 64'ten aktaran Foulquié, s. 21-22).

diği her şeyi gerçek sanır, ampirizmin (olguculuğun) yanılgılarına kapılır ve doğruları arayacağı yerde kendisini hemen tensel doyuma ulaştıracak şeylere kaptırır. Ruhlarına değil de bedenlerine özen gösteren insanlar duygularının, tutkularının, önyargılarının tutsakları oldukları için, toplum da zorunlu olarak çatışmaya ve şiddete sürüklenir. Çünkü "en büyük kötülük olan kendini sevme duygusuna", egoizme kapılan insanlar, yalnızca kişisel çıkarlarını gözeterek, hiçbir şey bilmemelerine karşın her konuda düşünceler ileri sürüp toplumda birbirleriyle uyuşmayan, karşıt kanıların oluşmasına yol açarlar.[49] Her kişinin kendi kanısının doğru olduğu inancını taşıması ve başkalarının (kendisininki gibi) öznel olan kanılarını reddetmesi nedeniyle, insanlar arasındaki "özgür" tartışmayı noktalayacak tek bir şey vardır; o da şiddettir. Böylece Platon, demokrasinin özgürlüğü değil, şiddeti doğurduğunu ve Kallikles'leri haklı çıkardığını savunur. Çözüm, filozofun yönetimi ele geçirmesidir. Çünkü filozof, toplumda episteme'yi egemen kılar ve böylece kamuoyunu içine düştüğü yanılgılardan kurtarıp bilinçlendirir. Onun elindeki evrensel söylem (felsefe), kanıları yargılayarak, bir denek taşı gibi neyin doğru, neyin yanlış olduğunu belirleyerek toplumsal düzenin, toplumsal uyumun kurulmasını sağlar.[50]

D- İyi İdeası ya da Varlık

Platon'un Varlık öğretisi, gerek Parmenides'in, gerek Herakleitos'un düşüncelerinin yadsınmasını içerir. Var olan, ne Parmenides'in dediği gibi tektir, durgundur ne de Herakleitos'un savunduğu gibi çeşitliliği içeren kaynayan bir çelişkiden oluşmuştur. Platon'un deyişiyle, "filozof, ne bir ya

49 *Nomoi* 731 d-732 b.
50 Châtelet, 1976, s. 138-139.

da çok kavram kabul ederek Bütün'ü dinginlik olarak açıklayanlarla uzlaşır ne de Var olan'a kaçınılmaz bir devinimi verenlerin en küçük bir sesini bile dinlemek bağışında bulunur; tersine o, dingin olanla devinenin tümüne, yani Var olan'a ve Bütün'e her iki özelliği katmak zorunda kalır."[51] Var olan, bir düzenlemeyle meydana gelmiştir ve dinginlik ile devinim onun biçimleridir. Dinginlik olmazsa kabul edilen evrensel söylem, bilim düşünülemez; fakat devinimi, çeşitliliği de eklemek gerekir; yoksa yaşam eksik kalır. Ayrılık ve çeşitlilik, bu dünyada karışıklık anlamına gelmelerine karşın, ideaları kapsayınca düzenleyici bir dinamizmi ifade ederler.

Devinimden bir başka devinim doğar. Hiçbir şeyden etkilenmeyip kendiliğinden devinen bir ilke vardır. Bu ruhtur, yani maddedeki devinimden önce var olan ve onu devindiren ilkedir. Tüm evren *(kosmos)* devinim içinde olduğundan, bütün devinimlerin bağımlı olduğu özgül bir ruh, evrenin ruhu vardır. Bu ruh, Varlık (en üstün idea) olarak adlandırılabilir. Nesnelerin "nedenleri" olan ve kendi aralarında (kar ideası ile soğuk ideası arasındaki gibi) olumlu ya da (kar ideası ile sıcak ideası arasındaki gibi) olumsuz ilişkiler içinde bulunan idealar, tıpkı bozuk kopyaları gibi hiyerarşik bir biçimde sıralanmışlardır. Bu sıralamanın en üstünde bulunan İyi ideası ya da Varlık idealar sisteminin ilkesidir, onun düzenleyicisidir.

İyi (Varlık) kendini açıkça ortaya koymadığından, ondan söz edebilmek için simgeler kullanmak gerekir. Platon İyi'yi, ışığıyla doğanın nesnelerini herkese görünebilir kılan ve böylece bir anlamda onların değerlerinin ve güzelliklerinin kaynağı olan güneşe benzetir: "İyi'nin kendine benzer olarak yarattığı şey güneştir. Görünen dünyada, göz ve görünen nesneler için güneş neyse, kavranan dün-

51 *Sophistes* 249 c-d.

yada da İyi, düşünce ve düşünülen şeyler [idealar] için odur."[52] Anlıksal bir yükselişin doruğu olarak sunulan İyi (*Nous* ya da *Symposion*'daki Güzel), güneş gibi ideaları canlandırır, onlara akıllılık, kavranabilirlilik verip uyumu ve düzeni sağlar, onları ruhun gözüyle görülebilecek bir biçimde saydam yapar. O, idealar sistemine gerçekliğini ve anlamını kazandıran Varlık'tır.

Platon'un *Timaios* diyaloğunda dünyayı oluşturduğunu söylediği *Demiurgos* (tanrısal ustabaşı), bir bakıma Tanrı'yı ifade eder. Fakat o yoktan var eden yaratıcı bir Tanrı değildir; daha önce var olan maddeyi ele almış ve onu idealar sistemine bakarak, İyi ideasına göre biçimlendirerek düzenlemiştir. *Demiurgos* ile İyi ideası arasındaki ilişki üzerinde çeşitli düşünürlerce çok farklı yorumlar getirilmiştir. Fakat genellikle, Tanrı ile İyi'nin özdeş oldukları kabul edilir.[53] Platon'da İyi'den farklı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bu yorum, Varlık öğretisini bir teoloji (dinbilim) değil, bir kozmoloji (evrenbilim) olarak değerlendirmekte ve idealar felsefesinin bütünlüğünü koruyup bu felsefenin ahlaksal, siyasal düşünceleri ile olan bağlantısında bir kopukluğun ortaya çıkmasını engellemektedir.

Varlık'ın Tanrı, İyi, Güzel, Evrensel Akıl ile özdeş olması, yalnızca *kozmos*'un bir düzeni bulunduğunu göstermekle kalmaz, ayrıca insanda da bu düzene karşılık düşen bir düzenlemenin yapılabileceğini, iyi, doğru bir davranış biçiminin bulunabileceğini ortaya koyar. İnsan, bu düzeni anlayarak kendini tanır (Sokrates'in deyişiyle, kendini bilir), duyuların etkisinden kurtulur, ruhunu ve davranışlarını Varlık'a, İyi'ye göre ayarlar. Erdemli (dolayısıyla mutlu) olmak İyi'ye, İyi'nin bilgisine ulaşmayı, bilge olmayı gerek-

52 *Politeia* 508 b-c.

53 Châtelet, 1976, s. 189-190; Copleston, 1985, s. 158-168; Robin, 1932, s. 232-234; Weber, s. 62-64.

tirir; bu, bir bakıma insanın Tanrı gibi olmasıdır. Yeryüzünde kötülük hüküm sürdüğü için, "buradan mümkün olduğu kadar çabuk yukarıya [idealar evrenine] kaçmaya çalışılmalıdır. Fakat bu kaçış, elden geldiğince Tanrı'ya benzemekle olabilir; Tanrı'ya benzemek ise anlığın yardımı ile adaletli ve doğru olmak demektir."[54] Bununla birlikte, insanın gerçekten iyi, mutlu bir yaşam sürmesi için bütünüyle kendi içine kapanması ve bu ölümlü yaşamdan, maddesel dünyadan elini eteğini çekmesi gerekmez. Hem Kyrenelilerin hem Kyniklerin ahlak öğretisini yadsıyan Platon, İyi'ye katılan bir insanın (bilgenin) hazlara kapılmadığı gibi, onları tümüyle reddetmediğini de belirtir. İyi bir yaşam, hoş duyguların ve anlıksal etkinliklerin uygun bir oranda karıştırılmasıyla düzenlenir.[55]

Kozmos'un tanrısal akıl tarafından biçimlendirilmesi, bir başka deyişle bu dünyanın Akıl, İyi ile ilişkisi bulunması yalnızca bireysel düzeyde değil, toplumsal düzeyde de düzenin kurulabileceği, mutluluğun sağlanabileceği anlamına gelir. Önemli olan idealara, İyi'ye ulaşıp bu düzeni yeryüzünde kurmaktır. İdealardan hareket edilerek bu dünyada da, bu çelişkiler içinde de düzenli, doğru bir yaşam sürme olasılığının bulunduğunu ve modelinden kopya edilmiş bir uyumun gerçekleşebileceğini açıklayan Platon, Sokrates gibi ahlaksal sorunlar ile siyasal sorunlar arasında en küçük bir ayrım gözetmez. Birey ile polisin farklı ahlakları olduğu düşüncesini kabul etmez. İyi var olduğuna, tanrısal bir düzen bulunduğuna göre bundan pay alınarak iyi bir toplumsal yaşam biçimi, iyi bir devlet düzeni kurulabilir, hatta kurulması gerekir. Bunu gerçekleştirebilecek insan, Varlık'ı ve ona içkin olan mutlak, evrensel değerleri

54 *Theaitetos* 176 b. Ayrıca "tanrılar, doğru olmaya çalışan, elinden geldiği kadar iyi olarak tanrılara yaklaşmak isteyen bir adamı yüzüstü bırakmazlar" (*Politeia* 613 a).

55 *Philebos* 61 a-62 c.

bilen kişidir. O, ruhu (aklı) ile idealar evrenine, bedeni ile nesneler evrenine ait olan, bir bakıma iki evren arasında bağlantı kurulmasını sağlayan tanrısal kişidir, filozoftur.

III- DEVLET VE YÖNETİM BİÇİMLERİ

Platon'un felsefesi, temelde insan sorunuyla ilgilidir; insanın mutluluğunun araştırılmasına ve bunun koşullarının saptanmasına yöneliktir. Bu sorun ahlaksal ve psikolojik olmaktan çok, siyasal içeriklidir. Daha doğrusu, bu alanların birbirinden ayrılması olanaksızdır. İnsanın polisten soyutlanamayacağını kabul eden Platon'a göre, bireyin ruhsal yapısından ve eylemlerinden doğan sorunlar ile toplumsal-siyasal düzenin (ya da düzensizliğin) sorunlarını ayrı bir biçimde düşünmemek gerekir. Bireyin ruhu toplumsal doğa ile bağlıdır; aralarında bir koşutluk bulunur, tıpkı insan ruhunda küçük harflerle yazılmış olan metnin aynısının toplumsal-siyasal düzeyde de yazılı olarak bulunması gibi.[56]

Bireyin mutlu olması, içsel düzeni sağlamasına ve ruhunda birliği, dinginliği oluşturmasına bağlıdır. Fakat bunun için, ilk önce devletin akılsal ilkelere (idealara) göre düzenlenmesi ve böylece adaletin, birliğin, uyumun genel düzeyde kurulması gerekmektedir. Çünkü Platon'un, her ne kadar Aristoteles'in *zoon politikon* (siyasal hayvan) deyimini kullanmamışsa da, insanı bu şekilde değerlendirdiği görülmektedir. Gerçek anlamda insan bir siyasal birimin üyesidir, polisin yurttaşıdır. İyi bir insan iyi bir yurttaş demektir; iyi bir yurttaş ise ancak iyi bir devletin içinde var

56 *Politeia* 368 d. Cassirer'e göre, "Platon'un bireysel ruh ile devlet ruhu arasında bulmuş olduğu koşutluk, kesinlikle bir söz sanatı ya da basit bir benzetme değildir. O, Platon'un çeşitliliği birleştirme, ruhlarınızın, istek ve tutkularınızın, siyasal ve toplumsal yaşanınızın *kaos*'unu (kargaşasını) bir *kosmos*'a, yani düzen ve uyuma kavuşturma konusundaki temel eğiliminin anlatımıdır" (1984, s. 86).

olabilir. Bu bakımdan biri özel, diğeri kamusal olmak üzere birbirinden kopuk iki alandan, iki yaşam düzeyinden söz edilemez. Eğer kamusal yaşam kötü ve yozlaşmışsa, özel yaşam gelişip ereğine ulaşamaz. Bir başka deyişle, bozulmuş bir polis en iyi, en soylu ruhların bile bozulmasına, baştan çıkmasına neden olur.[57]

"Devletin kötülüklerinin yalnız toplumun düzenini değil, tek tek insanları da bozmasına"[58] karşılık, *Devlet*'in 8. kitabında açıklandığı üzere, yozlaşmış ruhlar da siyasal bozulmayı belirlemede önemli bir rol oynarlar. Demek ki, bireyin kurtuluşuna ve siyasal sorunların yanıtlarına birlikte ulaşılabilir. Bunları birbirlerinden ayrı bir biçimde çözüme kavuşturmak olanaksızdır.

Bundan dolayı Platon, adaletsizliği ortadan kaldırmak ve kişideki tanrısal yönü açığa çıkarmak için yapılacak ilk şeyin, en kolay görünen düzensizliğin (yani toplumsal-siyasal düzensizliğin) özgül koşullarının, biçimlerinin ve boyutlarının incelenmesi olduğunu belirtir. Doğruluğun ne olduğu toplumsal düzeyde daha kolaylıkla saptanır; buradan da doğruluk bireylere aşılanır. İnsanların ahlaksal yaşamlarını değiştirmenin tek yolu, doğru siyasal düzeni bulmaktır. Fakat Platon'un, bulunmasının felsefenin görevi olduğunu belirttiği ideal devletinin incelenmesine geçmeden önce, onun genel olarak siyasal toplumun doğasına, kökenine ve farklı biçimlerine ilişkin düşüncelerini ele almak gerekir.

---

57 "Bitkilerde, bütün canlılarda her tohumun, her fidanın yaşama gücü ne kadar büyük olursa kendine uygun besini, mevsimi, yeri bulamayınca göreceği zarar da o ölçüde büyük olur; çünkü kötünün iyiye zararı, iyi olmayana zararından daha çoktur... En güzel değerlerle yüklü ruhlar, kötü bir eğitime düşerlerse, kötünün kötüsü olurlar... Filozof yaradılışı, kendine uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün erdemlere ulaşır. Yok eğer bu tohum kötü bir toprağa ekilir de orada kök salar, büyürse, vermeyeceği kötülük kalmaz" (*Politeia* 491 d-492 a).

58 *Politeia* 449 a.

A- Devletin Kökeni ve Dokusu

Platon, toplumu yapay bir kurum olarak gören ve onu bir tür sözleşmeden türeten Sofistlere ya da Kyniklere karşılık, toplumun (polisin) doğal bir niteliğe sahip olduğunu savunur. Ona göre, insanlarda toplumsal yaşama doğru bir eğilim vardır; hiç kimsenin kendi kendine yeterli olamaması, ister istemez insanları bir arada yaşamaya yöneltir: "Bir insan bir eksikliği için bir başkasına başvurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksik birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir birliktelik içinde yaşarlar. İşte bu yaşam biçimine polis deriz."[59] Toplum, insanların gereksinimlerinin bir sonucu olması nedeniyle, yalnızca bu anlamda doğal bir kurum olarak belirir. Fakat toplumun gelişmesi, farklı biçimler alması, insanların istençlerine ve çeşitli koşulların etkisine bağlıdır.

Toplumun kökeninde insanların çeşitli şeyler için birbirlerine gereksinim duymalarının bulunması, toplumun işbölümü üzerine kurulduğunu gösterir. Toplum her şeyden önce ekonomik bir birimdir ve insanların birbirleriyle alışveriş yaparak daha rahat bir yaşam sürmelerini sağlar. İşbölümü ilkesi doğrultusunda toplumda çeşitli meslekler ortaya çıkar. Platon, en fazla gereksinim duyulan meslekllerden başlayarak, kurulan bu toplumda "kiminin çiftçi, kiminin duvarcı, kiminin dokumacı, kunduracı"[60] vb. olacağını belirtir. Bu ilk meslekler başkalarının, bunlar da diğerlerinin zincirleme biçimde doğmasına yol açar. Böylece dülger, çilingir gibi zanaatkârlar ile çobanlar, sığırtmaçlar belirir. Toplumun diğer polislerle alışveriş ilişkisine girip dış ticarete açılmasıyla birlikte, tüccarlar ile gemiciler dev-

59 *Politeia* 369 c.
60 *Politeia* 369 d.

reye girerler; kentte ise perakende satıcılar ortaya çıkar. Artık para ekonomisine geçilmiştir. Son olarak, "pek kafaları işlemeyip de, beden işlerinde çalışan insanlar",[61] işçiler, bu toplumun meslek yapısını tamamlarlar.

Platon, işbölümü ile herkesin belli bir iş alanında uzmanlaşacağını, işlerin rasyonel bir şekilde yürütüleceğini, bunun da topluma birçok ekonomik yarar getireceğini savunur. Fakat gerçekte o, işbölümü ilkesiyle ekonomik olmaktan çok, ahlaksal-toplumsal bir amaç gütmektedir. "İnsanların yaradılıştan birbirlerine benzemediklerine, kiminin şu işe, kiminin bu işe daha yatkın olduğuna"[62] göre, herkesin belli bir iş yapmasını salık veren Platon, böylelikle toplumda dayanışmanın, birliğin daha kolay sağlanacağı inancındadır. Çünkü herkesin kendi doğal eğilimine, yeteneğine uygun tek bir iş yapması sonucunda, insanların birbirlerine gereksinimi artar, bu da karşılıklı yükümlülüklerin doğmasına neden olur. Bu tür bağımlılık ilişkilerinin oluşması ise, toplumsal birliğin sağlam temeller özerine oturtulmasını sağlar.[63]

Platon, zorunlu gereksinimleri karşılayacak meslekleri içeren toplumun oluşumunu tamamladıktan sonra, diyaloğun konuşmacılarından Glaukon'a, "bu toplumdaki insanların domuz gibi yaşayacakları" şeklinde bir eleştiri getirtip Sokrates'e toplumun daha sonraki gelişim aşamalarından söz edebilmesi için yolu açar. Buraya kadar çizilmiş olan polis, henüz bozulmamış sağlıklı bir toplumdur. Bun-

61 *Politeia* 371 d-e. Platon'un insanları, "kafası çalışanlar ve çalışmayanlar" şeklindeki ayrımı, ideal devlet modelinde çok daha açık olarak işlenmiştir.

62 *Politeia* 370 b.

63 Bu düşüncelerine ideal devletin toplumsal yapısının betimlemesinde yer veren Platon, öyle görülüyor ki Durkheim'dan çok önceleri, işbölümünün toplumda "organik dayanışma"ya neden olduğunu kavramıştı. Durkheim'ın "mekanik dayanışma" ile "organik dayanışma" konusundaki görüşleri için bkz. Emile Durkheim, *De la division du travail social*, PUF, Paris, 1973; Nurettin Şazi Kösemihal, *Durkheim Sosyolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1971.

dan sonra, Glaukon'un isteği doğrultusunda ortaya çıkan polis ise artık bozulmuş, illetli bir toplumdur; çünkü her türlü lükse yönelik üretim yapan zanaatkârlar ile "renk ve çizgilerle çalışan resim ustaları, çalgıcılar, şairler, oyuncular"[64] gibi sanatçıları içermektedir. Platon'a göre, gerçek ya da ideal devlete en yakın olan polis, yalın bir yaşam düzeyinde bulunan ilkel toplum biçimidir. Bir toplumun yozlaşmışlığının derecesi, onun sanat ile olan ilişkisinden anlaşılır; sanat ile ne kadar iç içeyse o denli yozlaşmış demektir.[65]

Lüks yaşamın daha çok kazanma tutkusunu körüklediği bu yozlaşmış toplum, nüfusun da artmasıyla bir orduya gereksinim duyar. Çünkü bu toplum gibi diğer polislerde de ortaya çıkan yeni toprak gereksinimi ile kazanç hırsı savaşların patlak vermesine neden olur. "Savaş, poliste gerek bireysel, gerek kamusal kötülüklerin kaynağı olan şeyden, başkalarından çok mal edinmek hırsından doğar"[66] diyen Platon, ekonomik faktörlerin önemini kavramış görünmektedir. Ona göre, yurttaşların ya da polislerin ekonomik çıkarları birbirleriyle çeliştiği zaman, polis içi ya da polisler arası savaş kaçınılmaz olur.[67] Bu gelişme (ya da yozlaşma) düzeyine ulaşan ve şu ya da bu nedenle savaşmak zorunluluğunu duyan poliste yeni bir meslek belirir: Askerlik. Yönetimleri ne olursa olsun Sparta dışındaki diğer Yunan polislerinde uygulanmış ve demokrasi ile daha da güçlenip demokratik bir nitelik kazanmış olan "yurttaşlar ordusu" ya da "amatör ordu" anlayışı yerine

64 *Politeia* 373 b-c.

65 Platon'un, sırf bu nedenle de olsa, dönemin Yunan dünyasının sanat merkezi durumuna gelmiş olan demokratik Atina hakkında olumlu düşünceler beslemesi beklenemezdi.

66 *Politeia* 373 e.

67 "Bir polisteki hizipleşmelerin ve çatışmaların temel nedenlerinden biri, yurttaşların kendi kişisel çıkarları dışında başka bir şeyle ilgilenmelerini engelleyen zenginlik tutkusudur" (*Nomoi* 831 b-c).

Platon, işbölümü ilkesine uygun olarak "profesyonel ordu" anlayışını getirir. Bunun gerekçeleri hazırdır: Diğer sanatlar gibi askerlik de uzmanlaşmayı gerektirir; üstelik bazı kişiler doğal olarak bu işe yatkındırlar. Polisteki en üstün meslek, bütün toplumun yazgısını elinde tutmasından ötürü devlet yöneticiliğidir. Platon, devlet yönetiminin bu işte uzmanlaşmış, bilgili kişilerin, "profesyonel politikacılar"ın eline bırakılması gerektiğini yine bu gerekçelere dayandırır.

Platon, siyasal toplumun parçalarını bu şekilde belirledikten sonra, ona doğallık yükleyen düşüncesini daha da ileriye götürerek devleti (polisi) canlı bir varlığa, bir organizmaya benzetir: "Toplum, tek bir insandan daha büyük bir şeydir... Devlet, sağlam bir bedene benzer."[68] Devletin bir organizmaya, bir bedene benzetilmesi onun bireyler arasındaki güç ilişkilerine indirgenemeyeceğini ortaya koyar. Buna göre devlet, kendini oluşturan bireylerden farklı bir varlıktır, yaşayan bir bütündür. Bir organizma olarak parçalara bölünmesi söz konusu olamaz; çünkü bölünürse yaşamını yitirir. Gücü, parçalarının (bireylerin ya da bireylerden oluşan meslek gruplarının) güçlerinin toplamına eşit değildir, bunun çok üstündedir. Ayrıca devletin bir beden gibi sağlıklı bir biçimde varlığını sürdürebilmesi için, organlarının iyi durumda olması ve birbirleriyle uyumlu bir işbirliği içinde bulunması gerekir. En küçük organın rahatsızlığının bile organizmayı olumsuz yönde etkilemesinden ötürü, beden kendi iyiliğini düşünerek bütün parçalara özen gösterir ve onların da iyiliğini sağlar.[69]

68 *Politeia* 368 e ve 464 b.

69 Platon, bu organizmacı görüşünü şöyle dile getirir: "Devlet, hemen hemen tek bir insan gibi değil midir? Örneğin, bir insan parmağından yaralansa, canı ve bedeni onları yöneten başla birlikte bu yaranın acısını duymaz, parçanın derdi bütünün derdi olmaz mı? İnsanın parmağının ağrıması bu demek değil midir? Ne kadar küçük bir parçamız olsa, onun derdiyle dertli, keyfiyle keyifli olmuyor muyuz? O iyi olunca, iyileştik demiyor muyuz?...

Platon, bu organik devlet kavramından, devletin bir bütün olduğu ve varlığının bütünlüğünün sürdürülmesine bağlı bulunduğu sonucunu çıkarır. İşbölümü ilkesinin de belirttiği gibi toplumda farklı sınıflar, meslek grupları vardır; bunlar devletin organları olarak görev yapar ve hepsi başın yönetimi altındadır, bir bakıma onun buyruklarını uygulayan zorunlu araçlardır. Organların başa boyun eğmeleri, bir zorlamayla ya da bir sözleşmeyle sağlanmaz; bu durum organizma olmanın bir gereğidir. Böylece Platon, toplumun bölünmüşlüğüne ve yöneten-yönetilen ilişkisine bir tür doğallık kazandırmaktadır. Ayrıca organik devlet kuramı, devletin bir amaç olarak görülmesine de yol açar. Çünkü parçalar (bireyler) bütünüyle devlete bağımlıdırlar ve bu bağımlılıktan dolayı bir varlık ile anlam kazanırlar.[70]

Baş da dahil olmak üzere organların görevlerini gerektiği biçimde yerine getirmemeleri, işbölümüne uygun davranmamaları bedenin sağlığını yitirmesine, bir başka deyişle devletin bozulmasına neden olur. Platon siyasal toplumda görülen bozulmaları, yeryüzünde kurulmuş olan yönetim biçimlerini tek tek ele alarak inceler.

B- Yönetimlerin Dolaşımı

Platon'a göre doğruluğu, adaleti içeren gerçek devlet, felsefenin gösterdiği gerçekler ışığında *episteme*'ye, politika bilimine göre kurulmuş ve bu şekilde yönetilen devlettir. Fakat bu devlet, şimdiye değin hiçbir yerde gerçekleşmiş

Onun için de tek bir insana benzeyen devlet, en iyi yönetilen devlettir diyebiliriz. Böyle bir devlette de yurttaşların başına iyi kötü ne gelirse gelsin, devlet bunu kendi başına gelmiş sayacak, onunla sevinecek, onunla dertlenecektir" (*Politeia* 462 c-e).

70 "Eflatun [Platon]'da bireyin amaç değil, araç durumunda olması organizmacı görüşe uygun. Organizmacı görüşe göre birey organizmanın bir selülünden başka bir şey değil. Bireyin bir selül gibi önceden saptanmış bir görevi var; o sadece bu görevi yerine getirmekle yükümlü" (Sarıca, s. 18).

değildir. Bu yüzden Platon, yeryüzündeki bütün devlet ya da yönetim biçimlerinin[71] kötü olduğunu ileri sürer: "Sonunda, şimdiki bütün devletlerin kötü yönetildiğini anladım; çünkü bunların yasalarının, uygun koşullar altında mükemmel olarak yeniden düzenlenmezlerse, iyileşmelerine hemen hemen olanak yoktur. Böylece dayanılmaz bir biçimde, gerçek felsefeyi övmeye yöneldim ve devletler ile bireylerin yaşamlarında doğruluğun ancak felsefenin yardımıyla bulunabileceğini açıkladım. Demek ki insanlığın kötülüklerden kurtulabilmesi için, tam ve gerçek filozofların iktidarı ele alması ya da tanrısal bir lütuf ile devletlerin başında olanların gerçekten felsefe yapmaya başlamaları gerekmektedir."[72]

Bir devletin iyi ya da kötü olması, bir anayasa sorunu değildir. Bilimden yoksun olan her yönetim biçimi kötüdür.[73] Bundan dolayı, görülen bütün yönetim biçimleri "meşru değildir, hatta var oldukları bile söylenemez; bunlar yalnızca gerçek yönetime birer öykünmedir".[74] Hepsi şiddeti içerir ya da doğurur. İçlerinden her birinin kendine özgü kusurları, zararları vardır ve yozlaşıp yok olmasına neden olan eksik, kötü yönleri bulunur. Bu yönetim biçimleri, "iyilikten kötülüğe, mutluluktan mutsuzluğa doğru giden" bir sıralama içinde yer alırlar:[75]

---

71 Bütün Yunan düşünürlerinde olduğu gibi Platon'da da devlet biçimleri ile yönetim biçimleri arasında bir ayrım gözetilmemektedir.

72 *VII. Mektup* 326 a-b.

73 "Yönetim biçimleri arasında bir ayrım yapılırken, yönetimin bir azınlığın ya da çoğunluğun, zenginlerin ya da yoksulların elinde bulunmasına, itaatın gönüllü ya da zoraki olmasına değil, bilimin bulunup bulunmadığına bakılmalıdır" (*Politikos* 292 c).

74 *Politikos* 293 c.

75 Platon'un bu yönetim biçimleri sıralaması ya da tipolojisi, bu konuya yer verdiği *Politeia*, *Politikos* ve *Nomoi* adlı diyaloglarından hareket edilerek düzenlenmiştir.

a- *PATRİARŞİ:* Platon'un yalnızca *Nomoi*'da sözünü ettiği patriarşi, insanlık tarihinin ilk yönetim biçimidir. Zenginlik tutkusunun henüz ortaya çıkmadığı, çeşitli zanaatları ve sanatları bilmeyen insanların yalın, dolayısıyla erdemli bir yaşam sürdükleri ve yazılı yasalara gereksinim duyulmadığı bir dönemin ürünü olması nedeniyle, bir sonraki toplumsal aşamaya geçildiğinde, artık patriarşiye geri dönmek olanaksız olur. Daha doğrusu patriarşinin yeniden belirmesi için, büyük bir doğal afetin olması ve insanlığın "doğal durum" içine düşmesi, yani "uygarlığın" yok olması gerekir. Toplumsal nitelikleri bakımından *Politeia*'daki ilkel toplum modelini andıran patriarşi, babanın yönetimidir; bir başka deyişle, iktidarın aile şefinin, klan şefinin elinde olmasıdır. Ancak küçük bir toplumsal birimde geçerli olan patriarşide "ne bir meclis ne de yasalar vardır... Gelenekler ile ataların yasaları dışında başka davranış kuralları bulunmaz... Otoritesini babası ile anasından almış olan en yaşlı yönetir; çevresinde civcivler gibi toplanan diğerleri, ona itaat edip babanın yasaları altında yaşarlar."[76] Platon'a göre bu yönetim biçimi, içerdiği yüksek ahlaksal düzey bakımından, ideal devlete en çok benzeyen yönetimdir. Patriarşi, insanlığın gelişmesi, nüfusun artarak ailelerin ya da klanların birleşmesi sonucunda zorunlu olarak ortadan kalkar.

b- *MONARŞİ ve ARİSTOKRASİ:* Ailelerin farklı geleneklere, göreneklere, beğenilere sahip olmalarından ötürü, birleştikleri zaman bütün toplum için geçerli olacak kurallara gereksinim duyulur ve böylece yasalar yapılır. Bu yeni toplumda, yönetim tek bir aile şefine verilirse, tekin yönetimi olan monarşi kurulmuş olur. Aile şeflerinin birlikte yönetime sahip olmaları durumunda ise ortaya çıkan rejim aristokrasidir, yani en iyilerin yönetimidir. Platon, Home-

76 *Nomoi* 680 b, 680 a, 680 d-e.

ros gibi tekin ya da azınlığın çokluğu yönetmesinin daha iyi, daha etkin olduğunu belirterek bu iki yönetim biçimini onayladığını gösterir. Üstelik ideal devleti, yönetimde bir ya da birkaç tane filozof'un bulunmasına göre, biçimsel olarak ya monarşiyi ya da aristokrasiyi andıracaktır.

Ayrıca Platon, *Politikos*'ta, görülen yönetimleri yasalara bağlı olup olmadıklarına göre değerlendirip sınıflandırdığında,[77] monarşiyi bunların içindeki en iyi yönetim biçimi olarak nitelendirir. Bunun nedeni, tekin yönetiminin daha etkili olmasıdır; yasalara uygun bir yönetim gösteren tek kişi, toplumda "doğruluğu", yani gerçek, mutlak olmayan doğruluğu ya da Doğruluk idealinin kopyası olan doğruluğu daha iyi sağlar. Aristokrasi, iyilik bakımından ikinci sırada yer alır. Çünkü yasalara saygılı bir azınlık, "doğruluğu" gözetmede, tek kişi kadar olmasa bile, çoğunluğa göre daha etkili bir biçimde yönetir.[78] Bu her iki yönetim biçimi de gerçek politika sanatından yoksundur; fakat az da olsa bir tür "bilgeliğe" (daha doğrusu, doğru sanıya) sahiptir.

c- *TİMOKRASİ*: Platon, yalnızca *Politeia*'da ele aldığı timokrasinin ideal devletin bozulmasından sonra ortaya çıktığını belirtir.[79] Fakat monarşi ya da aristokrasinin ardından da bu yönetim biçiminin geleceği söylenebilir. Bilgeliğin önemsenmeyip onura, şan şöhrete ağırlık verilmesi ve onursever askerlerin iktidarı ele geçirmeleri sonucunda

77 *Politikos*'ta yönetim biçimleri en iyiden en kötüye doğru şöyle sıralanır:
1- Monarşi (tekin yasalı yönetimi)
2- Aristokrasi (azınlığın yasalı yönetimi)
3- Yasalı demokrasi (çoğunluğun yasalı yönetimi)
4- Yasasız demokrasi (çoğunluğun yasasız yönetimi)
5- Oligarşi (azınlığın yasasız yönetimi)
6- Tiranlık (tekin yasasız yönetimi)

78 *Politikos* 303 a-b.

79 *Politeia* 547 c-550 c.

Sparta modeline benzeyen timokrasi kurulur. Yalnızca savaşı düşünen ve askerlik değerlerine önem veren bu insanlar, halkı boyunduruk altına alıp kendilerinin uşağı yaparlar; diğer sınıfları hor görüp kendi aralarında topluca yaşarlar. İktidar çıplak şiddet üzerine kuruludur ve yönetilenlerin itaat etmeleri güç kullanılarak sağlanır. Çünkü politikayı bilmeyen, yalnız askerlikten anlayan bu insanların devletin başına gelmeleri ister istemez bu sonucu doğurur. Timokrasi, kendi içinde zenginlik hırsı olan bozulma tohumunu taşır. Gerek timokratlar, gerek bunların oğulları daha fazla mal elde etmek ve yükselmek tutkusuna kapılırlar. Böylece onur ihmal edilip paraya, zenginliğe daha çok önem verilir; bu da, timokrasinin sonunu hazırlar.

Görüldüğü gibi Platon, "içinde ve özündeki değer bozuktur" dediği timokrasi (ya da Sparta modeli) hakkında pek de olumlu düşünceler beslememektedir. Her ne kadar Sparta modelini Atina demokrasisine yeğlemiş ve ideal devletini oluştururken bazı Sparta kurumlarından yararlanmış ise de, onun, Ksenophon gibi bir Sparta hayranı olduğunu ileri sürmek olanaksızdır. Böyle bir yargıya varılması, Platon'un felsefesinin ve ideal devlet anlayışının kesinlikle anlaşılmamış olduğunu gösterir. İdeal devlette bulunan Sparta kurumlarına apayrı bir anlam verip çok farklı bir ereğe yönelten Platon'a göre Sparta yönetimi, bilgeliği dışlaması ve şiddeti içermesi nedeniyle doğruluğun çok uzağındadır.[80]

ç- *OLİGARŞİ*: Toplumda zenginlik ve zenginler baş tacı olunca onurun yerini para alır. Bunun sonucu olarak yeni

80 *Politeia*'dan sonraki diyaloglarında da Sparta eleştirileriyle karşılaşılır. Örneğin Platon, *Nomoi*'da (666 e) Spartalı konuşmacı Klinias'a eğitim sistemlerinin kötü olduğunu söyleyip "Sizin devletiniz askeri bir kamptan başka bir şey değil; gençleriniz kentlerde oturacakları yerde, taylar gibi sürüler halinde kırlarda otluyorlar" diyerek Sparta'ya ilişkin düşüncelerini açıklar.

yasalar yapılır ve belli bir gelir düzeyi iktidarın ölçüsü olur. Timokrasinin yerine geçen "oligarşi, gelir üstünlüğüne dayanan, zenginlerin yürüttüğü, yoksulların hiç karışmadığı bir devlet düzenidir."[81] Gemileri yüzdürecek kaptanların en zenginler arasından seçilmesi gibi, devlet yönetiminin en zenginlerin eline bırakılması oligarşinin baştan bozuk olduğunu gösterir. Üstelik oligarklar, yalnız politikayla ilgilenmeyip diğer işleri de kendilerinde toplarlar, hem tarın hem ticaret hem savaş yaparlar. Bu yüzden kişisel çıkarından başka bir şey düşünmeyen bir oligark, "peteğin içinde doğup da bütün kovanı derde sokan bir yabanarısı gibi, kendi evinin ve devletin baş belâsıdır."[82] Baştakiler, halkı silahlandırmaya korktuklarından ve cimrilikleri yüzünden kolay kolay savaşa girişemezler. Uygulanan politika ile zengin-yoksul ayrımı büyük boyutlara ulaşır; kitleler dilenciliğe ve haydutluğa itilir. Ekonomik eşitsizliklerin ve sınıf çelişkilerinin keskinleşmesinin yanında yönetici grubun birliği de parçalanır. Oligarşinin (iç mantığı doğrultusunda) aşırı harcamalara göz yumması, bazı zenginlerin ve soyluların yoksullaşmasına neden olur. Böylece, bedenlerini ve kafalarını çalıştırmayan eğlenceye dalmış bir avuç oligarka karşı, büyük ve kararlı bir muhalefet doğup gelişir.

Platon, paranın gücüne, şiddetine dayanan ve şiddetle yıkılacak olan oligarşiyi, *Politeia*'da demokrasinin üstüne yerleştirir. Fakat daha sonraki diyaloglarında bu görüşü terk eder. Hem *Politikos*'ta hem *Nomoi*'da (yasalı ve yasasız) demokrasinin oligarşiden daha iyi olduğunu savunur.[83] Getirdiği gerekçe, çoğunluğun yönetiminin, gerek tekin gerek azınlığın yönetiminden daha güçsüz, daha etkisiz olmasıdır. Çünkü güç birçok kişi arasında bölünmüş-

81 *Politeia* 550 d.

82 *Politeia* 552 c.

83 *Politikos* 303 a-b; *Nomoi* 710 e.

tür. Bu nedenle demokrasi (yasasız bile olsa), azınlığın yasasız yönetimi olan oligarşi kadar büyük kötülükler yapamaz; dolayısıyla demokrasinin her iki biçimi de oligarşiye yeğlenmelidir.

d- *DEMOKRASİ*: Atina'da ve Yunan polislerinin çoğunda uygulanması, bir anlamda dönemin "güncel rejimi" olması nedeniyle, Platon'un üzerinde en çok durduğu yönetim biçimi demokrasidir. Platon, demokrasiye yönelttiği eleştirileri genellikle teorik bir çerçeve içinde, bazen de doğrudan doğruya Atina'daki uygulanışına yönelik bir biçimde ortaya koyar.

Demokrasi, oligarşinin yol açtığı ve zaman zaman yabancı polislerin de karıştığı "iç savaşta, yoksulların zenginleri yenmeleriyle kurulur. Zenginlerin kimi öldürülür, kimi yurtdışına sürülür. Geri kalan yurttaşlar polisi ve devlet işlerini eşit koşullarla paylaşırlar... Bu düzen görünüşte düzenlerin en güzelidir. Türlü renklerle boyanmış bir kaftan gibi, değişik insanları bir araya toplayan bu devlet de göze hoş gelebilir. Alaca bulaca şeylerden hoşlanan çocuklarla kadınlar gibi, birçok kimse de en güzel devlet budur diyebilir."[84] Ancak demokrasinin, çok kısa bir süre içinde (*Politikos*'ta belirtilen) yasasız bir niteliğe bürünüp özgürlükleri olabildiğince başı boş bırakmasından dolayı, herkes istediği düzeni seçip ona göre davranır. Bu bakımdan demokrasi bir düzen değil, kargaşa *(kaos)* ortamıdır.

Yasalı ile yasasız demokrasi biçimleri arasında pek bir fark gözetmeyen, hatta sırf metodolojik nedenlerden ötürü böyle bir ayrım yaptığını belirten Platon'a göre,[85] demokrasinin en belirgin kötülüklerinden biri siyasal yapıya ilişkin olanıdır. Demokrasilerde yurttaşlar yetenekli olup olmadıklarına, politika sanatını bilip bilmediklerine bakıl-

84 *Politeia* 557 a-c.

85 *Politikos* 292 a ve 302 d-e.

maksızın seçimle ve çoğu kez kurayla devletin başına getirilirler. Bu durum, gemicilikten ya da hekimlikten hiç anlamayan cahil kişilerden, zanaatkârlardan bir gemiyi yürütmesini ya da bir hastayı iyileştirmesini beklemek kadar saçmadır.[86] Üstelik vereceği zarar daha da büyüktür. Çünkü cahil kaptan ile cahil hekim, birkaç kişinin yaşamı ile oynarlar; oysa demokraside devleti yönetenler bütün polisin, yurttaşların hepsinin yaşamını tehlikeye atarlar.

Halk herkesin politika yapmasına izin vermekte, sanki devlet gemisine doğru kılavuzluk yapmak için hiçbir özel bilgiye gerek yokmuş gibi davranmaktadır.[87] Kişisel çıkarlarından başka bir şey düşünmeyen Sofizm ile yoğrulmuş tutkulu kişiler ise iktidarı ele geçirme çabasındadırlar. Platon, bunları gemi kaptanlığını bilmeyen denizcilere, halkı da gemi sahibine benzetir: "Gemiciler, gemiyi sen daha iyi kullanırsın, ben daha iyi kullanırım diye birbirine girmişler, fakat hiçbiri kaptanlığın ne olduğunu bilmez, bu sanatı ne zaman, kimden öğrendiğini söyleyemez. Üstelik bu sanatın öğrenilecek bir yanı olmadığını, vardır diyen olursa ağzını burnunu dağıtacağını söyleyecek kadar ileri gider. Bu gemiciler, gemi sahibinin çevresini sarmışlar, dümeni bana ver diye yalvarıp yakarıyorlar. Her biri bir başka ağızdan sıkıştırıyor onu."[88]

86 *Politikos* 297 e-299 c.

87 "Bütün öbür Yunanlılar gibi ben de, Atinalıların akıllı kimseler olduklarına inanırım; oysa ekklesia toplantılarında söz konusu bir inşaatsa mimarlara, gemi yapımıysa gemi yapımcılarına başvurduklarını, öğretilir ve öğrenilir her şey için de aynı şekilde davrandıklarını görüyorum. Fakat meslekten olmayan biri öğüt vermeye kalkıştı mı, ne kadar güzel, zengin, soylu olursa olsun iyi karşılanmak bir yana, bu öğüt verici, tersine... alaya alınır, ıslıklanır... Buna karşılık, polisin yönetimiyle ilgili bir konu açıldı mı, ister dülger olsun, ister demirci, ayakkabıcı, tüccar, gemi sahibi; ister zengin olsun ister yoksul, ister soylu, herkesin düşüncesini söylemek için ayağa kalktığı görülür ve bu konuda hiçbir yerde öğrenim görmedikleri, hiçbir öğretmenden ders almadıkları halde kimse öncekilere yapıldığı gibi öğüt vermeye kalkıştıkları için suçlamaz onları" (*Protagoras* 319 b-d).

88 *Politeia* 488 a-c.

Böylece Platon, demokrasinin, halkı pohpohlayarak kandıran *demagogos*'lar doğurduğunu vurgular. Bu halk önderleri, hatta ekonomik gelişmeye önem veren Perikles gibi demokrat devlet adamları, gerçekte polise iyilik değil kötülük yapmaktadırlar: "Yurttaşları yedirip içirenler, onların bütün isteklerini yerine getirenler övülüyor; halk onlar için, kenti büyüttüler diyor, fakat devletin bu yaşlı devlet adamları yüzünden için için işleyip büyüyen bir yara durumuna geldiğini görmüyorlar. Çünkü onlar, kenti limanlarla, tersanelerle, surlarla, vergilerle, daha başka şeylerle öylesine doldurdular ki, doğruluk ve ölçülülük için yer bırakmadılar."[89] Platon, demokrasinin izlediği dış politikayı da eleştirir. "Emperyalizm" ile demokrasi arasındaki ilişkinin bilincindedir; bu nedenle Atina demokrasisinin diğer Yunan polislerine yönelik savaşçı, yayılmacı tutumunu yermekten geri kalmaz: "Yunanlılar bir soydandır, akraba sayılırlar... Yunanlı oldukları için Yunan ülkesini yağma etmeyecekler, evlerini yakmayacaklar, zamanımızda Yunanlıların birbirine ettiğini yalnız yabancılara karşı yapmalı."[90]

Platon'a göre, cahil halkın kendi seçtiği yeteneksiz politikacılarca yönetilen demokraside hiçbir erdeme, hiçbir doğruluğa yer yoktur. Her şeyden önce, adaletten söz etmek olanaksızdır. Bu yönetim, soy sop, servet, eğitim farklılıklarına bakmaksızın bütün yurttaşlara eşit haklar sağlar.[91] Oysa bu tür bir hak dağıtımı, eşitsizliğe yol açar, adaleti ortadan kaldırır. Çünkü Platon, aynı adı taşımakla

89 *Gorgias* 518 d-e. Ayrıca diyaloğun baş konuşmacısı Sokrates, Perikles hakkında şu yargıda da bulunur: "Ben, halka para veren ilk devlet adamı olarak Perikles'in, Atinalıları para ve gevezelik tutkusuna kaptırıp tembel ve korkak ettiğini duydum" (515 e).

90 *Politeia* 470 c-471 b. Platon'un bu düşüncelerinde, "Yunan ulusçuluğu"nun ya da "Panhelenizm"in tohumlarının bulunduğu söylenebilir.

91 *Politeia* 558 c.

birlikte taban tabana zıt iki tür eşitlik olduğunu savunur. "Sayısal eşitlik" olarak adlandırılan ilki, hiçbir ayrıcalık gözetilmeksizin herkese aynı şeylerin dağıtılması ve devlet görevlilerinin kurayla saptanmasıdır. Gerçek eşitlik, daha büyüğe daha fazla, daha küçüğe daha az veren "oranlı eşitlik"tir. Buna göre, her kişi erdemiyle, eğitimiyle, yeteneğiyle orantılı olan bir pay alır; eşit değerde olmayanlar arasında eşitsiz bir paylaştırma yapılır. Adalet, ancak oranlı eşitliğin uygulandığı yerde vardır.[92] Platon'un bu eşitlik anlayışından çıkan sonuç, eşit olmayanlara eşit davrandığından, örneğin oylamada herkese tek oy hakkı verdiğinden ya da bütün yurttaşların siyasal görevlere gelebilmelerine olanak tanıdığından, demokrasinin adaletsiz bir yönetim olduğudur.

Bilgiyi, adaleti dışlayan demokraside, herkes başıbozuk bir biçimde istediği gibi davranır. Demokraside "canın istemezse kimsenin buyruğunu dinlemezsin... Yasalar sana komutanlık, yargıçlık yetkilerini vermemiş olsa da komutanlık, yargıçlık edebilirsin"[93] diyen Platon; bu yönetimin otorite boşluğu yarattığını, yasalara saygısızlığı körüklediğini ileri sürer. Artık herhangi bir hiyerarşik düzenleme kalmaz, işbölümü ilkesi de tümüyle geçerliğini yitirir. Ahlak değerlerine aldırış bile edilmez; daha doğrusu bunlar altüst olur: "Kötü görüşler savaşı kazanmışır; namusu, dürüstlüğü budalalık sayar, kapı dışarı ederler. Ölçülü olmayı, korkaklık sayarlar. Bir sürü boş isteklerin akışına kapılıp hovardalığa değer verirler. Kendini tutmada kabalık, bayağılık görürler... Saygısızlık nezaket olur, kargaşalık özgürlük, israf cömertlik, yüzsüzlük de yiğitlik."[94]

Demokrasinin içerdiği yozlaşmışlık, özgürlüklerin sınırsızca kullanılmasında açıkça görülür. Özgürlüğün her

92 *Nomoi* 757 a-c.
93 *Politeia* 557 e.
94 *Politeia* 560 d-e.

bakımdan dolup taştığı, aşırı boyutlara ulaştığı demokratik toplumda, "atlar, eşekler bile öyle serbest, öyle mağrur yürümeye alışırlar ki, yollarından kaçmayana çarpar geçerler... Yurttaşlar o hale gelir ki, bir yerde baskıya benzer en ufak bir şey gördüler mi kızar, ayaklanır; yazılmış yazılmamış bütün yasaları hiçe sayar, sözcüğün tam anlamıyla başına buyruk kalmak isterler."[95] Bu durum, bireyci eğilimlerin körüklenerek toplumsal birliğin, uyumun (*konkordia*'nın) yok olması demektir. Siyasal düzeydeki hizipleşmeler, parti çekişmeleri de parçalanmanın onarılmaz bir hale gelmesinde etkili olur. Her kafadan ayrı bir ses çıkması, hiç kimsenin gerçek bilgelerin sözlerine kulak asmaması ister istemez şiddeti çağrıştıracaktır.

"Bu doymak bilmeyen, başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına neden olur."[96] Sınıf çatışmalarının yoğunlaşması, acımasız bir niteliğe bürünmesi, toplumu bir iç savaşa sürükler ve demokrasi, tiranlığı doğurur.

e- *TİRANLIK*: "Her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepki gelir"[97] anlayışında olan Platon'a göre, halka hoşnut görünmek isteyen demagogların kışkırtmasıyla toplumda bir zenginlik düşmanlığı baş gösterir. Bunun üzerine zenginler, kendilerini koruyabilmek için yeniden oligarşiyi kurma uğraşı içine girerler. Yöneticilerin zenginlerle yeterince savaşmadığı kanısına kapılan ve daha çok şey isteyen halk, kendisine borçların bağışlanacağı, toprakların yeniden dağıtılacağı gibi bol bol umutlar veren birini tutup başa geçirir. Bu kişi, iktidarını sürdürebilmek için yurttaşların kimini sürer, kimini öldürtür, halkı köleleştirir,

95 *Politeia* 563 d-e.
96 *Politeia* 562 c.
97 *Politeia* 563 e.

kısacası bir tirana dönüşür. Demek ki "aşırı ve düzensiz özgürlük, halka köleliğin en ağırını, en acısını, efendilerin en belalısını getirir... Aşırı özgürlüğün tepkisi insanda da, toplumda da aşırı bir kölelikten başka bir şey olmaz."[98]

Tiran, halkı boyunduruk altında tutmak ve dik kafalı insanları ölüme yollamak için sürekli savaş yapar. Kendini korumak amacıyla yabancılardan ve azat ettiği kölelerden bir bekçiler ordusu kurar. Yurttaşlar işten başkaldırmasın, kendine karşı ayaklanmasınlar diye onları ağır vergilerle ezip yoksullaştırır. Tam anlamıyla şiddet üzerine kurulmuş olan bu iktidar, polisin hep korku içinde yaşamasına neden olur. Tiranlıkta, "halk yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş, özgürlüğe kavuşmak isterken eli sopalı kölelerin kulluğuna düşmüştür."[99]

Platon, hiçbir yasa tanımayan, zorba ve keyfi bir yönetim biçimi olan tiranlıktan sonra hangi yönetimin geleceğini açıkça belirtmemiştir. Bununla birlikte, tiranlığın yasalara saygılı iyi bir azınlık tarafından yıkılacağı ve yönetimin bunların ya da içlerinden birinin eline geçeceği ileri sürülebilir. Hatta tiranlığın ardından, yönetimin bir ya da birkaç filozofta bulunduğu (biçimsel olarak monarşik ya da aristokratik) ideal devletin kurulacağını varsaymak da mümkündür. Örneğin Platon'un, Syrakuza gezilerini tiran I. Dionysios ile II. Dionysios'a felsefe öğretip onları "filozof-kral"a dönüştürme amacıyla yaptığı bilinmektedir. Ayrıca Platon, *Nomoi*'da en kolay biçimde ideal devlete dönüştü-

98 *Politeia* 569 c ve 564 a.
Dostoyevski'nin *Cinler (Les Possédés)* adlı romanının kahramanlarından Şigalef'in yargısı bundan pek farklı değildir: "Sınırsız özgürlükten hareket ederek, sınırları olmayan despotizme varıyorum" (c. 2, s. 103).

99 *Politeia* 569 b.

rülebilecek yönetimin tiranlık olduğunu açıklar: "Yasa koyucu için en rahat yasa yapılabilecek devlet..., genç, cesur, akıllı, çabuk öğrenmeye yetenekli, erdemin bütün parçalarını taşıyan bir tiranın yönettiği devlettir... Bu tiran, doğal yeteneklerini ölçülülük ile yoğurursa, olabildiğince hızlı ve iyi bir biçimde, devletin hep mutlu kalması için gereken düzeni sağlar."[100] Tiranlıktan monarşiye ya da aristokrasiye (ya da ideal devlete) geçildiği kabul edilirse, yönetimlerin dolaşımı yeniden başlıyor demektir.

Platon, görülen yönetim biçimlerinin en iyiden en kötüye doğru sanki tarihsel bir sıraya göre art arda dizildiklerini göstererek, Sofistlerin iki temel düşüncesini birden çürütme amacını gütmektedir. İlk olarak, gidişin hep daha kötüye doğru olduğunu açıklayarak Protagoras'taki ilerlemeye olan inancı boşa çıkarır. Ardından, Sofizmin evrensel görecelik anlayışına saldırır. Yeryüzündeki bütün devlet biçimlerinin bozulma, çürüme, yok olma yasasına bağımlı olduklarını ve hiçbirinin mutlak iyiliği içinde barındırmadığını belirterek; hep aynı kalan, gerçek, doğru devletin, nesneler evreninin dışında aranması gerektiğini ortaya koyar.

Bu bakımdan Platon'u "gerici" olarak nitelendirmek ya da "gözlerinin geçmişe dönük" olduğunu ileri sürmek ona büyük haksızlık yapmak olur. Her ne kadar insanlık tarihinin başında yer alan ilkel topluma bir "altın çağ" niteliği yüklüyorsa da, amacı buna geri dönmek değildir. Üstelik tıpkı J. J. Rousseau gibi, "doğal toplum durumu"na geri dönülemeyeceğinin bilincindedir. Gerçekleştirmek istediği ideal devleti tarihsel bir olgu değildir; ne geçmişte ne de gelecektedir; o, zamanın dışındadır. Filozofun yapacağı iş, onu bulunduğu zaman dışı yerden alıp zamanın içine yerleştirmektir. Bunun yönetimlerin döngüsünün "başında"

100 *Nomoi* 709 e-710 b.

(örneğin monarşide) ya da "sonunda" (örneğin tiranlıkta) gerçekleştirilmesi bir şey değiştirmez.

Platon'un yönetimlerin dolaşımı üzerindeki incelemesi, siyasal toplumun bozulmasını belirleyen birbiriyle bağlantılı dört etkenin bulunduğunu ortaya koyar. Bunlardan ilki, toplumdaki iç birliğin, uyumun ortadan kalkmasıdır. İkincisi, işbölümü ilkesine uyulmaması, dolayısıyla hiyerarşik düzenin zedelenmesi ya da yıkılmasıdır. Ekonomik temellerin önemini kavramış ve sınıf savaşları olgusunun bilincine varmış olan Platon, üçüncü etken olarak, maddi ya da ekonomik karşıt çıkarların körüklediği sosyal çatışmaların patlak vermesini gösterir. Bu çatışmalar bir iç savaşa yol açtıkları zaman, artık devletin ayakta kalması hemen hemen olanaksızlaşır. Bu nedenle, "bütün savaşlar servete sahip olunması nedeniyle patlak verir"[101] diyen Platon'a göre, toplumda aşırı zenginlik ile aşırı yoksulluğun yan yana bulunması en büyük kötülüktür. Dördüncü etken, en önemli olanıdır; hatta bunun bir devlet biçiminin bozulup yok olması için gerekli koşul olduğu da söylenebilir. Bu etken, ahlaksal yozlaşmayla birlikte yönetenlerin iç birliğinin yıkılması, bunların içten bozulmasıdır. "Her türlü siyasal düzen değişikliği baştakilerden kaynaklanır, bunların arasına ayrılık girmesinden doğar. Yönetenler arasında tam bir birlik varsa, sayıları ne kadar az da olsa, onları sarsmak olanaksızdır."[102] Onlar sarsılmadığı sürece devlet de bozulmaz. Böylece Platon, elitist anlayışına uygun olarak, siyasal-ahlaksal alan ile sosyoekonomik alan arasındaki ilişkide belirleyiciliği ilk alana vermektedir.

Platon, ideal devletini oluştururken yeryüzündeki devlet biçimleri hakkındaki gözlemlerinden, incelemelerinden hareket etmiştir. Devletini bozulmanın dışında tutabilmek

101 *Phaidon* 66 c.
102 *Politeia* 545 d.

için, siyasal bozulmayı belirleyen bu etkenleri ondan uzak tutmaya çalışmış ve ideal devletin kurumlarını bunu sağlayabileceklerine inandığı biçimlerde düzenlemiştir.

IV- İDEAL DEVLET

Platon, iki cephede birden mücadele verir, biri demokratik "hâkim ideolojiye", diğeri radikal Sofistlerin şiddetine karşı. Çünkü Platon'a göre, yalnızca uzlaşmacı yasa ilkesiyle donanmış olan demokrasi ideolojisi polise egemen bir güç sağlamaktan yoksundur ve bu nedenle ölçüsüz arzuların başarıya ulaşmasına, yani adaletsizliğe, ahlaksızlığa ve korkuya yol açmaktadır. Radikal Sofistlerin öğretisi ise, etkisizlik içine gömülmektedir; çünkü toplumsal yaşamın *konsensüsü* gerektirdiğini, ne biçimde olursa olsun bir düzene gereksinim duyduğunu kavrayamamıştır. İşte devlet *(politeia)*, bu nedenle gereklidir.[103] İnsanların mutluluğu sağlanacaksa, yeryüzünde doğru bir yaşam gerçekleştirilecekse, insanların onsuz yapamadığı polis değişmeyi, göreceliği dışlayan evrensel değerler üzerine kurulmalıdır ve otoritesini herkese kabul ettirecek bir meşruluğu içermelidir. Platon, gerçekleri (ideaları) var olduğu için böyle bir polisin olası olduğunu belirtir; bu polis ideal devlettir. Meşruluğu felsefenin ürünü olmasından, yani Akıl ilkelerine göre düzenlenmiş olmasından kaynaklanır.

Gerçekte Platon'un kendi kişisel tercihi olan ideal devlet, var olan bütün devlet biçimlerinin karşıt modelidir. O, polisin çözülüşüne, değerlerinin yıkılmasına, çeşitli yönetimlerin bütün somut yetersizliklerine karşı önerilmiş bir devlet tasarımıdır. Kendisinden tüm bu sorunları çözmesi beklenen ideal devlet, zamanın ve mekânın dışındadır *(utopos)*; bu yönüyle bir ütopyadır.

103 Châtelet, 1978, s. 177.

A- İdeal Devletin Yapısı ve Toplumsal Düzeni

Devlet birbirlerine gereksinim duyan insanların işbölümü yapmaları sonucunda ortaya çıktığından, ideal devlet siyasal örgütlenmeye içkin doğallığı, yani işbölümünü korumaya, bunun bozulmasını önlemeye yönelik bir biçimde düzenlenir. Platon, "koyduğumuz yasa doğaya uygun olduğuna göre hiç de olmayacak, gerçekleşmeyecek bir şey değildir; asıl doğaya aykırı olan bugün yürürlükte olan düzendir"[104] diyerek, ideal devletinin doğaya (daha doğrusu, doğayı, *kozmos*'u düzenleyen Akıl'a) uygun olduğunu vurgular. Burada herkes doğuştan eğilimli, yetenekli olduğu tek bir işi yapmakta, kendi işinde uzmanlaşmaktadır. Böylece Platon, işbölümü ilkesinden hareket edip üç temel iş ya da meslek olduğunu belirterek sınıflı bir toplum yapısına ulaşır: Üretim, koruma ve yönetim işlerinin belirlediği üç ayrı sınıf bulunmaktadır. Bunlar, toplumu parçalamak şöyle dursun, aralarındaki bağımlılık ilişkileri nedeniyle, "organik" bir dayanışma yaratarak toplumsal birliğin daha sağlam bir biçimde kurulmasını sağlamaktadır.

Toplumun sınıflı bir yapıya sahip olması, adaletin (doğruluğun) gerçekleşmesi demektir. İyi devlette dört erdem bulunur: Bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk. "Doğaya uygun olarak kurulmuş bir devlet, akıllı olmasını kendini yöneten küçük bir topluluğun bilgisine borçludur. Bilgelik diyebileceğimiz bilgi de budur" (429 a) diyen Platon'a göre, bilgelik yöneticilere (filozoflara) özgüdür. Yiğitlik koruyucuların (askerlerin) erdemidir. Ölçülülükten üreticilerin pay alması gerekiyorsa da, gerçekte bu erdem

104 *Politeia* 456 c.
"İdeal Devlet" bölümünde Platon'dan yapılan bütün alıntılar, *Politeia (Devlet)* diyaloğuna ait olduklarından, bundan sonra bu alıntılar için dipnot kullanılmayacak, metin içinde bunların diyalogdaki yerlerinin numaraları bir ayraç içine alınarak gösterilecektir.

bütün toplumu kapsar, daha açıkçası filozofların yönetimi altında bütün yurttaşlar (yani koruyucular ile üreticiler) arasında tam bir düzenin kurulmasından oluşur. Doğruluk (adalet), ilk üç erdemi tamamlayan, yaşatan genel bir erdemdir. Bir devletin doğru olabilmesi için yurttaşların, sınıfların kendilerine özgü yerde kalmaları gerekir. Platon, doğruluğa ilişkin düşüncelerini çok açık bir biçimde sergiler: "Herkesin kendi işine bakması, başkalarınınkine karışmaması doğru bir şeydir... Kendi işimizi istenilen biçimde yapmak; işte doğruluk bu olabilir... Doğruluk, bize ait olanları elimizde bulundurmak ve kendi işimizi görmektir... Her üç sınıftaki insanların kendi işlerinde kalıp yalnız kendi işleriyle uğraşması doğruluktur. Bir devleti doğru kılan da budur" (433 a-b, 434 a, 434 c).

Demek ki doğru bir devlette birbirinden ayrı işlevler gören üç sınıf vardır ve bunlar hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiştir. Platon'un deyişiyle, "içindeki üç sınıftan her biri kendi işini gördüğü zaman ve bu üç sınıfın karşılıklı durumları ve erdemlerinden ötürü de devlet ölçülü, yiğit ve bilge olduğu zaman ona doğru devlet denir" (435 b). Doğruluğun yok olması, yani sınıfların birbirinin işine karışması, görevlerini değiştirmesi en büyük kötülüktür; çünkü bu durum devletin yıkımına yol açar.[105]

Platon'un egoizmi (bencilliği) doğuran bireyciliği[106] ortadan kaldırıp uyumlu bir birliği sağlayacağına inandığı

105 "Doğuştan zanaatkâr olan ya da başka bir işle kazanç sağlayan kimse, sonradan parası, ilişkileri, gücü ve bunun gibi başka şeylerle böbürlenir de savaşçılar arasına yükselmeye kalkışırsa ya da savaşçılardan biri, hiç de yetenekli olmadan devletin başındakilere katılmak isterse, böylece bunlar da araçlarını ve ayrıcalıklarını değiş tokuş ederlerse ya da bir adam bütün bu işleri bir arada yapacak olursa, bu kargaşalığın devleti yıkacağından şüphe edilemez" (434 b).

106 Popper'e göre (I, s. 108), "Platon'un ve çoğu Platoncuların özgeci bir bireyciliğin var olamayacağını düşünmeleri ilginçtir. Platon'a göre, ya ortaklaşacı olunur ya da bencil; bu düşünüşte, her türlü özgecilik ortaklaşacılıkla ve her türlü bireycilik de bencillikle özdeşleştirilmiştir."

bu sistemde insanlar, gereken belli bir işi yapan kişiler olarak yer alırlar, toplumsal önemleri de yaptıkları işin değerine bağlıdır. Bundan dolayı bireyin sahip olduğu şey, kendisine bir iş yapmak hakkını veren statüsüdür; devletin ona sağladığı özgürlük de, özgür istencine göre davranmak özgürlüğünden çok, yapması gerekeni yapabilmek özgürlüğüdür.[107] Öyleyse, günümüzdeki anlayış doğrultusunda insan haklarından söz edilemez. Daha doğrusu, ideal devlette bireylere tanınan haklar insana içkin değildir, insanlar bunları kendi içlerinde bulmazlar. Bu bakımdan özel bir anlam taşımayan haklar, bireylerin yaptıkları hizmet ya da görevlere bağlıdır. Bir organizmaya benzeyen bu devlette bireyler, sınıflar, bedenin parçaları gibidir; kendi çıkarlarını değil, bedenin, bütünün çıkarını gözetirler, gözetmekle yükümlüdürler. Parçaların bu tür bir yükümlülüğün altına girmeyi kabul etmelerinin nedeni, yaşamlarını sürdürebilmek, hem de iyi, sağlıklı bir biçimde sürdürebilmek içindir. Organları tam anlamıyla görevlerini yerine getirdiği ve böylece devletin yetkin, mutlu olduğu süre içinde bireyler de kişisel olarak mutlu olurlar.

Fakat bu organizmacı devlet anlayışını terk edip sorunu, Platon'un ruh ile devlet arasında kurduğu bağlantı (daha doğrusu toplumsal yapıyı ruhun izdüşümü şeklinde düzenlemesi) açısından yaklaşıldığında, ideal devletin bireyleri mutlu kıldığını ileri sürmek epey güçleşir. Platon, devlette üç sınıfın bulunmasını ruhun bölümlerinden hareket ederek açıklar ya da bu şekilde doğrulamaya çalışır: Kişinin ruhunda hangi bölüm ağır basıyorsa karakteri, doğal yapısı da ona göre oluşur. Ruhun üç ayrı bölümüne uygun düşen üç tip karakter, üç çeşit insan bulunur. Birbirlerine benzeyen, aynı ruhsal yapıya sahip olan insanlar aynı sınıfın içindedirler. Üç çeşit insan olduğuna göre, üç ayrı sınıf

107 Sabine, s. 44.

vardır. Ayrıca, ölçülülük en alt sınıfın erdemi olarak ele alındığı takdirde, her sınıfa özgü üç farklı erdemin bulunduğu da anlaşılır. Platon'un bu psikolojik açıklaması şu şekilde gösterilebilir:

Ruhsal Bölümler	İnsan Çeşitleri	Sınıflar	Erdemler
Akıl	Bilgisever insan	Yöneticiler	Bilgelik
Soylu istek	Ünsever insan	Koruyucular	Yiğitlik
Maddi istek	Parasever insan	Üreticiler	Ölçülülük

Bir devlette olması gereken ilk üç erdem ruhun üç ayrı bölümüne uygun düşüyorsa, doğruluk (adalet) bunları iyi bir biçimde düzene sokmuş olan ruhun ta kendisidir. Aynı şekilde, her sosyal sınıf ruhun bir bölümünü, polis de ruhun bütününü temsil eder. Bu nedenle, ideal devlette yurttaşların hepsinin ya da en azından büyük bir çoğunluğun mutluluğa erişmeleri olanaksız görünmektedir. Çünkü mutluluk ruhun bölümlerinin uyumlu birliği olarak tanımlandığına göre, yetkin bir konuma ulaşıp mutluluğu elde eden, yalnızca kendi parçaları arasında gereken düzeni kurmuş olan ideal devlettir. Buna karşılık sınıfların her biri, gerçekleştirilmesi istenen birliğin yalnız bir tek öğesine sahiptir; diğerlerinden yoksun olması mutluluğa ulaşmasını engeller.[108] Bireyler yetkin bütünün parçalarıdır, hatta bütünün kendini yetkin kılabilmesi için kullandığı araçlardır. Görüldüğü üzere devleti amaç, bireyi araç yapan anlayış açıkça karşımıza çıkmış oluyor. Bununla birlikte, yöneticiler sınıfının akla (dolayısıyla diğer iki erdeme) sahip olup kendi içinde doğruluğu gerçekleştirdiğinden ötürü, mutlu olduğu ileri sürülebilir. Öyleyse, çok az sayıda yetkin insandan (yurttaştan) oluşan bu sınıf, tam anlamıyla bir elittir. Ancak yönetici filozofların, siyasal-pratik görevlerinden dolayı (yani yeniden nesneler evrenine indikleri için), salt teorik düzeyde kalamayıp (yani sü-

108 Labrousse, s. 57-58.

rekli olarak ideaları seyredemeyip) yetkinliklerini dorukta tutamadıklarını ve bu nedenle dolu dolu bir mutluluğa varamadıklarını da belirtmek gerekir.

Platon, ideal devlette şu ya da bu sınıfın diğerlerine göre daha mutlu bir duruma getirildiği şeklindeki eleştiriye şu yanıtı verir: "Yasaların kaygısı bir sınıfa ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değil, yurttaşları ya inandırarak ya zorlayarak birleştirmek, her birine toplum içinde görebileceği hizmet payını aldırmak, böylece bütün toplumu birden mutluluğa götürmektir. Devlet seçkin yurttaşlar yetiştiriyorsa bu, onların keyiflerince yaşayıp dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir" (519 e-520 a).

Platon'un sisteminin doğruluğunu göstermeye yönelik bu sözlerinde, insanların değil toplumun, bütünün mutluluğunun amaçlandığı vurgulanmaktadır. Bireylerin bu bütüne katılarak onun mutluluğundan pay aldıkları varsayılmaktadır. Daha doğrusu bireyin mutluluğu, kendisine düşen görevi yapmaktan ve bu sayede kargaşadan uzak yaşamaktan başka bir anlama gelmemektedir. Bundan başka, psikolojik açıklama göz önünde bulundurulduğunda, Platon'un bu yanıtının amaçladığının tam tersi bir sonuca vardığı görülür: Bireyin belli bir toplumsal konumda, sınıfta bulunarak mutlu olması, bu konumunun ruhunun ağır basan bölümüne uygun düştüğünü gösterir. Ruhsal bölümler hiyerarşik bir biçimde sıralandığı için de toplumda farklı mutluluk düzeyleri belirir. Buna göre, ruhunda bilgeliği en üste yerleştiren kişi (yönetici-filozof), gerçek hazları tattığından ötürü diğer insanlardan daha fazla mutlu olur. En düşük mutluluk düzeyinde bulunanlar ise kazanca, bedensel hazlara yönelen ve maddi istekleri olan insanlardır, yani üreticilerdir.[109]

109 "Bilgeliğe, ruh üstünlüğüne ermeyen, beden zevklerini doyurmakla kalanlar sanki hep aşağıya düşüp sonra ortaya kadar çıkar, ömürleri boyunca bu iki-

"Bizim kuracağımız devlette kunduracı kunduracıdır; Kunduracılıktan başka bir de kaptanlık yapamaz. Çiftçi çiftçidir; çiftçilikten başka bir de yargıçlık etmez. Asker askerdir; askerlik ederken alım satımla da uğraşmaz" (397 e) diyen Platon, gerektiğinde zor kullanılarak yurttaşların bu sistemi kabul etmelerinin sağlanacağını açıklamakla birlikte, düzenin varlığının ancak genel bir rıza (bir anlamda, *consensus*) yaratılarak sürdürülebileceği inancındadır. İdeal devletin, bozuk yönetimler gibi şiddetin içine düşmemesi ve böylece varlığını tehlikeye atmaması için yurttaşların sistemin doğruluğuna inandırılmaları, ikna edilmeleri gerekir. İdeal devletin gerçek, doğru olduğunu bilenler yalnızca idealara ulaşmış olan filozoflardır. Ruhlarında soylu isteğin ya da maddi isteğin hüküm sürdüğü diğer iki sınıfın yurttaşlarının bunu kendi başlarına kavramaları olanaksızdır. Bu nedenle, bu iki sınıfa sistemi benimsetmek filozof yöneticilerin görevidir. Filozoflar bu görevlerini yerine getirirken iki farklı yöntem kullanırlar; daha ileride göreceğimiz birincisi, koruyuculara yönelik çok yoğun ve uzun süreli bir eğitim programının uygulanmasıdır; ikincisi ise, her iki sınıfa yönelik ve ilk bakışta ahlak kurallarıyla bağdaşmadığı görülen "ideolojik" bir yalanın ortaya konmasıdır.

Platon, toplumun yararını gözeten yöneticilerin, *konsensüs*ü sağlayabilmek için "meşruluğun", "doğruluğun" dışına çıkabileceklerini, hatta çıkmaları gerektiğini savunur. Devletin, yurttaşların iyiliği söz konusu olduğunda, yalanlara başvurmaktan kaçınılmamalıdır. Bunlar yararlı yalanlardır.[110] Bu nedenle bu yalanların gayrı meşru, ahlak

si arasında mekik dokurlar. Bu sınırı aşamazlar bir türlü. Gerçek yükseğe ne gözlerini kaldırmış ne de gitmişlerdir ona doğru. İçleri hiçbir zaman varlıkla dolmamış, sağlam, yalın bir zevk tadamamışlardır" (*Politeia* 586 a).

110 "Düşmanlarınıza yalan söylersek ya da dost bildiklerimizin çılgınlıkla, bunaklıkla kötü bir şey yapmalarına engel olmak için yalana bir ilaç, bir çare

dışı, kötü olarak değerlendirilmemeleri gerekir; tersine, bunlar iyiliği, doğruluğu amaçlamaktadır.[111] Böylece Platon, yurttaşlara sınıflı toplum yapısını benimsetme amacını güden "üç cevher yalanı" ya da "metaller mitos"unu ortaya atar (414 c-415 d). Bu mitosa göre, bütün yurttaşlar aynı topraktan doğdukları için kardeştirler. Fakat onları yaratan Tanrı hepsini bir tutmamış, her birinin mayasına üç ayrı cevherden birini katmıştır. Bunun sonucunda, doğalarındaki cevherin belirlediği ayrı işleri yapan üç farklı sınıf belirmiştir:

1. Altın cevherliler: Toplumun önderleri (yöneticiler).
2. Gümüş cevherliler: Yardımcılar (koruyucular).
3. Demir ya da tunç cevherliler: Çiftçiler ve işçiler (üreticiler).

Bu üç sınıflı sistem, sürekli olarak kendini yeniden üretir. Çünkü aynı cevhere sahip olan insanlardan doğan çocuklarda, genellikle bu cevher bulunur. Çok ender olarak bir uyumsuzluk ortaya çıktığında, yöneticiler gereken düzenlemeyi yapıp sistemin bundan etkilenmemesini sağlarlar.

Platon'a göre, yönetilenler bu mitosa, bu "yararlı yalana" inandırılarak düzen daha kolaylıkla sürdürülür, süreklilik güvence altına alınır. Ancak bu yalana, özellikle de mitosun içerdiği farklı metallerden oluşan insanların birbiriyle karışmaması ilkesine, ilk önce yönetenlerin inanması gerekir.[112] Çünkü devletin bozulmasını belirleyen temel

diye başvurursak, yararlı olur... Masallarda da ne olduğunu bilmediğimiz bir eski gerçeği bize en uygun gelen biçime sokmakla, yalanı yararlı kılmış oluruz... Gerçekten ayrılma yetkisi yalnız devleti yönetenlerde olmalıdır. Bunlar, devletin yararına, düşmanlarına ya da yurttaşlarına yalanlar söyleyebilirler" (*Politeia* 382 c-d ve 389 b).

111 Burada, yüzyıllar sonra Machiavelli'de en açık anlatımını bulacak olan, iyi bir ereğe varmak için, ahlaka aykırı da olsa her türlü aracın kullanılmasının meşru olduğunu savunan anlayış ile karşılaşıyoruz.

112 Aslında bu durum kendiliğinden gerçekleşir. Çünkü bir toplumda hâkim ideolojiye ilk inananlar, onu "üretenler"dir ya da hâkim sınıfın üyeleridir.

etken yönetenlerin iç birliğinin yıkılması olduğundan, önemle üzerinde durulması gereken şey bu birliği sağlam tutmaktır. Yönetici-filozoflar, bu yalana, "mayasında demir ya da tunç katışık olanların önderlik edeceği gün polisin yok olacağına" (415 c) inandıkları zaman, devlete daha çok bağlanırlar ve kendi aralarında sağlam bir birlik oluştururlar.

Platon, üç sınıfın varlığına ilişkin bu mitolojik açıklamasıyla sınıf farklılıklarına kalıtımsal bir temel kazandırır.[113] Fakat kalıtım (ya da soyaçekim) mutlak değildir. Genel olarak altından altın, demirden demir cevherli çocuklar doğarsa da, ara sıra karışmalar olup altından tunç, demirden gümüş vb. cevherli çocuklar dünyaya gelebilir. Bu durumda sınıflar arası bir geçişkenliğe izin verilir, daha doğrusu bu çocuklar cevherlerine uygun sınıfa yerleştirilir: "[Yönetici] kendi çocukları tunçla ya da demirle katışık doğmuşlarsa, hiç acımayıp hamurlarına uygun işlere koyacak onları; çiftçi ya da işçi yapacak. Çiftçi ve işçi çocukları arasından mayaları altın ve gümüşle katışık doğanlar olursa onları gözetecek, kimini önderliğe, kimini koruyuculuğa yükseltecek" (415 b-c).

Fakat bu geçişlere bakarak, Platon'un gerçek bir dikey toplumsal devinimi savunduğu sanılmamalıdır. Her şeyden önce, eğitimin yalnızca üst sınıflara tanınmış olması nedeniyle, bir üretici çocuğunun altın ya da gümüşle katışık bir mayaya sahip olduğunun anlaşılması çok zordur. Platon, alt sınıftaki yetenekli çocukların saptanmasına yönelik bir mekanizma öngörmüş değildir. Bu durumda geçişkenliğin, büyük ölçüde tek yönde, yani yukarıdan aşağıya doğru işlediği varsayılabilir. Aslında sınıflar arası bu geçişkenliğin kabul edilmesi, düzenin sürekliliğinin daha iyi ko-

113 Gerek metaller mitosu, gerek soya ilişkin diğer düşünceleri nedeniyle, Platon'un ırkçı bir kuram geliştirmiş olduğu çeşitli bilim adamlarınca ileri sürülmüştür. Örneğin bkz. Popper, I, s. 87-90; Şenel, 1984, s. 52-55.

runması içindir; bir bakıma geçişkenlik, toplumun güvenlik supapı gibi çalışır ve ideolojik bir işlev görür.

İlk olarak, eğitim eşitsizliğine karşın, aşağıdan yukarıya doğru bir geçişin düzenlendiğini kabul edelim. Bu durumda yetenekli ve akıllı çocukların saptanıp üst sınıflara yerleştirilmesi, bu sınıfların yeni üyelerle beslenip daha da güçlenmesi amacını taşır. Ayrıca yöneticiler, bu yetenekli çocukları kendi içlerine alarak, onların ileride yönetime karşı olası bir başkaldırıda bulunmalarını, üreticileri bilinçlendirerek düzen için bir tehlike oluşturmalarını önlerler. Yukarıdan aşağıya geçiş işlemi ise, yöneticilerin bir ayıklama yaparak güçlerini zayıflatacak ve sınıfsal iç birliği bozacak yeteneksiz, zayıf öğelerden kendilerini kurtarmaları anlamına gelir. Son olarak, sınıflar arası bu geçişkenlik herkesin doğal yapısına, yeteneğine uygun sınıfta bulunduğuna ilişkin inancı sürekli besleyerek, kişilerin bu yalanı, dolayısıyla bu düzeni benimseyip özümsemelerine yardımcı olur.

Kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış üç sınıflı bu toplumda gerçek eşitliğin (oranlı eşitliğin) tam anlamıyla uygulandığını vurgulayan Platon, ideal devletin konumunun ve genel özelliklerinin belirlenmesinin önem taşıdığını belirtir. Çünkü hemen hemen bütün ütopyacı düşünürler gibi Platon da, bazı özelliklerin saptanmasının devletin korunup sürdürülebilmesi için gerekli olduğu düşüncesindedir. Bu özellikler şöyle sıralanabilir:

- Coğrafi bakımdan, "devletin sınırı ne çok geniş olacak ne de çok dar. İkisi ortasında yeterince sınırlı bir bütün olarak kalacak" (423 c). Sınırları çizilen bu devlet, bir polistir. Yayılmacı bir politika izlemeye, genişlemeye kalkışmayacaktır; yoksa bütünlüğünü, birliğini bozar.

- Ülkenin nüfusu belli bir sınır içinde tutulmalı, bir başka deyişle polisin besleyebileceği kadar olmalıdır.

- Toplumda zenginliğe de, yoksulluğa da yer yoktur. Çünkü her ikisi de insanda farklı olma arzusu yaratarak

devletin sürekliliğini tehlikeye sokar. "Zenginlik insanı keyfe, tembelliğe, değişme isteğine götürür; yoksulluk değişme isteğiyle kalmaz, üstelik insanı küçültür, işini aksatır" (422 a).

- "Devletin bekçileri, kurulmuş düzene aykırı hiçbir yeniliğe meydan vermeyecekler" (424 b). Çünkü bozulmaya karşı koyup sürekliliği sağlamanın en etkin yollarından birisi, devletin sınırlarından içeriye yenilikler sokmamak ve içeride her şeyi kalıplaştırıp dondurmaktır.

- Dışa karşı mümkün olduğunca kapalı olma, ekonomik alanda *autarkeia* sistemine yol açar. Buna göre, devlet kendi kendine yeterli olmalı ve dış ticareti en az düzeye indirgemelidir.

Platon, yukarıdaki bu özelliklerin ilk aşamada gerçekleşmemiş olsalar bile devletin yaşamını tehlikeye sokacak denli önemli olmadıklarını belirtir. Devlet için yaşamsal önem taşıyan konu koruyuculardır, bunlara gereken eğitim ve öğrenimin verilmesidir. Çünkü "koruyucuların kafası iyi bir eğitimle aydınlanırsa, bunlar bu tür sorunları kolaylıkla çözerler" (423 e) ve böylece devletin uyumunu, birliğini, sürekliliğini tehdit edebilecek bütün tehlikeleri ortadan kaldırırlar.

B- Koruyucular Sınıfı

Platon, yapıtının büyük bir bölümünü devletin birliğini, düzenini sağlayan koruyuculara ayırmıştır. Önemsemediği "halk"a, yani üreticilere hemen hemen hiç yer vermemiş; yalnızca birkaç yerde kısaca değinmekle yetinmiştir. Onlardan söz ettiğinde, haklarında hiç de olumlu düşünceler beslemediğini çok açık bir dille ortaya koyar: "Yalnız elleri, ayaklarıyla çalışabilen işçileri sence neden hor görürüz az çok? Şundan başka ne olabilir bunun sebebi: Bu işçiler-

de en iyi yan o kadar zayıftır ki içindeki hayvanları dizginleyemez, tersine baş eğer onlara, küçülüp ayaklarına düşmekten başka şey yapmaz" (590 c). Toplumun maddi gereksinimlerini sağlamakla yükümlü olan bu sınıf, her bakımdan koruyucular sınıfının karşıt kutbunda yer alır: Üreticiler eğitim görmezler, buna gerek yoktur; çünkü onlar eğitimle düzelemeyecek kadar kötü bir doğal yapıya sahiptirler. Yurttaştırlar, fakat hiçbir siyasal hakları yoktur, kamusal yaşamı ilgilendiren hiçbir etkinlikte bulunamazlar. "Devlet yaşamının bu bölümünde yalnızca seyirci durumundadırlar";[114] ya da bir başka deyişle, "bu halk kitlesinin tek işlevi hizmet görmek, tek erdemi itaat etmektir."[115]

Platon'un koruyuculara verdiği büyük önem, onun, yöneticilerin bozulmasının zorunlu olarak devleti de bozacağı inancından kaynaklanır. Koruyucular, doğrudan doğruya devlet yönetiminde bulunmazlar; fakat yönetici-filozoflar bunların içinden çıkarlar, daha doğrusu gereken bütün sınavları geçen her koruyucu elli yaşından sonra filozof olur. Devlet işlerinin yürütülmesinde yöneticilerin yardımcıları olan koruyucular, bir çeşit "mesleki ordu" oluştururlar. Platon, buna gerekçe olarak uzmanlaşma ilkesini gösterip yalnız savaşla uğraşanların bu işi daha iyi yapacaklarını ileri sürer. Ancak bu düzenlemenin ardında, halkın eline silah vermeme düşüncesi de yatmaktadır. Demek ki bu toplumdaki elit (ya da üst tabaka), küçük bir azınlık olan koruyucular ile bunların içinden çıkan birkaç filozofu içermektedir. İdeal devletin temelini oluşturan bu elite de büyük özen gösterilmesi, Platon'un sisteminin mantığı gereğidir. Koruyucular ile yöneticilerin bireycilikten, bencillikten, kişisel çıkarcılıktan, tutkulardan kurtarıl-

114 Sabine, s. 49.
115 Robin, 1932, s. 242.

ması, uyumlu bir bütün olarak davranmalarının ve devleti en yüce değer olarak görmelerinin sağlanması, kısaca bu insanların iyi yurttaşlar, gerçek devlet adamları yapılması sayesinde ideal devlet ayakta kalabilir (bir bakıma gerçekleşebilir). Platon bunun için iki yol öngörür: Eğitimle koruyucularda gerekli özellikleri geliştirmek ve bunların yaşamlarını belli bir biçimde düzenleyerek kötülüklere kapılmalarını engellemek.

a- Koruyucuların eğitimi

Koruyucu olmayı belirleyen ilk koşul, doğuştan belli niteliklere sahip olmaktır. Metaller mitosuna göre, mayalarında gümüş ve altın bulunanlar koruyucu olur. "Yurdu koruyacak adam, yaradılışı bakımından filozof (yani öğrenme meraklısı), azgın, çevik ve güçlü olacak" (376 c). Fakat kalıtım yeterli değildir, uzun ve zor bir eğitim de gereklidir.

Eğitilecek çocuklar doğuştan üstün olanlardır; yoksa verilecek eğitimi alamaz, koruyucu olamazlar. "Eğer doğuştan belliklerini unutmayacak, yorgunluk nedir bilmeyecek, işin her türlüsünü sevecek değillerse, bunca beden ve kafa çalışmalarına katlanmaya razı olamazlar... Felsefe ile onun öz evlatları uğraşmalıdır" (535 c). Üstelik, doğuştan bozuk olan ile olmayan ayırt edilmeyip herkese eğitim verilmeye kalkışılırsa, devletin yaşamı tehlikeye girer: "Bedenleri ve kafaları düzgün insanları alır, onları bunca çetin çalışmalardan geçirirsek doğruluğun bize bir diyeceği kalmaz. Devleti de, anayasayı da korumuş oluruz. Ama kötü yaradılışlı insanları yetiştirirsek bunun tersi olur. Felsefeyi şimdikinden de daha gülünç bir duruma düşürürüz" (536 b). Yürekli, akıllı çocuklar sıkı bir eğitimden geçirilmezlerse, topluma faydalı olmak şöyle dursun ona büyük zararlar verirler. Halkın bekçi köpekleri

olacakları yerde, hepsi birer kurda dönüşür ve hem birbirlerine hem yurttaşlarına karşı hoyrat davranırlar. Demek ki üstün yaradılışlı insanlar için eğitim her bakımdan gereklidir.

İdeal devletteki eğitim anlayışı, otoriter ve totaliter bir nitelik taşır. Platon, eğer yasaların bir anlamı olacaksa, bunların yalnızca daha önceden örgütlenmiş toplumsal birimlerin düzenlenmesiyle ilgilenmeyip, kişinin tüm yaşamını (özel yaşamını da) denetlemesi gerektiğini bir ilke olarak kabul etmişti. İşte kişilerin, özel bir yaşamın var olabileceğini bile düşleyemeyecek biçimde koşullandırılmaları eğitim ile sağlanır. Platon için iyi yurttaşın, "kamusal insan"ın yaratılması, Atina'daki eğitim biçiminin tam karşıtını gerçekleştirmekle mümkündür. Bir başka deyişle, eğitim bireysel değil, kamusal düzeyde yürütülmeli, yalnızca toplumun yaşamına yönelik olmalı ve bütünün iyiliğini gözetmelidir.[116]

Platon'un önerdiği devlet tarafından verilen ve tek tip olan bu eğitim, insanları belli bir kalıba sokmaya yönelik güdümlü, "ideolojik" bir eğitimdir. "Her işte önemli olan başlangıçtır. Hele iş, genç ve körpe kimseleri yetiştirmek olunca; çünkü insanlar bu çağda yatkın olurlar, hangi kalıba sokulmak istenirse o kalıba girebilirler" (377 a-b) diyen Platon, eğitim programını bir dizi "sansür" ile başlatır. Bu yasaklar dört noktada toplanabilir:

1) Homeros, Hesiodos, Euripides ve Aiskhilos gibi yazarların, Eski Yunan'da olduğu gibi günümüzde de büyük

116 Burada Sparta'nın etkisi görülmektedir. Ancak Sabine'in de (s. 57) haklı olarak belirttiği gibi, bu etki abartılmamalıdır. Çünkü ideal devlette koruyuculara verilen eğitim, gerek felsefe ağırlıklı bir içeriği olması, gerek ahlaklı, akıllı, ölçülü insanlar yetiştirmeyi amaçlaması bakımından Sparta modelinden ayrılır; bu yönüyle Atina'nın eğitim anlayışına daha yakın görünür. Örneğin Protagoras'ın (*Protagoras* 325 e-326 c) Atina'ya özgü olduğunu belirttiği çocukların müzik ile beden eğitimini uyumlu bir biçimde almalarına ilişkin anlayış *Devlet*'te de benimsenmiştir.

edebiyat yapıtları olarak kabul edilen şiirleri, mitosları, tragedyaları yasaklanmalıdır. Bu yasaklamanın gerekçesi olarak, yapıtların şu kötülükleri içerdiği belirtir:

- Tanrıların insanlar gibi tutkulu, şehvet düşkünü varlıklar biçiminde gösterilmeleri.
- Bu şekilde betimlenen tanrıların insanlar için kötü örnek olmaları.
- İnsanların başına gelen belalardan tanrıların sorumlu tutulmaları.
- Gerçekten çok uzak olan bu benzetmeci şiirlerin, masalların, yansımanın (doksa'nın) yansımaları olmaları.
- Benzetmeci ozanların insandaki kötü, tutkulu yanı güçlendirip aklı yıpratmaları.

Platon'un bu yapıtları yasaklaması, bu tür edebiyat ürünleri veren ozanları dışarıya sürmesi ve devletin kapılarını onlara kapaması şiire değer vermediğinden değil, tam tersine sanatın büyük gücünü bildiğindendir.[117] "Devlet kurucusuna düşen iş, ozanların masallarının ne yolda olacağını bilmek ve bu yoldan ayrılmalarına göz yummamaktır" (379a) diyen Platon, sanatı estetik bir olgu değil, toplumsal ahlakı gerçekleştirmeye yarayan bir araç olarak ele alır.[118] Buradan hareket ederek de iyi şiirlerin, mitosların

117 Platon'un kendisinin de bir ozan olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hans Reichenbach'a göre, "Platon'un yarattığı şiirdir; diyalogları dünya edebiyatının baş tacı yapıtları sayılsa yeridir... Platon'un felsefesi şaire dönüşen bir filozofun felsefesidir" (s. 26).

118 Cassirer'e göre, "Platon'u bir şiir düşmanı olarak düşünemeyeceğimiz ortadadır. O, felsefe tarihindeki en büyük ozandır... [*Devlet*'te] o, artık bir birey olarak konuşmamakta ve kişisel eğilimlerinin kendisini etkilemesine izin vermemektedir. Daha çok sanatın toplumsal ve eğitsel yönlerini değerlendirip yargılayan bir yasa koyucu olarak konuşup düşünmektedir" (s. 77). Demek ki Platon'da "iyi sanat-kötü sanat" şeklinde bir ayrım bulunmaktadır. Bu bakımdan Platon, sanatın gelişmesi ile toplumun yozlaşması arasında bir koşutluk bulunduğunu ileri sürdüğü zaman kötü sanattan, yani yansımanın yansıması olan ve yalnızca estetik bir amaç güden bireyci sanattan söz etmektedir.

devlet için yararlı olduğunu, bunlardan yararlanılacağını ve ozanların sürekli gözaltında tutularak bunların istenilen biçimde yapıtlar vermelerinin sağlanacağını belirtir.

2) Müzik alanında tek düzeye inilerek çeşitlilik önlenmelidir. Çünkü her türlü çeşitlilik düzensizliğe yol açar. Yalnızca ölçülülük aşılayan iki makam öğretilecek ve insanları yumuşatan İonia ya da Lydia makamları gibi makamlara devlette yer verilmeyecektir.

3) Aynı nedenden ötürü, diğer sanatlar da denetlenmeli ve onların kötü huyları, ölçüsüzlükleri, bayağılık ile çirkinliği göstermeleri yasaklanmalıdır.

4) Çocuk oyunları sıkı bir düzene sokulmalı ve kuralları katı bir biçimde saptanmalıdır. Çünkü çocuklar düzene, kurallara uymaya alıştırılırlarsa, büyüdükleri zaman yasalara, büyüklere saygılı, geleneklere uyan ve yönetime itaat eden iyi birer yurttaş olurlar.

Yasakların nedenleriyle birlikte ortaya konmasından, eğitimin içeriği ile evrelerinin açıklanmasına geçilir. Çocuklar, anababanın etkisinden bir an önce arındırılmak için çok küçük yaşta öğrenim görmeye başlarlar. Toplu bir biçimde yapılan bu eğitimde cinsiyet ayrımı gözetilmez. Platon, kız ve erkek çocukların aynı eğitim sürecinden geçirilmelerini isteyerek, dönemindeki hâkim ideolojiye ters düşen bir düşünceyi, kadın-erkek eşitliği düşüncesini benimser.

Çocuklara ilk önce müzik ve beden eğitimi verilir. Yalnız bedenini geliştirmeye uğraşan kişi sert, kaba olur. Müzik ise, insanı yumuşatarak gereğinden çok yumuşaklık, gevşeklik doğurur. Bu iki eğitim birlikte, aynı anda verilerek, birbirleriyle uzlaştırılarak, koruyucuların hem akıllı hem de yiğit olmaları sağlanır; "onlarda coşkun bir yürekle bilim sevgisinin doğmasına" (411 e) yol açılır. Eğer koruyucular, müzik bilgisi almadan yalnız bedenlerini geliştirip

fiziksel bakımdan güçlenmeyi amaçlasalardı, sonuçta "köpekten kurda dönüşerek" (416 a) toplum için büyük bir tehlike oluşturabilirlerdi.[119] Müzik bu sertliği dengeler ve doğasındaki gevşeklik ile sertlik eğilimlerini ölçülü bir biçimde düzenleyen koruyucu, "gerçek bir düzen ustası" (412 a) olarak ortaya çıkar. Bu eğitime bedenleri ve ruhları iyi olan koruyucu çocukları kabul edilir. Gereken ölçülere sahip olmayan çocukların, metaller mitosunda ortaya konan mekanizma uyarınca üreticiler sınıfına indirildikleri anlaşılmaktadır. Amaç, koruyucular sınıfının her bakımdan güzel ve sağlıklı bir soy olarak varlığını sürdürmesidir.

Çocukların savaşa götürülmesi eğitimin bir parçasıdır; böylece geleceğin koruyucuları, savaşı izleyerek savaş sanatı üzerinde doğru bilgiler elde ederler. Eğitim yirmi yaşına değin çeşitli bilgilerin dağınık, karmaşık bir biçimde verilmesiyle sürdürülür. Bundan sonra bilimler bir sıraya konur ve on yıl boyunca matematik, geometri, astronomi ve armoni öğretilir. Gençler bu bilimlerin gerçekte ne anlama geldiklerini ve bunların Varlık ile olan ilişkilerini kavrarlar. Bütün bu süre boyunca, koruyucular sürekli olarak çeşitli koşullar içinde, zor işlerde ve savaşlarda sınanırlar, bir dizi denemeden geçirilirler: "Nasıl genç tayları gürültü patırtı içinden geçirip ürkek olup olmadıklarına bakarlarsa, biz de onları korkunç durumlarla karşılaştırmalı ya da tersine, insanı sürükleyen hazlar içine salıvermeli, altını ateşte sınar gibi sınamalıyız. Bakalım, bütün bu durumlarda büyülenecek mi? Yoksa dayanıp tam bir koruyucu olduğunu gösterecek, aldığı eğitime uyup ölçülü ve düzenli kalmasını, kısaca hem kendisi hem de devlet için en yararlı olmasını bilecek mi?" (413 d-e). Bu denemelerden başarıyla çıkanlar, ödevlerini unutmayanlar, aldanmayanlar öğre-

119 Bu düşüncelerinden, Platon'un, Spartalıların *helot*'lara ve *periokos*'lara karşı olan tutumlarını onaylamadığı sonucu çıkarılabilir.

nime devam ederler. Otuz yaşında yine bir sınavdan geçirilirler ve başarılı olanlar, bilimlerin doruğu olan diyalektik eğitimi almaya hak kazanırlar. Filozofluğa giden yolun yarısı aşılmıştır artık.

b- Koruyucuların yaşamı

Koruyucularda olması gereken bazı temel nitelikler şunlardır: Yiğit ve akıllı olmak; ölümden korkmamak; içkide ve yemekte kendini dizginlemek; parayı, maddi zenginlikleri önemsememek; halka iyi davranmak; devletin iyiliğini gözetmek. Ayrıca Platon, koruyuculardan sevgi konusunda kendilerini denetlemelerini, gülmeye düşkün olmamalarını, ağlaşıp sızlaşmamalarını da ister (388 d-e). Böylece, bu insanların tutkulardan, duygulardan olabildiğince arındırılmaları gerektiğini savunmaktadır. Bu niteliklerin geliştirilip sürdürülmesinde eğitimden başka yaşam biçiminin de etkili olduğunu düşünen Platon, koruyucuların yaşamlarını, en ufak ayrıntıyı bile gözden kaçırmamaya özen göstererek bir düzenleme içine oturtur.

Ortak, yalın yaşam: Zenginlik tutkusunun ve servetin devlet üzerinde yıkıcı bir etki yaptığına inanan Platon, bu kötülüğü ortadan kaldırmak için, elit sınıf içinde (yani koruyucular ile filozoflar arasında) parayı, serveti yok etmekten başka bir çare bulamaz. Demek ki koruyucuların yaşamlarının ilk belirgin özelliği, "hiçbirinin mal mülk edinmemesi, kimsenin öz malının bulunmaması, her şeyin herkesin olmasıdır" (416 d, 543 b). Bir başka deyişle, özel mülkiyet son bulur, onun yerini ortak mülkiyet alır. Yoksa "toprakları, evleri, paraları oldu mu koruyucu olacak yerde kendileri de mal sahibi ve çiftçi, yurttaşlarının yardımcısıyken düşmanı, zorba efendisi olurlar. Ömürleri kötülemek ve kötülenmekle, tuzak kurmak ve tuzağa düşmekle geçer; dışarıdaki düşmanlardan çok içerideki düşmanlar-

dan korkarlar. Kendilerini de, devleti de ölüme sürüklerler" (417 b).

Bu nedenle para da ortadan kaldırılır. Koruyucular altın, gümüş gibi değerli madenlere sahip değillerdir. Görevleri içte düzeni, dışta güvenliği sağlamak olduğundan herhangi bir üretim işiyle uğraşmazlar, ticaret yapmazlar. Koruyucular, askerler gibi ortak evlerde (kışlalarda) hep bir arada yaşarlar, birlikte yemek yiyip uyurlar. "Yiyecekleri de ölçülü ve yiğit savaşçılara yaraşan cinstendir" (416 d). Tıpkı tek bir aile gibi olan koruyucular, yalın bir yaşam sürdüklerinden, gerekli gereksinimlerini, yaptıkları bekçilik görevine karşılık üreticilerin onlara verdikleri (bir yıllık yiyeceklerinden ne çok ne de az olan) mallar ile karşılarlar (416 e, 543 b).[120]

Koruyuculara mal edinmeyi, altın, gümüş bulundurmayı yasaklamakla bu insanları mutsuz kıldığı şeklindeki eleştiriye, Platon, bir kez daha, amacının "koruyuculara en büyük mutluluğu değil, bütün polisi göz önünde tutup herkesin mutluluğunu sağlamak" (421 b) olduğunu söyleyerek karşılık verir. Ona göre, "içlerinde Tanrının koyduğu altını, gümüşü saklayanların, insanların vereceği altında ve gümüşte gözü olamaz" (416 e). Bu nedenle, gerçek zenginliği ruhlarında barındıran ve bilgeliğe yönelen koruyucuların, değer vermedikleri bir şeyin yokluğuyla mutsuz oldukları söz konusu bile edilemez.

Aile kurumunun bulunmaması: Platon, aileyi bireyciliği körüklediği, kişisel tutkuları artırdığı ve olağan ya da hayvansal şeylere bir kutsallık tanıdığı için ortadan kaldırır. Bunun sonucunda, ailelerin yok olmasına karşın, bir bakıma bütün koruyucular sınıfını kapsayan tek bir büyük aile

120 Platon'un koruyuculara, dolayısıyla filozoflara yakıştırdığı bu ortaklaşacı yaşam biçimi için, Sparta modelinden ve Pythagorasçı "bilgeler arası eşitlik" ilkesinden esinlendiği çeşitli yazarlarca dile getirilmiştir. Örneğin bkz. Chevallier, s. 46; Janet, s. 136; Sabine, s. 53; Şenel, 1970, s. 396.

belirir; koruyucular birbirlerine aynı ailenin üyeleriymiş gibi sıkı sıkıya bağlanırlar. Bu, koruyucular sınıfının iç birliğinin güçlenmesi demektir. Dahası, kişisel tutkuların yok olmasıyla birlikte, daha önce aileye karşı duyulan sevgi bütün koruyuculara yönelik bir biçim alır ve kişi, artık bütüne özen gösterip kendini olduğu gibi topluma adar.

Kadın-çocuk ortaklığı: Aile kurumunun kaldırılmasının yol açtığı sonuç, "kadın-çocuk ortaklığı", yani kadın-erkek eşitliği ile çocukların "toplumsallaştırılması"dır. Platon, kadın-erkek ilişkisi üzerindeki ön yargıları yıkarak "koruyucuların kadınlarla birlikte aynı işleri görmeleri gerektiğini" (454 e) ileri sürer. Kadın ile erkek arasında yaradılış bakımından bir fark olduğunu kabul etmekle birlikte, bu farkın "sadece kadının doğurması, erkeğin de tohum salmasından başka bir şey olmadığını" (454 d) savunur. Her ne kadar "cinslerinin zayıflığı göz önünde tutularak kadınlara erkeklerden dana kolay işler verilecekse de" (457 b), bu ayrım kadınların ikinci sınıf koruyucular oldukları, koruyuculuk görevini tam anlamıyla yerine getiremeyecekleri demek değildir. Tersine, "barışta olsun, savaşta olsun kadınlar da devleti koruyacaklar, dişi köpekler gibi onlar da erkekleriyle birlikte ava gidecekler... birlikte savaşacaklar ve her şeyi elden geldiği kadar eksiksiz, artıksız bölüşecekler" (466 d-e). Hatta kadın koruyucular da filozofluk düzeyine yükselip devleti yönetebileceklerdir. Cinsiyet farkına bakılmaksızın koruyucuların birlikte yaşamaları, kadın-erkek arasında sürekli ilişkilerin, aile niteliği gösteren bağların kurulmayacağı anlamına gelir. Bundan dolayı, "çocuklar da ortak olacak; baba oğlunu, oğul babasını bilmeyecektir" (457 d). Çocuklar doğar doğmaz yuvaya yerleştirilecek ve analarının, babalarının kimler olduğunu bilmeden burada bakılıp büyütüleceklerdir.

Görüldüğü üzere Platon, her ne kadar "ortak" sözcüğünü kullanmışsa da, getirmek istediği sistem, Alâeddin

Şenel'in belirttiği gibi bu sözcüğün bugünkü dilde ve monogamik aile düzeninin kalıplaştırdığı kafalarda çağrıştırılan,[121] kadınların erkekler tarafından birer arzu aracı olarak ortak bir biçimde kullanılmaları değildir. Tam tersine Platon, kadın-erkek ilişkilerinin kurumsallaşmasını, bir başka deyişle aile düzenine dönüşmesini engelleyerek kadını özgür kılar; erkeğin boyunduruğundan kurtulan kadın, onunla eşit haklara (ve özellikle görevlere) sahip olur. Gerçekte Platon'un "kadın ortaklığı" olarak adlandırdığı bu olgu, kadın ve erkek koruyucuların her bakımdan birbirlerine eşit oldukları ve cinsel ilişki açısından erkek için kadınlarda, kadınlar için de erkeklerde ortaklığın bulunduğu bir düzeni ifade etmektedir.

Bununla birlikte, kadının özgür olup olmaması Platon'un temel sorunsalı değildir. Kadını özgür ve erkekle eşit kılması sisteminin gereğidir; bu, amacının gerçekleşebilmesi için zorunlu bir koşuldur. Platon'un "kadın-çocuk ortaklığı" ile güttüğü asıl amaç, koruyucular arasındaki bağları güçlendirip birliği tam anlamıyla sağlamak, bir bakıma onları "Bir" yapmaktır. "Bir devlet için en büyük kötülük bölünme, bir iken birçok olma; en büyük iyilik de bütün kalma, tek olmadır" (462 a) düşüncesini sık sık yineleyen Platon'a göre, aile ile bunun içerdiği özel kişilere duyulan sevgi, servet düşkünlüğünden daha sinsi bir kişisel çıkar kollama biçimidir ve bu nedenle de koruyucuların devlet bağlılıklarını zayıflatıcı bir rol oynar. Ayrıca çocukların özel evlerde yetiştirilmesi de, devletin haklı olarak beklediği gönül bütünlüğü ile toplumsal dayanışmayı hazırlamak şöyle dursun, bunlar üzerinde yıkıcı bir etki yaratmak olur.

Sonuçta, kişilerin aileler şeklinde bölünüp ayrı ayrı şeylere "benim", "benim değil", "bana yabancı" demeleri

121 Şenel, 1970, s. 400-401.

aralarında çıkar çatışmalarının doğmasına ve birliğin parçalanarak devletin yok olmasına neden olur. Oysa Platon'un ideal devleti için öngördüğü bu uygulamayla, "koruyuculardan hiçbiri iş arkadaşlarına yabancı gözüyle bakmayacak, kime rastlasa onu kardeşi, kız kardeşi, babası, anası, oğlu, kızı, dedesi, atası, akrabası sanacak... Her biri bir başka şeye değil, her biri aynı şeye "benim" diyecek. Teker teker kazandıkları şeyi biri kendi evine, öbürü kendi evine götürmeyecek. Ayrı ayrı kadın ve çocuklarla ayrı ayrı sevinç ve üzüntüleri olmayacak. Çıkarları bir, amaçları bir, duyguları mümkün olduğu kadar bir olacak. Bedenlerin başka her şeyleri ortak olunca da, devletin parçalanmasına neden olmayacaklardır" (463 c, 464 d).

Platon'un, kadın ile erkek koruyucuların birbirleriyle istedikleri gibi cinsel ilişkide bulunacaklarını kabul ederek ortaya koyduğu "seks özgürlüğü" de devletin birliği amacına hizmet etmektedir. Her ütopyada, merkezkaç bir tutku olup toplumun bütünlüğünü ve dolayısıyla düzeni bozabilecek aşkın, cinsel sevginin "düzenlenmesi" eğilimi bulunur. Ütopyaların bir kısmı bunun üzerinde mutlak bir denetim kurarken, diğerleri tam bir seks özgürlüğü tanıyarak aşkın, cinselliğin tutkuya dönüşmesini engeller.[122] İşte, cinsel sevginin gerçek sevgi olmadığını ve bunun kadar "azgın bir haz tanımadığını" (403 a) belirten Platon da, "kadın ortaklığı"nı kurup cinsel ilişkileri bir tutku, bir saplantı biçimi almayacak şekilde özgür bırakarak, aşk yüzünden bir yanda kıskançlıkların, parçalanmaların, çatışmaların doğmasını, öte yanda özel bağlılıkların belirerek devlete duyulan sevginin azalmasını önlemeyi amaçlamaktadır.

Platon, seks özgürlüğünü tanımakla birlikte, çocuk yapmaya yönelik çiftleşmelerin oluruna bırakılmamasını

122 Ağaoğulları, s. 39.

ve kimin kimden çocuk doğuracağının devlet tarafından saptanmasını ister. En iyi cinsten av köpeklerinin ya da kuşların soylarını sürdürebilmek için nasıl çiftleşmelerine özen gösteriliyorsa, koruyucular için de aynı yol izlenmelidir (458 e-459 c). Metaller mitosundaki gibi burada da ırkçılık olarak nitelendirilebilecek görüşler öne süren Platon'a göre, "her iki cinsin de en iyilerinin en fazla, en kötülerinin de en az çiftleşmeleri gerekir. Ayrıca en kötülerin değil, en iyilerin çocuklarını büyütmeliyiz ki sürünün soyu bozulmasın. Bunun için başvurulacak çareleri yalnız devlet adamları bilmeli, yoksa koruyucular arasında çatışmalar olabilir" (459 d-e). Bu çarelerden ilki, yöneticilerin yine "yararlı yalanlar" ve hileli kuralarla çiftleşmeleri düzenlemeleri, diğeri ise savaşta kahramanlık göstermiş yiğit, yetenekli kişilere ödül olarak birçok kadından çocuk yapma hakkının verilmesidir.[123] Soyun korunmasına yönelik bir başka önlem de, insanların gürbüzlük çağı (kadınlar için 20-40, erkekler için 25-55 yaşları arasındaki dönem) dışında çocuk yapmalarının yasaklanması ve kusurlu doğan çocukların ölüme terk edilmesidir.

Platon'un komünizmi: Platon'un koruyucular (ve filozoflar) sınıfı için öngördüğü özel mülkiyeti ve aileyi yadsıyan ortaklaşacı yaşam biçimi, birçok bilim adamı tarafından "komünist" sıfatı ile nitelendirilmektedir. Bu nitelendirmenin ideolojik bir amaç taşımadığını, salt bir adlandırma kaygısıyla ortaya konup kullanıldığını belirtmek gerekir. Ancak bazı yazarlar, buradan hareket ederek Platon'un bu düşünceleri ile Marksizm, modern komünizm ya da 1917 Devrimi ile Rusya'da kurulan düzen arasında bir bağ-

123 Nail Bezel (s. 18), ideal devlette "koruyucular arasında yaşam ortaklığı ilke olarak benimsendiği, bireyciliğin toplum mutluluğunu zedeleyeceği düşünüldüğü halde, savaşta başarı gösteren koruyucuların bireysel olarak ödüllendirildiğini" belirtir. Ona göre bu durum bir çelişkidir. Çünkü "ortaklık ilkesi bir tür bireysellikle çiğnenmektedir."

lantı kurmayı ve birinden (genellikle Platon'dan) yola çıkıp diğerini kötülemeyi bir yöntem olarak benimsemişlerdir.[124] Genellikle ideolojik bir düşünüş düzeyinde bulunduklarından, Platon'un komünizmi ile modern komünizm arasındaki içerik bakımından olan ayrılıkları ve bunların güttükleri amaçların birbirlerin tam tersi olduğunu ya görememişler ya da görmek istememişlerdir.

Her şeyden önce Platon, bazı düşünürlerin ileri sürdüklerinin tersine, komünist düzenlemelerini bütün toplumu değil, yalnızca koruyucular sınıfını (dolayısıyla filozofları) kapsayacak şekilde ortaya koyar.[125] Bu bakımdan, ideal devlette, modern komünizmde olduğu gibi sosyal sınıflar ortadan kaldırılmış değildir. Hatta Platon'un bu düzenlemeleri, üreticilere özel mülkiyeti tanıyıp koruyuculara tanımayarak sınıf ayrımını daha da pekiştirir.

Ayrıca burada, modern komünizmin temel ilkelerinden biri olan üretim araçlarının toplumsallaştırılması da söz konusu değildir. Şenel'in deyişiyle, ortak mülkiyet düzeni, modern komünizmdeki gibi emekçiler, üreticiler arasında değil, üretmeden tüketen bir sınıfın üyeleri arasındadır. Yani hem üretim hem tüketim komünizmi değil, yalnızca tüketim komünizmidir.[126] Üstelik koruyucular doğal gereksinimleri doyurmanın ötesindeki dünya nimetlerin-

---

124 Örneğin Bertrand Russell, *The Practice and Theory of Bolshevism*, 1920; Warner Fite, *The Platonic Legend*, 1934 (bkz. Goldschmidt, s. 139-140); tabii ki Karl Raimund Popper, *The Open Society and its Enemies*, 1945 (*Açık Toplum ve Düşmanları*); hatta Herbert Marcuse, *Soviet Marxism A Critical Analysis*, 1958 (*Le marxisme soviétique*).

125 Örneğin Max Beer'e göre (s. 61), "Platon komünizmi bütün Yunanlılar için istiyordu. Öyle olmasaydı, iki kitabında da o günkü ekonomik, politik ve ahlaki düzensizliklerden eleştirici bir şekilde söz etmesinin hiçbir anlamı kalmazdı." Oysa Platon, *Devlet*'teki çeşitli bölümlerde ve özellikle "Poliste yaşayanlar arasında yalnız koruyucular için altına gümüşe dokunmak, onu kullanmak... yasaktır" (417 a) sözüyle, bu yaşam biçimini yalnızca koruyucular için tasarladığını açıkça ifade eder.

126 Şenel, 1970, s. 405.

den mümkün olduğunca uzak durup azla yetindikleri için, ideal devletin komünizmi bolluğu paylaşmayı amaçlayan modern komünizmi değil, daha çok ilkel toplumlarda ya da ilk Hıristiyan topluluklarda görülen yalın ortaklaşacı yaşamı, sefaletin paylaşıldığı komünizmi andırmaktadır. Platon'un komünizmi ile modern komünizmin bağdaşmadığı bir başka nokta ise, ideal devletin, yurttaşları eşitlememesinin ötesinde toplumda kölelere de yer vermiş olmasıdır.[127]

Gerçekte, koruyucular sınıfında aile ile özel mülkiyetin kaldırılmasının ekonomik değil, ahlaksal-siyasal bir amacı vardır. Platon, yöneticileri mülkiyet, aile gibi endişelerden kurtararak onların tüm çabalarını devlet yönetimi üzerinde toplamaları amacını gütmektedir. Niyeti, servet eşitsizliklerini, bireyler arasında haksızlık yarattığı için ortadan kaldırmak değildir. Aile ile özel mülkiyetin yok edilmesi ve eşitliğin sağlanması, koruyucular arasında birliği, tekdüzeliği kurmak ve bu elit sınıfı bireyciliğin, maddi çıkarcılığın getireceği ahlaksal bozukluklardan korumak içindir. Kısacası "Platon, yönetimi servetleri eşitleştirmek için kullanmaz, servetleri yönetime yaptığı kötü etkilerin önüne geçmek için eşitleştirir."[128]

Böylece, komünist bir yaşam süren koruyucular, ekonomik eşitsizliklerin yaratacağı bölünmelere düşmezler, birlik içinde güçlü olurlar; halkı soymaya kalkışmaz, parayla kandırılmazlar. Yöneticilerin yozlaşmasına engel olmak, devletin bozulmasını önlemek demektir. Oysa üretici-

127 Platon, ideal devletinin tasarımını çizerken, tıpkı üreticiler gibi önemsiz gördüğü kölelerin yaşamlarını da düzenleme zahmetine kendisini sokmamıştır. Bu durum, bazı yazarların ideal devlette kölelik kurumunun kaldırılmış olduğunu öne sürmelerine yol açmıştır. Oysa Platon, genel olarak kölelik kurumunu kabul etmekle kalmaz, *Devlet*'in en az iki yerinde (431 b ve 433 d'de) kuracağı devlette kölelerin de bulunacağını en ufak bir kuşkuya yer vermeyecek bir biçimde açıklar.

128 Sabine, s. 53.

ler sınıfı düzeyinde, aile kurumu varlığını sürdürdüğü gibi, mal-mülk de edinilmektedir. Bu yaşam biçimi, üreticileri sürekli bir kıskançlık, rekabet ve çıkar çatışması içinde tutmaktadır. Bunun sonucunda da, kendi içinde parçalanmış olan bu sınıf, sayıca az, fakat güçlü bir birliğe sahip olan koruyucular (ve filozoflar) tarafından kolayca yönetilmektedir. Bir bakıma "böl, yönet" yöntemini benimsemiş olan Platon, komünist düzenlemeyle güttüğü bu amacı, "koruyucular arasında anlaşmazlık olmayınca, halkın da ne onlarla ne de kendi içinde çatışmasından korkulur" (465 c) diyerek dile getirir.

C- Filozof Devlet Adamı

Platon, bir yanda ideal devlet tasarımını çizerken, öte yanda zaman zaman bunun gerçekleşip gerçekleşemeyeceğini, bir başka deyişle ütopya olup olmadığını sorar (450 d, 472 e, 502 c). Dahası, gerçekleşme olasılığı varsa da nasıl gerçekleşecektir? Platon, bu sorulara vereceği yanıtı çok önceden hazırlamıştır. Hatta buraya değin tasarladığı bütün düzenlemeleri, kafasındaki bu yanıtı açıkça ortaya koymak, bu yanıtta gösterilen çarenin gerçek devletin kurulabilmesi için zorunlu, tek çare olduğunu kanıtlamak amacıyla anlatmıştır.

Platon, yanıtını vermeye, ideal devleti gerçekleştirmenin zorluğunun bilincinde olduğunu söylemekle başlar. Fakat kurulması çok zor da olsa, bu devlet hiçbir zaman gerçekleşemeyecek bir düş ürünü, bir ütopya değildir. Sorun siyasal niteliklidir; bu nedenle de çözüm yönetim düzeyinde aranmalıdır. Siyasal alanın toplumsal yapı üzerinde belirleyiciliği olduğuna göre, siyasal erkin felsefeye gönül vermiş gerçek devlet adamlarının, yani filozofların eline verilmesiyle sorun kendiliğinden çözüme kavu-

şur.[129] Böylece, Platon'un ünlü önerisi ortaya çıkmış olur: Gerçek devlet idealar evreninden indirildiği, felsefeyle kurulduğu için ya krallar filozof olacak ya da filozoflar kral.

a- Filozofun yetişmesi

Çeşitli eğitim ve sınav aşamalarını geçip otuz yaşına varan seçkin koruyucular arasında bir seçme daha yapılır ve aralarında "diyalektiğe en elverişli, bilimlerde, savaşta ve yasaların istediği bütün işlerde en sağlam olduğu anlaşılanlar" (537 d), öğrenimlerini sürdürmek için ayrılırlar. Çok küçük bir azınlık olan bu kişiler, beş yıl boyunca diyalektik öğrenirler; böylece bunların içinde, ruhlarında gerçek bilim sevgisi taşıyanlar ve buna ulaşabilenler saptanır.[130] Otuz beş yaşındaki bu kişiler, diyalektik öğrenimini başarıyla tamamlamış ve duyulara başvurmaksızın yalnız akıl gücüyle idealara yükselmiş olmalarına karşın, yine de tam anlamıyla filozof olmuş sayılmazlar.

Filozof adayları, idealar evreninden alınıp yeniden "mağara"ya, nesneler evrenine indirilir. On beş yıl boyunca çeşitli işlerde, görevlerde sınanır; onları dört bir yana çe-

129 "Filozoflar bu [yeryüzündeki] devletlerde kral ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, bence bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına... Gerçek filozoflar devletin başına gelmiş ya da gelecek olurlarsa bizimkine benzer bir devlet kurulmuş, kuruluyor ya da kurulacak, felsefe Tanrısı orada hüküm sürecek, diyebiliriz... Bizim devletimiz ve anayasamız sadece birer düş değildir... Onu gerçekleştirmek ne türlü zor da olsa olağandır. Ama dediğimiz gibi, devletin başına bir ya da birkaç filozofun gelmesi koşuluyla" (*Politeia* 473 d-e, 499 d, 540 d).

130 "Gerçek bilim sevgisi olan, gerçekten var olana erişmeye çabalar; görünüşte var olan sayısız birçok şey üstünde durmadan ve hiç yılmadan yalnız gerçeğin ardına düşer. Sevgisi gevşemeden, ruhunun özleri kavramaya yarayan yanı ile her şeyin o yanla bir yaradılışta olan özünü arar. Gerçek varlığa böylece yaklaştı mı, onunla birleşir, öz düşünceyi ve doğruyu yaratır; bilginin, gerçek yaşamın, gerçek yiyeceğin tadına varır" (*Politeia* 490 a-b).

ken çağrılara dayanıp daynamadıkları denenir. Sonuçta, Platon'un deyişiyle, "elli yaşında sağ kalan, her türlü iş ve bilimlerde, her bakımdan başkalarını aşanları varılacak son yere iteceksin. Ruhlarının gözünü açıp her şeyi aydınlatan gerçek varlığın ta kendisine bakmaya zorlayacaksın. İyi'nin kendini gördükten sonra, onu örnek tutup toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklardır" (540 a). Bütün aşamaları geçip gerçek filozof olanlar, ancak birkaç kişidir. Platon, kadın-erkek eşitliği ve ortaklığı ilkesi doğrultusunda, kadınların da filozof olacaklarını bir kez daha açıklar (540 c).

Filozoflar, yaşamlarının geri kalan bölümünde, felsefeyle uğraşırlar ve kendileri gibi İyi'ye tutkun yurttaşlar yetiştirmek amacıyla eğitimci olarak görev yaparlar. Fakat sıraları geldiğinde, politikaya girip devletin yönetimini ellerinde bulundururlar. Filozofların ya hepsi ya da birkaç tanesi birlikte yönetirler ya da tek bir filozof-kral olacak şekilde birbiri ardı sıra devletin başında bulunurlar.

b- Filozofun devletin başına geçmesi

Burada Platon'un ikilemiyle karşılaşılır: Filozof, kendi köşesine çekilip felsefe yapmalı ve böylece yalnız kendi mutluluğunu mu gözetmelidir, yoksa bu dünya işleriyle ilgilenip politikaya atılarak diğer insanları da kurtarmayı mı amaçlamalıdır? İdealar evrenine, İyi'ye yükselmiş olan filozof nesneler evrenine inmeli midir? İnmesi ne derece doğru olur? Platon, yaşamı boyunca kafasını kurcalamış olan bu soruları, filozofu birbirinden çok farklı iki ayrı ortam içinde (yani birinde bozuk devlet, diğerinde ideal devlet içinde) ele alarak yanıtlamaya çalışır.

Yeryüzündeki devletlerde yaşayan filozoflar (daha doğrusu bütün devletler kötü olduğundan ve ideal devlet henüz gerçekleşmediğinden, bu dünyadaki bütün filozof-

lar) çok zor durumdadırlar. Kötü devlet en iyi ruhlar üzerinde bile bozucu bir etki yapuğına göre, bir filozofun yozlaşmadan, bilgelik doğasını yitirmeden varlığını sürdürebilmesi, kısacası hâlâ filozof kalabilmesi çok güçtür. Kişinin kendini kötülüklerin ve bunlardan kaynaklanan bozulmanın dışında tutabilmesinin tek yolu, politikaya bulaşmayıp kendi köşesine çekilmesidir. Bu nedenle filozof, "azgın hayvanlar arasına düşüp de onlarla işbirliği etmek istemeyen biri gibi, tek başına bu azgın sürüye karşı kafa tutamayacağını, devlete, dostlarına ve kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, bunu görünce de kimsenin işine karışmayıp rahatına bakar... Çevresinde olup biten yolsuzluklar, haksızlıklar ortasında temiz kalmakla kendini mutlu sayar. Güzel umutlara bağlanıp iç rahatlığıyla yaşamdan çıkar gider" (496 d-e).

Platon, bu görüşleriyle, Kyniklerin savunduğu bilgenin yaşamdan uzak kalması şeklindeki "içe kapanma" ilkesini benimsemiş gibi görünmektedir. Ancak sözlerini burada noktalamaz. Hemen ardından, bu tür bir yaşam sürmekle filozofun büyük bir kazanç elde etmediğini açıklar. Çünkü filozof, "kendine uygun bir devlete kavuşmadan yeryüzünden gitmiş olur. Ona rastlarsa, hem kendisi daha yükselir hem de kendisiyle birlikte toplumu kurtarır" (497 a). Böylece Platon, filozofa, ideaları pasif bir şekilde seyretmekle yetinmemesini ve yeryüzünde siyasal etkinliklerde bulunarak insanları doğru yola yönlendirmesini salık verir. Filozofa, pasif tutumundan ötürü hak vermiyor değildir: "İyi'ye yükselmiş olanların, insan işlerini ele almaya istekli olmamaları, hep o yüksek yerlerde kalmaya can atmaları hiç de şaşılacak şey değildir" (517 c). İyi'yi, gerçekleri görmüş olan birinin kötülükleri, karanlıkları, kopyaları kabul etmesi olanaksızdır. Üstelik filozof, -tıpkı mağara benzetmesindeki zincirlerinden kurtulup güneş ışığına çıkan, sonra yeniden mağaraya inip diğerlerine dışarıda gör-

düklerini anlatan ve onları kurtarmaya kalkışan mahkûm gibi-, gerçek bilgiyi aşılamaya girişirse doksa'ya saplanıp kalmış insanlar tarafından hor görülür, aşağılanır, hatta öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya kalır (ve Sokrates gibi öldürülür de!).

Bununla birlikte Platon, filozofun bilgeliğe özgü bu bencilliği yenmesi gerektiği düşüncesindedir. Ona göre gerçek bilge, yalnız kendini düşünen değil, bütün toplumun mutluluğunu amaçlayan kişidir. Dolayısıyla filozof, bütün tehlikelere göğüs gererek, büyük bir özveride bulunarak insanların arasına inmeli ve onlara doğruyu, gerçek siyasal düzeni göstermelidir. Zaten filozof etkin bir tutum içine girmezse, ideal devletin gerçekleşmesi de kesinlikle mümkün olamaz. Demek ki filozof, ya doğrudan doğruya politikaya girip siyasal iktidarı ele geçirecektir ya da politik etkinliğini dolaylı bir yoldan yürütüp kralları ve kral olabilecek gençleri eğitecek ve onları filozof yapacaktır.[131]

İdeal devletteki filozofların yönetici olmalarında, doğal olarak bu tür sorunlarla karşılaşılmaz. Mekanizma işlemekte ve felsefe üzerine kurulan devlet, filozofları bu görev için yetiştirip hazırlamaktadır. Aldıkları eğitim sayesinde felsefeyi devlet işleriyle uzlaştırmayı öğrenen ve devletin iyiliğini amaç edinen bu filozoflar, sıraları gelince idealardan ayrılıp yeryüzüne inmesini bilirler. Platon'a göre, filozofların devlet işlerine karışmak istememeleri, yönetimin onların eline bırakılmasının gerekliliğini gösteren açık bir kanıttır. Çünkü "bir devlette başa geçenler, başa geçmeyi en az isteyenler oldu mu orada dirliğin de, düzenin de en iyisi oluşur" (520 d). Görülen devletlerdeki politikacılar tutkularını, hırslarını doyurmak, kendilerine maddi kazanç, şan, şeref sağlamak için iktidarı elde etmek isterler ve bu yüzden sürekli olarak birbirleriyle çatışırlar. Oysa fi-

131 Platon'un, Syrakuza'ya yaptığı gezilerinden ve Akademia'da verdiği derslerinden dolayı, kişisel olarak bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir.

lozoflar bu küçük hesapların, değersiz şeylerin çok üstüne çıkmışlardır. Demek ki filozofların devletin başında bulunmalarının gerekliliğini ortaya koyan asıl neden, bu insanların tutkulara kapılmadan akla göre yönetmeleri ve bütünün çıkarını gözeterek yurttaşların hepsini mutlu kılmalarıdır. Ayrıca, ölümü önemsemedikleri için de devlet uğruna her türlü özveride bulunabilecek insanlar olmalarıdır.

c- Filozofun yönetimi ve yasaları

Platon'a göre yetkin bir insan olan filozof, ideal devleti kurmadan ve bunun yasalarını saptamadan önce, insanların bu düzeni benimseyebilecek temizlikte olmalarına özen göstermelidir. Çünkü filozofun kuracağı devlet bir reformu değil, radikal (köktenci) bir değişimi içermektedir. Bu bakımdan filozof, tıpkı bir ressam gibi önce tuvali temizlemekle işe başlar, ardından bu temiz tuvalin üzerinde yapıtını yaratır. Platon, bu *tabula rasa* (kazınmış, temizlenmiş levha) yaklaşımını şöyle dile getirir: "Filozoflar, bugünkü yasa koyuculara benzemeyerek, ister bir tek insanı, ister bütün bir devleti ele aldıkları zaman, yasaları çizmeden önce insanın da, devletin de temiz olmasını isterler; temiz değilse kendileri temizlerler... Bu temizliği yaptıktan sonra, kuracakları düzenin taslağını çizerler... Ardından doğruluğun, güzelliğin ve bu tür erdemlerin özüne bakarak yapıtlarını tamamlamaya çalışırlar" (501 a-b). Karl Popper'in belirttiği gibi, Platon'un aksayan toplum sistemini toptan kazımak isteğinde, estetikçi bir anlayış yatmaktadır. Eski bir giysiye yama yapmaktansa onu atıp yenisini giymeyi yeğleyen bir insan gibi, filozof da eski topluma ve bunun insanlarına hiç aldırış etmez, onları bir kalemde silip atmaktan kaçınmaz.[132] Çünkü o, bir sanatçıdır ve tek amacı aklındaki güzelliğe somut bir biçim vermektir.

132 Popper, I, s. 176-177.

Böylece Platon, siyasal iktidarı ele geçirmiş olan filozofuna aklındaki devlet modelini, yani devlet ideasını gerçekleştirebilmesi için her yolu açar.[133] Ne de olsa amaç, ideal devletin aracılığıyla İyi'nin, Güzel'in, Adalet'in yeryüzüne indirilmesidir. Sonuçta, kullandığı araçların doğruluğuna yürekten inanan filozof, geçmişle tüm bağlantıları ortadan kaldırır ve eski yasaların, geleneklerin, göreneklerin etkisinden kurtulmaları olanaksız olan on yaşından büyükleri polisin dışına sürerek, devleti istenilen kalıba sokulabilen çocuklar üzerine kurar (541 a). Öyle görülüyor ki bu uygulama herhangi bir yasal dayanaktan yoksundur ve kaba gücün, şiddetin kullanılmasını gerektirmiştir. İdeal devletin gerçekleştirilmesi sürecindeki *tabula rasa* aşamasından başlayarak, filozof hiçbir şeyle bağımlı olmayan üstün bir erk ile donatılmıştır; o, bir bakıma, mutlak egemen olarak belirmektedir.

Bu durumda filozof-yasa ilişkisini ve yasanın ne anlama geldiğini saptamak gerekir. Platon bunu yapabilmek ve bu konudaki görüşlerinin doğruluğunu kanıtlayabilmek için, ilk önce var olanı çürütme yoluna gider. Bir başka deyişle, döneminin yasa koyucularını ve yasa anlayışını eleştirip kötülemekle işe koyulur: Görülen bütün devletlerde yasaların her türlü sorunu çözeceğine, her şeyin üstesinden geleceğine ilişkin yanlış bir kanı yerleşmiştir. Bundan dolayı, yasalar ile toplumu kötülüklerden arındıracaklarını sanan yasa koyucular, bir şeyi düzeltirken yeni kötülüklerin ortaya çıkmasına neden olurlar; böylece, "sonunda en iyisini bulacağız diye, bir sürü yasalar yapıp bunları değiştirmekle ömür geçirirler" (425 e). Oysa, görülen sözlü ya da yazılı yasaların bir devleti iyiliğe yöneltmesi, yurttaşları

133 Robin (1932, s. 243'te), filozof'un iktidara gelmesini bir devlet darbesi olarak nitelendirmektedir.

doğru, ahlaklı kılması olanaksızdır. Yasalar, ister demokrasideki gibi uzlaşmaya dayalı olsun, ister tiranlıktaki gibi tek bir kişinin iradesinden kaynaklansın, her iki durumda da bu yönetim biçimlerine içkin kötülüğü yansıtır. Bozuk devletlere iyi yasalar verilmeye kalkışılsa bile, gereken toplumsal koşullar yaratılmadığından, eğitim yoluyla ahlaksal değişim gerçekleştirilmediğinden, bir bakıma "kültür devrimi" yapılmadığından dolayı bu yasalar yaşayamaz, uygulanmaya konulamaz ve kısa sürede hükümsüz kalır.

Reformculuğu bütünüyle yadsıyan Platon, filozofun elini kolunu bu tür yasalarla bağlamaz, onun boşu boşuna bozuk devleti düzelteceğim diye reforma yönelik yasalarla uğraşmasını istemez: "Gerçek bir yasa koyucu bu tür yasalarla, kurallarla zamanını yitirmez. Düzenlemek istediği devlet, ister iyi olsun, ister kötü. Kötüyse, yasalar gereksizdir, çünkü hiçbir etkililikleri olamaz; iyiyse, bu yasaların bir bölümünü kim olsa koyar, diğer bölümü ise kurulmuş olan toplumsal düzenin kendiliğinden ortaya çıkar" (427 a). Görüldüğü üzere, ideal devlet anayasa düzeyinde, yasaların yardımıyla kurulmaz; o, çok geniş kapsamlı bir eylemin sonucudur. Platon'un felsefesinin mantığı içinde bu durum, Akıl'ın eyleme geçirilmesi (hatta geçmesi) demektir. Dolayısıyla filozoflar, yönetme haklarını herhangi bir yasadan değil bilgilerinden, bilime ve evrensel söyleme sahip olmalarından almaktadırlar.

Platon'un bu düşüncelerinden ötürü Sabine, Chevallier gibi bazı yazarlar ideal devlette hukuka yer verilmediği ya da hukukun dışlandığı görüşünde birleşmektedirler.[134] Fakat bu yaklaşımın, "ideal devlet-yasa ilişkisi" sorununu tümüyle açıklığa kavuşturduğu söylenemez.[135] Evet, ideal

134 Chevallier, s. 51; Sabine, s. 58-61.

135 Ayrıca, Cassirer'in (1984, s. 79) bu görüşle taban tabana zıt olan ve Platon'u (ideal devletteki sınıflara oranlı eşitliğe göre belli haklar vermesi nedeniyle)

devletin kuruluş aşamasında hukukun ihmal edildiği, yasalara yer verilmediği kesin, yadsınamaz bir gerçektir. Ancak bu, ideal devletin hukuk dışı bir yapıya sahip olduğu, yasalarla yönetilmediği anlamına gelmez. Sabine, bu konudaki yargısını kanıtlamak için hukukun kesin bir tanımını verir: "Hukuk uylaşımlar sınıfına girer, alışkanlıklarla ortaya çıkar; o, yavaş yavaş, örnekten örneğe artan bir tecrübenin ürünüdür."[136] Ardından, Platon'un bu tanıma karşı çıktığını, dolayısıyla hukuku dışladığını ileri sürer. Doğru, Platon bu tanıma karşı çıkar; ama karşı çıktığı, yadsıdığı hukukun kendisi değil, bu tanımda beliren hukuk anlayışıdır; tıpkı devletin kendisi değil, görülen devletlerdeki devlet anlayışını yadsıdığı gibi. Platon'a göre devletin, siyasetin, dolayısıyla hukukun bilimi, bilimsel bir kuramı vardır. Bunları, pratik yaşamın birikimleriyle, uzlaşımlarıyla, deney ve tecrübeleriyle oluşturup yürütmeye çalışmakla hiçbir yere varılamaz; daha doğrusu ancak şiddete, kötülüklere, bozulmalara ulaşılır. Zaten uzlaşımcı, deneysel hukuk anlayışına saplanıp kaldığı ve bu tür yasaların üstünlüğü ile onlara bağımlılığı temel ilke olarak benimsediği içindir ki, Yunan dünyasında polis bir çözülme içine girmiştir ve yok olma tehlikesiyle karşı karşıyadır.

Döneminin hukuk anlayışını çok sert bir dille eleştirmiş olan Platon, ideal devletinde yasalara yer vermemezlik etmez. Kuruluş aşamasında yasal uygulamalar yoktur, çünkü henüz yasalar ortaya çıkmamıştır. Devlet kurulduktan, düzen on yaşından küçük çocuklar üzerinde işler duruma geldikten sonra, yasalar belirmeye başlar ve devlet bu yasalara göre yönetilir. İdeal devlette yasaların bulunmadığını varsaymak, Platon'un felsefesine gözleri kapamak demek-

yasal devlet ya da hukuk devleti düşününün kurucusu ve ilk savunucusu sayan savına da kuşkuyla bakmak gerekir. Bu savı, Platon'un yukarıda açıklanan düşünceleriyle bağdaştırmak olanaksızdır.

136 Sabine, s. 60.

tir. Her şeyin bir ideası olduğuna göre, devletin bir öğesi olan yasanın da bir ideası vardır. Gerçek devlet yeryüzünde gerçekleştirildiğinde, onunla birlikte ya da hemen onun ardından gerçek (ideal) yasa da bu dünyaya indirilir.

Bir kısmı filozof yasa koyucu tarafından saptanan, diğer bölümü kendiliğinden ortaya çıkan ideal yasalar herkesi kendilerine bağımlı kılar. Bu konuda filozof yöneticilerin de bir ayrıcalığı yoktur. Bu olguyu Platon açıkça dile getirir: "Devlet adamlarımız [filozoflar] ile yardımcılarını [koruyucuları] adlarına layık kişiler sayıyorum. Yardımcılar, verilen buyrukları yerine getirmeye hazır olacaklar; devletin başındakiler ise, yasalara uyarak ya da kendilerine verdiğimiz yetkiler ölçüsünde yasaların özüne uygun kurallar koyarak yöneteceklerdir" (458 c). Bu noktada, filozofun mu yoksa yasaların mı egemen olduğu şeklinde yanlış bir sorunun ortaya atılmaması gerekir. Çünkü her ikisi de aynı kapıya çıkar. Filozofun her sözü, her uygulaması Akıl'ın kendini dışarıya vurmasıdır; ideal yasaların da bundan başka bir anlamı yoktur. Filozofun yasalara uyması, gerçekte kendisine, yani ruhunun akılsal yönüne uyması demektir, ki zaten filozof bunu yapan kişidir.

Yasaların amacı, diyalogda sıkça yinelendiği üzere, birtakım yurttaşlara ötekilerden üstün bir mutluluk sağlamak değildir. Platon'a göre, ideal devletin yasalarının temel üç işlevi olduğu söylenebilir. Bunlar,

- yurttaşları ya inandırarak ya zorlayarak birleştirmek,
- her yurttaşa toplum içinde göreceği işi belirtmek,
- ve bütün toplumu mutluluğa götürmektir.

Bu yasalar, Akıl'ın, evrensel söylemin yeryüzündeki ifade biçimleri oldukları için meşrudur. Otoriteleri evrenseldir ve değerleri mutlaktır. Gerçeği elinde bulunduran ve bu yüzden "tanrısal bir varlık" (497 c) olan filozofun yaptığı, uyguladığı yasalar hiçbir zaman değişmez. Çünkü on-

lar idealdir ve zaten kurulan ideal devlet, öz olarak değişmeyi, bozulmayı dışlamakta, durağanlığı, sürekliliği içermektedir.

Ç- İdeal Devletin Bozulması

İdeal devlet, idealar evrenindeki gerçek devlete bakılarak yapılmıştır. Fakat nesneler evreninde bulunur; bir bakıma devlet ideasının (özünün) kendisini maddede göstermesidir. Bu yüzden, değişme-bozulma yasasından ideal devlet de kendini kurtaramaz; eninde sonunda yozlaşıp yok olacaktır. Her doğan şey çürümek zorundadır; sonsuz olan yalnızca ideadır; çünkü o, doğmamıştır, öncesiz-sonrasızdır.

Kalıtım sorununa büyük önem veren Platon için bozulma süreci, yöneticilerin, soyların ya da daha doğrusu sınıf ayrımının düzenini koruyan "zifaf sayısını" zamanla unutmaları, önemsememeleri sonucunda başlar. Platon, bu sayının tam olarak ne olduğunu açıklamaz. Popper'e göre bunun nedeni, filozofun gücünü pekiştirmektir. Çünkü filozofu diğer insanlardan üstün kılan, sahip olduğu bilgidir ve tabii bu arada "zifaf sayısı" bilgisidir. Bu bakımdan, bu sayıyı yalnızca yönetici filozofun bildiğini ve kendinden sonra gelen yöneticiye aktardığını varsaymak gerekir.[137]

"Zifaf sayısı"nın unutulmasıyla birlikte, yöneticiler çiftleşmeleri denetleyemez duruma gelirler ve bunun sonucunda uygun olmayan zamanlarda yapılmış çocuklar doğmaya başlar. Doğuştan kötü olan bu çocukların büyüyüp devletin başına geçmeleriyle ideal devletin de sonu gelir. Çünkü "bunların arasından çıkacak koruyucular ve yöneticiler, ne Hesiodos soylarını ayırt edecekler ne de altın, gümüş, demir soylarını. Demir gümüşe karışacak, tunç al-

137 Popper, s. 163-164.

tına ve bundan öyle bir haksızlık, öyle bir densizlik, düzensizlik doğacak ki karışma olan her yerde insanlar birbirine girecek, birbirine diş bileyecek" (546 e-547 a). Devleti yok olmaya götüren temel nedenler ortaya çıkmıştır artık: Soyların birbirine karışması; hiyerarşinin, işbölümünün bozulması ve en önemlisi yöneticilerin iç birliğinin yıkılması. Çatışmalardan, dalaşmalardan sonra felsefeye, akla değil, fakat yalnızca bedene, fiziksel güce önem veren yozlaşmış koruyucular yönetimi ele geçirirler ve eskiden dostları, besleyicileri olarak gördükleri yurttaşları boyunduruk altına alıp uşakları yaparlar. Böylece ideal devletin yerine onura dayanan timokrasi kurulmuş olur.[138]

İdeal devletin bozulması, zorunlu olarak şu soruyu çağrıştırır: İdeal devlet bozulacağına, hatta belki de kurulamayacağına göre ideaların, ideal devletin insan için ne gibi bir anlamı olabilir ki? *Devlet*'in 9. kitabının sonunda, "... konuşmalarımızda yaşayan devlet, çünkü dünyanın hiçbir yerinde böyle bir devlet olduğunu sanmıyorum" diyen Glaukon'a, Sokrates şunları söyler: "Ama isteyen için gökte bir örneği bulunabilir, ona bakar ve ruhunu ona göre bir düzene sokar. Böyle bir devlet ister bir yere kurulmuş, ister daha kurulmamış olsun, onun yapacağı yalnız bu devletin yasalarına uymaktır, başkalarının yasalarına değil" (592 b). Platon'a göre, siyasal düzen idealara uygun olmasa da bireysel düzen uygun olabilir; insanın hiç olmazsa bunu gerçekleştirmesi gerekir. Çünkü kişi, bireysel davranışlarını ideal devletin yasalarına, yükümlerine göre düzenleyerek iç düzenini, ruhunu yüceltir ve bütün kötülüklerin arasında ahlaklı kalıp iyi, mutlu bir insan olur. Felsefe, bireysel doğruluğun (adaletin) hem kuramını hem eylemini öğretir. Sonuçta insan yalnız bu yeryüzünde değil, öteki dünyada da ruhun doğasına uygun bir doyuma, mutluluğa kavuşur.

138 Bu noktada, yönetimlerin dolaşımı yeniden başlıyor demektir.

D- İdeal Devletin İdeolojik Boyutu

Platon'un, ideal devlet modelini kurarak dönemindeki sınıflardan herhangi birine, özellikle de soylulara (aristokratlara) dolaylı bir biçimde üstünlük sağlamayı amaçladığını ileri sürmek pek tutarlı gözükmemektedir.[139] Platon'a göre sorun toplumsal düzeni, durağanlığı sağlamaktır. Polisin bozulan özgün ve geleneksel yapısını yaşatmak, ancak ona yepyeni bir biçim kazandırmak ve bunu mutlak değerler doğrultusunda düzenlemekle mümkündür. Bunun için ise yeni bir ilkeyi, "aklın üstünlüğü" ilkesini mutlak bir biçimde toplumda hâkim kılmak gerekir. Devlet sınıfsal ya da kişisel çıkarlar ya da uzlaşmalar üzerine değil, akıl (felsefe) üzerine kurulduğu zaman düzen sağlanır ve bozulmanın önüne geçilir; daha doğrusu bozulma olabildiğince geciktirilir.

Platon, ideal devletini oluştururken eski toplumun sınıfsal yapısını yok eder (yani tuvali temizler) ve yarı-kast biçimi denebilecek yeni bir sınıflandırmaya gider. Koruyucular sınıfı, döneminin soylular sınıfının bir izdüşümü olarak kabul edilemez. Evet, koruyucular toplumun en iyileridir (*aristos*), bu anlamda onlara "aristokrat" sözcüğü yakıştırılabilir, fakat en iyi olmalarını kalıtımsal yeteneklerinden çok, geçirdikleri uzun ve sıkı eğitime borçludurlar. İdeal devlette sınıflar arası geçişkenlik ilkesinin uygulanması, ender de olsa koruyucuların içine akıllı üretici çocuklarının alınması ya da yeteneksiz koruyucu çocuklarının alt sınıfa indirilmesi soyluluk anlayışıyla bağdaşma-

139 Hele Platon'u halkın yanına yerleştirip onun demokrasi yandaşı, savunucusu olduğunu ortaya atan bir savın, değil kabul edilmesi, tartışılması bile gereksizdir. Platon'a ilişkin buraya değin yazılanların hepsi bu görüşü doğrulamaktadır. Bu yüzden, "[Platon'un] gerçekte demokrasiden yana olduğu bellidir" (s. 479) diyen Fatma Paksüt'ün bu yargısına nasıl varabildiğini anlamak olanaksızdır.

maktadır[140] Toplumda üst konumlara ulaşmada kullanılan ölçüt, soy-sop ya da aile bağı değil (ki zaten aile kurumu da yok edilmiştir) akıldır, kişinin felsefeye olan yatkınlık derecesidir, eğitilme yeteneğidir.

Üstelik Eski Yunan'daki ya da günümüzdeki ölçüler içinde, koruyucuların iktidarda olduğunu, toplumdaki hâkim yönetici sınıfını oluşturduğunu söylemek de epey güçtür. Gerçekten siyasal iktidarı elinde bulunduranlar koruyucular değildir. Bunların içinden gelen bir ya da birkaç filozof devletin başında bulunur. Yönetim babadan oğula geçmediğinden, bu rejimi soyluların yönetimi anlamında aristokrasi olarak adlandırmak olanaksızdır. Koruyucuların içinde bulunduğu konum, soyluların tersine, onlara hiçbir maddi çıkar ya da ayrıcalık sağlamaz. Hatta koruyucular, tam anlamıyla devletin hizmetine koşulmuşlardır ve yaşamlarını güç, ağır koşullar altında sürdürmektedirler.[141] Olsa olsa, belki kendilerini diğer insanlardan üstün gören bir duyguya kapılarak manevi bir doyuma ulaşmaktadırlar. Fakat bu bile olanaksız görünüyor. Çünkü bu insanlar, mümkün olduğunca (filozoflar kesinlikle) duygulardan, tutkulardan arındırılmışlardır.[142] Bu bakımdan, koruyucuların yaşam biçimi, dünya görüşü aristokratların değer yargılarıyla uyuşmamaktadır. Mutlulukları, devlete

140 Daha önce de belirtildiği gibi, bu geçişkenliğin toplumsal dikey devinime yönelik bir işlerliği bulunmadığı ve temel kuralın koruyucular sınıfının kendisini sürekli bir biçimde yeniden üretmesi olduğu doğrudur. Fakat bu olgu, koruyucuların bir soylular sınıfı oluşturdukları şeklinde yorumlanmamalıdır. Günümüzdeki, toplumsal dikey devinimin bulunduğu ileri sürülen "liberal" toplumlarda bile, çeşitli mekanizmalarla sınıflar kendilerini büyük ölçüde yeniden üretmektedirler.

141 "Devlet seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa, bu onların keyiflerince yaşayıp dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir" (*Politeia* 520 a).

142 Tutkuların, hazların, acıların yalnızca çocuklarda, kölelerde, üreticilerde ve kadınlarda (herhalde üretici kadınlarda) bulunduğu anlaşılmaktadır (*Politeia* 431 b-c).

gereğince ve her türlü özveride bulunarak hizmet etmeleridir. Koruyucular-devlet ilişkisi, devletin amaç, insanın araç oluşunun en açık tasarımıdır.

Burada gözden kaçırılmaması gereken nokta, ideal devletin teorik düzeyde bulunduğudur. Kendisini oluşturan insanlardan, sınıflardan bağımsız bir varlığa sahip olan bu devlet anlayışı somut temellerden yoksundur. Bu anlamda Platon'un devleti bir ütopyadır, "yetkinlik adına, İktidar'ı Bilgi'ye ve toplumsal örgütlenişi birleştirici Düzen'in gereklerine boyun eğdiren rasyonalist ütopyanın en tipik modelidir."[143] Bu devleti muhakkak adlandırmak gerekiyorsa, iktidarı liyakata, bilgiye bağlamasından ötürü, aristokrasi sözcüğünü bir köşeye bırakıp "meritokrasi" ya da "philokrasi" sözcüklerini kullanmak daha yerinde olur.[144]

Gerçekte ideal devlet, biçimsel olarak ne şekilde adlandırılırsa adlandırılsın, onun temel özelliği otoriter ve totaliter bir niteliğe sahip olmasıdır. Platon, ideal devletin otoritesini bilgiye, bilime dayandırarak devletin (özü gereği mutlak olan) egemenliğini meşrulaştırma yoluna gider. "Her şeye kadir olan" devlet, gerekli gördüğü her durumda, yetkinliğini korumak amacıyla "içleri yaradılıştan kötü olan insanları öldürmek" (409 e) gibi kaba güce, şiddete başvurur.[145] Fakat bu, onun devlet olma özelliğidir ve bu nedenle ideal devletin salt kaba güce dayandığı söylenemez. Tersine *konsensüs*ün öneminin bilincinde olan Platon, devletin yurttaşlarını ikna etmesini, onaylarını kazanmasını salık vermektedir. Ancak bu ikna etme, gerçekte ideolojik bir koşullandırmadan, insanlarda bireyselliğin, hatta kişiliğin yok edilmesinden başka bir şey değildir. Bu

143 Châtelet, Duhamel, Pisier-Kouchner, s. 10.

144 Bilge bir azınlığın, sınıflar, toplumsal gruplar üstü yönetimi düşüncesi, XIX. yüzyılda Saint-Simon'dan başlayarak birçok düşünürü etkileyecek ve günümüzdeki "teknokrat devlet" ya da "teknokrasi" anlayışına ulaşacaktır.

145 Örneğin, Çetin Yetkin (s. 22'de), devlet ile özdeşleştirdiği koruyucular sınıfının üstünlüğünün kaba güce dayandığını ileri sürmektedir.

anlamda ideal devlet, sürekli olarak bir tür şiddeti ("ideolojik şiddet"i ya da Bourdieu ile Passeron'un deyişiyle "simgesel şiddet"i)[146] içermektedir. Platon'a göre, devlet ya yetkindir ya da kötü; üçüncü bir durum olamaz. Devletin yetkin olması ise, bireylerin "bir" yapılmasına, yani devletin her alanı denetleyerek, her şeyi kapsayarak hiç kimseye en küçük bir özel yaşam hakkı tanımamasına ve bireylerin hepsini bütünün içinde eritmesine bağlıdır. İşte ideal devlet budur.

V- TANRISAL KRAL

Platon'un, ideal devlet tasarımını çizdikten on beş yıl sonra kaleme aldığı *Politikos (Devlet Adamı)* adlı diyaloğu, *Politeia*'nın (*Devlet*'in) bir tür uzantısı niteliğini taşır; hatta Politeia'daki sav, burada en uç noktasına kadar götürülmüştür. Bununla birlikte Platon, yalnızca bu sava bağlanmamış, bunun dışına çıkmayı da bilmiştir. Çünkü bu kez, kendine özgü radikal siyasal düşüncelerinin yanında ılımlı olarak nitelendirilen ve *Nomoi (Yasalar)* diyaloğunu haber veren görüşlere de yer vermiştir. Bu yönüyle *Politikos*, farklı devlet modelleri içeren iki diyaloğun arasında yer almakta ve bir bakıma bunları birbirine bağlama işlevi görmektedir.

A- Politika Bilimi

Platon, krallık bilimi olarak adlandırdığı politika bilimini ve buna sahip olan gerçek devlet adamını tanımlayabilmek için çeşitli benzetmeler kullanır. İlk olarak aile ile devlet arasında bir koşutluk kurup, kralı bütün ev halkının iyiliğini gözeterek ailesini yöneten bir aile reisine benzetir.

146 Bourdieu, Passeron, s. 18.

Böylece, yurttaşları kendi kendilerini yönetemeyen ve kesinlikle babaya bağımlı olan çocuklar gibi göstererek krala mutlak bir erk tanıma yolunda ilk adımı atar. Platon'a göre, kuramsal bir bilim olan "krallık bilimi, mimarlık gibi cansız nesneler değil, canlı varlıklar üzerinde otoritesini yürütür."[147] *Dikhotomia* (yani evrensel kavramların kapsamlarını ikiye böle böle yapılan çözümleme) yönteminin kullanılmasıyla bu canlıların insanlar oldukları saptanır.[148] Sonuçta, krallık ya da devlet sanatı denen bilimin insanları yönetmek ve yönlendirmek olduğu ortaya çıkar.

Bu bakımdan, kral bir çobanı andırır; çünkü insan sürüsünü yönetmektedir. Fakat kral ile çoban arasında önemli bir fark vardır: Çobanın otoritesi tamdır, sürüden hiç "kimse" yönetimi onunla paylaşmaya kalkışmaz. Oysa kralın karşısında, devlet yönetimi hakkında hiç bilgileri olmamasına karşın, onunla boy ölçüşmeye yeltenen, otoritesi üzerinde hak iddia eden bir sürü insan bulunur. Çeşitli meslekten olan bu insanların iddialarının yersizliğini göstermek için, devlet sanatının sürünün yetiştirilmesi ile beslenmesinden çok bakımını içerdiği vurgulanmalı ve insan çobanına "besleyen" yerine "gözeten" anlamını veren bir ad takılmalıdır (276 c).

Platon, devlet sanatı ile diğer sanatlar arasındaki farkı daha iyi ortaya koyabilmek için, bu kez dokumacılık benzetmesine başvurur: Dokumacılık başlı başına bir sanattır. Fakat yünü tarayan, eğip büken insanlar ile iğne, mekik gibi araçları yapanlar bu sanatta bir payları bulunduğunu ileri sürerler. Oysa bunların sanatları yardımcı birer sanattır

147 *Politikos* 261 c.
Bundan sonra, bu bölümde *Politikos*'tan yapılan alıntılar için dipnot kullanılmayacak ve alıntının diyaloğundaki yeri bir ayraç içinde gösterilecektir.

148 Diogenes Laertius'a göre, "Platon'un insanı iki ayaklı tüysüz bir hayvan olarak tanımlaması ve dinleyenlerin de bunu onaylaması üzerine (Kynik) Diogenes, okuluna tüyleri yolunmuş bir horoz götürmüş ve 'İşte, Platon'a göre insan budur' demiş" (II, s. 21).

ve "çözgü ile atkıyı çaprazlamak sanatı olan dokumacılığa" (283 b) yalnızca dokuma ustası sahiptir. Aynı şekilde, devlet adamı da askerlik, yargıçlık gibi devlet yönetimine ilişkin sanatları yerine getirenlerin üstünde yer alır, onların saptadığı hedefler doğrultusunda yönetimin uyumlu bir biçimde çalışmasını sağlar. Gerçek krallık biliminin kendisi iş görmez, fakat iş gören bilimleri yönetir. Poliste hangi işin, ne zaman, nasıl yapılacağını saptar; diğerleri ise onun buyruklarını uygulamaya koyarlar. Kısaca, "bütün bilimleri yöneten ve her şeyi yetkin bir biçimde bir araya getirip dokuyacak yasaları ve devletin çıkarını gözeten bu bilim, toplum üzerindeki erkini belirleyen politika sözcüğü ile adlandırılmalıdır" (305 e).

Devletin gerçek, doğru bir yönetime kavuşabilmesi için, devletin başındakilerin bilimlerin en üstünü olan politika bilimine sahip olmaları gerekir. Bir başka deyişle, yönetimin tek ölçütü bilimdir. Dolayısıyla, "yönetimler arasında biricik doğru yönetim yalancı değil, gerçek bilime sahip başların bulunduğu yönetimdir. Başların, yasalara uygun ya da yasasız, uyruklarını gönül rızasıyla ya da zorla yönetmeleri, yoksul ya da zengin olmaları... hesaba katılmaz" (293 c). Elitist düşüncelerini sürdüren Platon, bu bilimin yığında, kitlelerde hiçbir zaman bulunamayacağını ileri sürer. "Bir poliste, kalabalığın bu bilimi elde etmeye yetenekli olmadığını" (292 e) ya da "ne olursa olsunlar büyük sayıdaki insanların hiçbir zaman bu bilime sahip olamayacaklarını ve devleti akıllıca yönetemeyeceklerini" (297 b) söyleyerek, Protagoras'ın bütün insanların siyasal erdemden pay aldıklarına ilişkin düşüncesini yadsır ve demokrasiyi mahkûm eder. Ona göre devlet bilimi, çok küçük bir azınlıkta, hatta yalnızca tek bir kişide bulunur. Bundan dolayı, yönetme hakkı böyle bir insana aittir. Onun yönetimi diğerleriyle kıyaslandığında, "insanlar arasında bir tanrı gibidir" (303 b). Bu tanrısal kral, *Polite-*

ia'daki idealar evrenine yükselmiş ve İyi ile aydınlanmış olan filozofun ta kendisidir.

B- Yasasız Yönetimin Meşruluğu

Platon, gerçeği, iyiyi yalnızca onun bildiğini söylediği krala mutlak bir erk tanır. Tanrısal kral (ya da krallar), devletin iyiliğini gözettiğinden, gerekli gördüğü her türlü yönteme başvurabilir ve yaptığı her şey meşrudur. Platon'un deyişiyle, devlet bilimine sahip olan "yöneticilerin, ister devleti temizlemek ve sağlığını korumak için bazı insanları öldürtmesi ya da sürmesi, ister devleti küçültmek için kovandan oğul salar gibi dışarıya kollar [koloniler] çıkarması ya da devleti büyütmek için yabancıları içeri sokması ve yeni yurttaşlar edinmesi gereksin, onlar devleti bilim ve doğrulukla korudukça, kendileri de elden geldiği kadar iyi kaldıkça, böyle bir yönetim, gözümüzde biricik gerçek yönetim olacaktır" (293 d-e). Diğerleri meşru değildir, hatta bunların var oldukları bile söylenemez. Çünkü bunlar, iyi ya da kötü öykünmelerden başka bir şey değildir.

Bir yönetimin meşru olup olmadığının kullandığı araçlara değil, bilimsel niteliğine ve gözettiği amaca bakılarak anlaşılabileceğini savunan Platon, yasasız yönetimin meşruluğu düşüncesini ortaya atar. Bu bakımdan *Politikos, Politeia*'dan daha ileri gider: Devlet bilimine sahip olan kişi yalnızca yasaları yapmaz; fakat onun, halkın onayına başvurmadan, rızasını almadan yasaları değiştirme ve hatta yasalara aykırı bile olsa zor kullanarak kendi iradesini egemen kılma hakkı vardır. Çünkü "her ne kadar yasaların bir noktaya kadar kral işi olduğu apaçıksa da, ideal olan gücü yasalara değil, bilge bir krala vermekti" (294 a). Platon'un *konsensüse* hiç yer vermeyen bu düşüncesi, gerek döneminin yaygın yasa anlayışı, gerek Sokrates'in *Kriton*'da savunduğu görüşler ile tam bir karşıtlık içindedir. Bunun bilin-

cinde olan Platon, diyaloğunun genç Sokrates'ine "yasasız yönetimden söz edildiğini duymak çok acı bir şey" (293 e) şeklinde bir itirazı dile getirtir ve ardından baş konuşmacısı olan "yabancı"ya, kralı yasaların üstüne çıkartmasının gerekçelerini açıklatırır.

Yasaların en büyük eksikliği genel olmalarında yatar. Bu durum, bilge kralın yasaları için de geçerlidir. Çünkü o da, bütünü gözeterek genellikle çoğunluğa uygun düşen yasaları toptan bir biçimde yapar. Bu nedenle hiçbir yasa, herkes için en iyi ve en doğru olanı aynı zamanda bir bütün olarak kapsayamaz. "Çünkü insanlarla onların eylemleri arasındaki ayrılık, sonra insansal hiçbir şeyin hiçbir zaman olduğu yerde durmaması, hiçbir bilime herhangi bir konu hakkında, her zaman ve her durum için doğru, mutlak bir kural koymak olanağını vermez" (294 a-b). Yasaların mutlak bir niteliği bulunmadığından ve değişen koşulların gerisinde kaldığından ötürü, mutlak olmayanın mutlak olana uyması gibi hukuk da bilime (ve bilimi elinde tutan krala) boyun eğmek, onun hükmü altına girmek zorundadır.

Yoksa krala kendi yaptığı yasaların dışına çıkmama yasağı getirmek, kralın elini kolunu bağlayarak bilime göre yönetmesini engellemek anlamına gelir. Kendini yasalarla sınırlayan bir yönetimin, ortaya çıkan yeni sorunlara bir çözüm getirmesi olanaksızdır. Bu durum, tıp hakkında kitap yazacak kadar bilgisi olan bir hekimden o kitaba uygun tedavi yöntemleri uygulamasını, ona göre reçeteler yazmasını istemek kadar saçmadır. Gerçek devlet adamları, bir hekim gibi kendi koydukları kurallarla, yasalarla ellerinin bağlanmasını kabul edemezler. Onlar, "tıpkı bir dümencinin, hep gemi ile gemidekilerin iyiliğini gözeterek, bir yasa koymak şöyle dursun, tam tersine kendi sanatını yasa tanıyarak, kendisiyle birlikte yolcuları da kurtarması gibi, bu ilkeye göre davranıp sanatlarına yasadan üstün

bir güç vererek doğru yönetimi gerçekleştirmelidirler" (297 a).

Sabine'in belirttiği üzere, kanıtlarıyla ortaya konan bu düşünce, Platon'dan günümüze kadar despotluğu haklı çıkarmak için öne sürülmüş olan düşüncedir.[149] Tanrısal kral ya da filozof kralda somutlaşan Akıl mutlak bir biçimde egemen olduğu sürece, artık yasalara gerek yoktur.[150] Kişilere en küçük bir bireysel özgürlük alanı tanımayan ve kendilerini ilgilendiren sorunlar üzerinde söz hakkı vermeyen Platon, yasaları devre dışı bırakan düşüncesini zorlamayı haklı göstermeye vardıracak denli uzatır: Daha güzeli, daha doğruyu, daha iyiyi amaçlayan kralın yasaları değiştirirken, yeni yasalar koyarken ya da yasalarla çatışan buyruklar verirken halkı ikna etmesine, bunun için çabalamasına hiç gerek yoktur. İşlerini en kısa ve en çabuk yoldan yerine getirebilmesi için zora, şiddete başvurması gerekiyorsa bunu yapmak için bir an bile duraksamamalıdır. Onun uyruklarını zorlaması, bir hekimin hastalığı iyileştirmek amacıyla hastanın ikna olmasını beklemeden onun bedeninin şurasını ya da burasını kesmesine, yakmasına, ona acı veren bir tedavi uygulamasına benzer. Bu yüzden, kralın uyrukları üzerinde kaba güç, şiddet kullanması kesinlikle haksızlık, kötülük olarak değerlendirilmemelidir. Akıl ve bilim yolundan giderek hiç yanılgıya düşmeksizin, devletin üyeleri arasında tam bir adalet kurmaya, onları korumaya ve daha iyi kılmaya çalışan bir kralın her şeyi yapabilmesi doğrudur.

Bu her şeyin yapılması içinde, Platon'un *Politeia*'da büyük önem verdiği yurttaşların eğitiminin sağlanması ve soyun iyiliğinin gözetilmesi de vardır. Yine mümkün olduğunca birbirine benzeyen tek düzey ya da "tek boyutlu"

149 Sabine, s. 69.
150 Rouvier, s. 89.

insanlar[151] yaratmak amacını taşıyan Platon, kralın bir dokumacı ustası gibi, işe yarar öğelerle yapıtını gerçekleştirmesini ve diğer kötü öğeleri bunun dışında bırakmasını salık verir: "Krallık bilimi, erdeme yönelen nitelikleri eğitimle almaları olanaksız olan, tersine, kötü bir doğal yapının taşkınlığı ile tanrıtanımazlık, şiddet ve haksızlığa sürüklenen karakterler varsa, bunları öldürerek, sürgüne yollayarak ya da yasadışı eden cezalar vererek dışarıya atar" (309 a). Dokunan kumaşta yer almaları uygun olan iki ayrı karakter (ruhsal yapı) vardır. Tanrısal kral, evlenmeleri düzenleyerek, kimin kiminle evleneceğini saptayarak ölçülü karakterler ile enerjik karakterlere sahip olan insanları birbirleriyle birleştirir, kaynaştırır; böylece toplumda farklı eğilimli insanların bulunmasını engelleyip olası bir bölünmenin önüne geçmiş olur.

Platon, tanrısal bir halkın olamayacağı, fakat insanları birleştirerek bir bütün içinde eritip mutlu kılabilecek tanrısal bir kralın bulunabileceği inancındadır. Bu, Dion ya da bir başka öğrencisi olacak ve politika bilimi sayesinde gerçek, yetkin devleti gerçekleştirecektir. Çünkü "kralın siyasal etkinliği, enerjik ve ölçülü karakterde insanları ele alarak, her iki yaşamı anlaşma ve dostlukla bir arada topladığı ve birleştirdiği, böylece kumaşların en güzelini, mükemmelini meydana getirdiği, her poliste köle ve efendi, bütün halkı bu kumaşın içinde dürdüğü, hepsini birden mekiğinde dokuduğu ve polise durup dinlenmeden, bütün mutluluğu sağlayarak onu buyrukları ve yönetimi altında bulundurduğu zaman, devlet sanatının dokuduğu kumaş hiç aksamadan sona ermiş, bu sanat amacına ulaşmış" (311 b-c) demektir.

151 Bkz. Herbert Marcuse'un *L'homme unidimensionnel (Tek Boyutlu İnsan)* kitabı.

C- Yasalara Yöneliş

Platon, kralına hiçbir sınır getirmemesine karşın, sorunun bir başka yönünün bulunduğunun, çizdiği tanrısal kral portresinin yürürlükte olan pratik gerçeklerle hiç bağdaşmadığının farkındadır. Bu nedenle, tam bir dönüş yaparak "ideal yasasızlıktan zorunlu yasallığa yönelir."[152] Gerçek yaşamda, böylesine büyük bir erk ile donanmış yönetimdeki tek kişinin keyfince davrandığı, canının istediğine saldırdığı, istediğini öldürdüğü görülmektedir. Öyleyse, kral ile tiran arasındaki ayrımın ortaya konması gerekir: Tiran kendi yönetimini onaylamayan uyruklarını zorla yönetir, oysa gerçek kralda yönetimini uyruklarına onaylatma geleneği vardır (276 e). Bu iki tutumu birbiriyle bağdaştırmak olanaksızdır. Fakat Platon her ikisinden de vazgeçmez. Bir yanda yalnızca iyiliği amaçlayan gerçek devlet adamının zor kullanmasını doğru bulurken, öte yanda kendini Yunanlıların açıkça zora dayanan devletlere karşı duydukları nefretten büsbütün kurtaramayarak[153] tiranın yönetimini kınar, tiranlığın en kötü yönetim biçimi olduğunu savunur. Ayrıca, bilgisiz ve tutkulu bir kişinin gerçek devlet adamına öykünerek yasasız yönetmeye kalkışmasının, bir başka deyişle tiranlaşmasının, bir devletin başına gelebilecek en büyük felaket olduğunu da ileri sürer.

Böylece Platon, sorunun ikinci yönüne, yani yönetimin gerçek devlette değil de bunun kopyaları olan devletlerde nasıl yürütülmesi gerektiği sorununa eğilir. Bu konudaki düşüncesini, "mademki gerçekte [olgusal düzeyde], denildiği gibi, polislerde arı kovanından çıkar gibi doğuştan üstün bir ruh ve bedenle bir kral yetişmiyor, öyleyse,

152 Chevallier, s. 53.
153 Sabine, s. 70.

en doğru devletin izinden giderek yasalar yazmak için bir arada toplanmak zorundayız." (301 e) diyerek ortaya koyar. Görülen devletlerin hepsi kötüdür, bilgisizliklerinden dolayı yok olmuşlardır ve yok olup gideceklerdir. Fakat en iyiye, yetkine henüz ulaşılamadığına, gerçek devlet gerçekleşemediğine göre, bu durumda yapılacak en akıllı iş sözde devletlerin olabildiğince gerçek devletin düzenine öykünmelerini sağlamak[154] ve uzun yılların bir birikimi olarak belirmiş olan yasalara mutlak itaat edilmesini zorunlu kılmaktır. Bu devletlerin, belki bir süre de olsa, yaşamlarını sürdürmeleri, başta yöneticiler olmak üzere yurttaşların hepsinin "yazılı yasalar ile atalarının geleneklerine karşı bir şey yapmaktan sakınmalarına" (301 a) bağlıdır. Böylece ideal devletin dışındaki bozuk devletler için yasanın egemenliği ilkesini kabul eden Platon, bu ilkenin işlerlik kazanabilmesi amacıyla, yasaları çiğneyenlerin ölüme ve işkencelere çarptırılmasını bile salık verir.

Bununla birlikte Platon'un, bilimin yerine yasaların egemenliğine, istemeye istemeye, büyük bir kırgınlıkla razı olduğu görülmektedir. Çünkü bunu kabul etmekle, kendisini bir çıkmaza soktuğunun bilincindedir. Uzlaşmaya dayalı yasalara mutlak bir güç tanımak, "her türlü araştırmanın yasaklanıp sanatların yok edilmesi" (299 e), "gerçeği yazılmış yazılardan başka bir yerde arayan [Sokrates gibi] kişilerin... mahkemelerde süründürülüp en ağır işkencelerle cezalandırılması" (299 b-c), kısaca Platon'un bütün umudu olan filozofların yetişmesinin engellenmesi demektir. Bu durum, ideal devletin gerçekten bir ütopyaya, yani hiçbir zaman gerçekleşmeyecek bir düşe dönüşmesi sonucunu doğurur. İşte Platon, bu çıkmazdan kurtulmak ama-

154 Daha önce de görüldüğü üzere, *Politikos*'ta, bozuk devletler içinde (en iyiden en kötüye doğru), gerçek devlete iyi öykünenler monarşi, aristokrasi ve yasalı demokrasidir; kötü öykünenler ise yasasız demokrasi, oligarşi ve tiranlıktır.

cıyla filozofa bir kapı aralar. Böyle bir toplumda, "gerçek devlet adamına öykünmek amacıyla yasaların buyruğuna aykırı davranan... sanatında bilge bir kişinin, yaptıklarının öykünme olmayıp bütün gerçekliğiyle gerçeğin ta kendisi olacağını" (300 d-e) belirterek, dolaylı bir biçimde bilgelerin yasaları çiğnemesine izin verdiğini açıklar.

Fakat yine de, ideal devlet-bozuk devlet ikilemi ortadan kalkmış değildir. İdeal devlete ulaşamayan insanın karşısında yalnızca bozuk devletler vardır ve bunların yasalı ya da yasasız olmaları temelde büyük bir şey değiştirmez. Burada, Platon'un devlet kuramının, amaçladığının tam tersi bir sonuca yol açması tehlikesi belirmektedir. Bu sonuç, ideal devletin kurulmaması durumunda bozuk devlette yaşamak, onun kurallarına boyun eğmek istemeyen insana, Kyniklerin polisi toptan yadsıyan görüşlerinin daha çekici gelme olasılığıdır. Polise eski gücünü kazandırayım derken, ideal devletinin gerçekleşememesi nedeniyle, (dolaylı da olsa) kuramıyla polisin çöküşüne katkıda bulunur bir duruma gelen Platon, bu ikilemi aşmak zorundaydı. Bunu, *Nomoi*'de, ideal devlet ile bozuk devlet arasında yer alan ve yasallık ile bilgeliği bir pota içinde eritmeyi başaran "somut koşullara uygun" en iyi devlet modelini ortaya koyarak başaracaktır.

VI- İKİNCİ EN İYİ DEVLET

Platon, yaşlılık döneminde, artık tanrılardan değil de insanlardan söz etmeye karar verir. *Politikos*'ta tanrısal bir halktan umudunu kesmiş görünmekte, ayrıca tanrısal bir kralın da öyle kolay kolay ortaya çıkmadığı düşüncesini taşımaktaydı. İşte bu düşüncelerinin uzantısı, sıradan insanlara uygun düşen ve onlara belli bir mutluluk sağlayabilen ikinci en iyi devlet tasarımı olarak belirir. Platon, son yapıtı olan *Nomoi*'yi (Yasalar'ı), ideal devletinden sonra gelen

ve birçok yönüyle ona benzeyen bu ikinci devlet modelinin çok ayrıntılı bir betimlemesine ayırır.[155] Böylece insanlar, ya ideal devlet ya bozuk devlet şeklinde dile getirilen "yalancı" bir seçenek karşısında kalmaktan kurtulmaktadırlar; yeter ki somut koşulların elverdiği bu ikinci en iyi devleti gerçekleştirebilsinler.

A- Temel İlkeler

Diyaloğun adından da anlaşıldığı üzere, *Politikos*'ta tanrısal kralın bulunmadığı devletler için gönülsüzce kabul edilen yasaların egemenliği ilkesi, burada ikinci en iyi devletin temeline yerleştirilir. Bir başka deyişle, filozofların ya da tanrısal kralların yerini yasalar alır. Sabine'in de belirttiği gibi, yasalara üstünlük tanınması her şeyden önce bir inanç sorunudur.[156] Platon, bu konudaki görüşünü şöyle dile getirir:

"Bizim gibi bütün canlı yaratıkların, tanrılar tarafından, ya eğlence amacıyla ya da bilmediğimiz bir başka ciddi nedenle yaratılmış olduğunu varsayalım; ancak şunu biliyoruz ki içimizdeki [acı-haz ya da korku-güven gibi] eğilimler, birbirlerine zıt halatlar ya da dizginler gibi bizi karşıt yönlere çekerler; işte, erdem ile kötülük arasındaki ayrım buradadır. Çünkü akıl, bize, her durumda bu dizginlerden yalnızca birini izlememizi ve diğerlerinin çekimine karşı koymamızı söyler. Bu, adına devletin ortak yasası denen, aklın alından ve kutsal olan dizginidir... Bu yetkin dizgin ile, yani yasalar ile her zaman işbirliği yapmamız gereklidir; çünkü yetkin olmakla birlikte şiddetten

155 Platon, *Nomoi*'nin 5. kitabında, bir üçüncü devlet modeli tasarladığını ve "tanrı isterse, bunun planını da tamamlayacağını" (739 e) belirtir. Ama öyle görülüyor ki, tanrı bunu istememiştir! Bu nedenle, *Nomoi*'nin bitirilememiş bir diyalog olduğu kabul edilmektedir.

156 Sabine, s. 71.

uzak ve yumuşak olan yasa, altın dizginin diğerlerini alt edebilmesi için kendisine yardım edecek hizmetkârlara gereksinim duyar."[157]

Görüldüğü üzere, hukukun üstünlüğünün kabul edilmesi, yasanın rasyonel bir nitelik taşıdığına duyulan inançtan kaynaklanır. "Aklın yargısı, devletin ortak kararına dönüştüğü zaman yasa adını alır" (644 d) diyen Platon, yasayı, bir bakıma Akıl'ın "temsilcisi" konumuna yükseltir. Burada sözü edilen yasalar, bozuk devletlerde görülen uzlaşmacı yasalar değildir. Bunlar, ideal ya da gerçek devletin ideal yasalarının yeryüzüne indirilmiş biçimleri olmamakla birlikte (ki böyle olsaydı, karşımızdaki devlet ikinci en iyi olan değil ideal, yetkin devlet olurdu), *Politikos*'taki anlatımla, ideal yasaların gerçeğe yönelen yetkin öykünmeleri olarak görülebilir.[158]

Böylece Platon, yeryüzünde hiçbir insanın tanrı olmadığı zaman, ortak iyiliğin kişisel çıkarlara, egoist eğilimlere üstün gelebilmesi için, akıl yürütülerek ortaya çıkarılan yasalara mutlak itaat edilmesinden başka bir çıkar yol olmadığını açıkça ortaya koymuş olur. Ona göre, "yasanın yönetenlere bağımlı olduğu ve hiçbir otoritesinin bulunmadığı bir devlet yok olmanın eşiğindedir; buna karşılık, yasanın efendi, yöneticilerin ise yasanın kölesi olduğu bir devlet, tanrıların bağışlayabileceği her türlü iyiliğe sahip olarak varlığını sürdürür" (715 d). Bu bakımdan iyi insan, "yasalara itaati her şeyin üstünde tutan ve bütün yaşamı boyunca onun sadık bir hizmetkârı olan yurttaştır" (729 e).

İkinci en iyi devletin yasaları, her ne kadar rasyonel bir niteliğe sahipse de, *Politeia*'nın tersine, doğrudan doğ-

157 *Nomoi* 644 d-645 a.
Bu bölümde Nomoi'den yapılan alıntılar için dipnot kullanılmayacak ve alıntının diyalogdaki yeri bir ayraç içinde gösterilecektir.

158 *Politikos* 300 d-e.

ruya teorik aklın ürünleri değildir. Çünkü Platon, "hiçbir yasanın tam anlamıyla bir insan yapıtı olmadığını". (709 a) ileri sürer. "Gerçekçi" bir yaklaşımla, yazgının yol açtığı savaş, salgın hastalık ya da kuraklık gibi olayların belli yasaların yapılmasını zorunlu kıldığını açıklar. Ayrıca yasalar, ülkenin coğrafi yapısına da bağımlıdır. Su durumu ya da toprağının verimi farklı olan ülkelerde, aynı yasaların uygulanması olanaksızdır. Aynı şekilde, "yasaların ülkenin iklimine ters düşmemeleri gerekir" (750 d).[159] Demek ki iyi bir yasa koyucu, bir ülkeye yasalarını verirken aklın ışığında hareket etmekle birlikte, çeşitli faktörleri de göz önünde bulundurmak zorundadır. İkinci en iyi devlet de bu genel kuralın dışında değildir.

Yasanın doğası durağanlığı içermelidir. Mısır'da olduğu gibi değişme eğilimlerini yok eden ve kendileri de binlerce yıl değişmeden hep aynı kalan yasaların varlığı, düzenin sürekliliğinin en açık belirtisidir. Fakat bu durum, hukuk sisteminin kendi dışında değişen koşullara ayak uyduramayacak denli katı olması gerektiği anlamına gelmez. Bütünün iyiliğini gözeten ve toplumda birliğin, uyumun sağlanmasını amaçlayan yasa koyucu, tıpkı tablosunu daha güzelleştirmek için zaman zaman ona yeni fırça darbeleri vuran bir ressam gibi, devlete uygun düşmeyen yasaları kaldırıp yenilerini yapma hakkına sahiptir (746 b-c). Ama amaç hep aynıdır: Değişmezliğe, sürekliliğe ulaşmak.

Yasa-akıl ilişkisinden de anlaşılacağı üzere, ikinci en iyi devletin yasalarını halk değil, bilge bir yasa koyucu belirler. Yığınlara, kitlelere olan güvensizliğini sürdüren Platon, bir tiyatro yapıtının güzel olup olmadığına bile (Atina'da olduğu gibi) halkın karar vermesine karşı çıkar.

159 Platon'un bu düşünceleri, dahasonraları öğrencisi Aristoteles tarafından geliştirilecek ve Nomoi'nin yeterince iyi bilinmemesi nedeniyle Aristoteles, birçok yazar tarafından "iklim kuramı"nın yaratıcısı olarak nitelendirilecektir.

Bilgisiz halkın zevksizliğinin ozanları bozup kötü yola yönlendirmesini önlemek için, hangi yapıtların oynanacağını yine yasa koyucunun saptamasını ister (659 a-660 a). Yasa koyucu her alanda yasalar, kurallar koymakla birlikte, yurttaşların bunları kabul etmesi için onları zorlamaya, güç kullanmaya kalkışmaz. Salt zorlamayı içeren bir tutumun tiranlığa özgü olduğunu belirten Platon, ikinci en iyi devletin yasalarının iki bölümden oluştuğunu açıklar. Güç öğesini içinde taşıyan yasanın kendisi korkutma, caydırma işlevini görür. Yasanın giriş bölümü ise ikna etmeye, inandırmaya yöneliktir (722 e-723 b). Böylece yurttaşların gönüllü olarak yasalara uymaları sağlandığı gibi, *konsensüs* de gerçekleştirilmiş olur.

Bu devlette en üstün erdem, yasalara uygun davranarak devlete karşı saygılı olmak ve onun yasal güçlerine kendini bağlamak anlamına gelen ılımlılık ya da kendi kendine hâkim olma erdemidir. Bu konuda, Platon'un ruha ilişkin düşünceleri gündeme gelir: "Bir insanın sahip olduğu tüm şeyler içinde, tanrılardan sonra en tanrısal olan ve en büyük gerçeklik payı ile kendisine ait bulunan şey, ruhudur" (726 a). Bu nedenle ruha özen gösterilmeli, yücelik kazandırılmalıdır; zaten insanın mutluluğu da buna bağlıdır. Ruhu iyi kılmak için aşırı özgürlükten şiddetle kaçınıp ölçülü, ılımlı bir yol tutmak gerekir. Bu da ancak, yasa koyucunun kötü ve ayıp saydığı şeylerden kaçınmak ve iyi olarak gösterdiği şeylere bağlanmak ile olasıdır. Demek ki ikinci en iyi devlet, kendisi için ılımlılığı amaç edinerek, yasaların egemenliği ilkesi sayesinde yurttaşlarını ılımlı, ölçülü kılan ve böylece onların mutluluğunu sağlayan bir devlet olarak belirir.

B- Coğrafi Konum ve Toplumsal Yapı

Platon, tasarladığı ikinci en iyi devletin, amaçlarına ulaşabilmesi için, coğrafi konumunu ve toplumsal yapısını *Po-*

liteia'dakinden çok daha ayrıntılı bir biçimde belirtir. Bu devlet modelini, Girit adasında kurulması düşünülen bir koloni-polis için önerir. Böyle bir senaryoya başvurmasının nedeni, eski bir polisin yeni bir düzeni benimsemesinde ortaya çıkabilecek güçlüklerden kendini kurtarmak ve yeni bir poliste her şeye sıfırdan başlayarak kafasındaki düzeni daha rahat bir biçimde kurmak istemesidir.

Platon, kenti bir çember biçimi alacak şekilde bir tepenin üstüne oturtur. Amaç, hem güvenliğin hem de temizliğin daha iyi sağlanmasıdır. Ardından, Atina kentinde görülen iki özelliğe kesinlikle karşıt düşen bir düzenlemeye gidilir. İlki, kentin surlarla çevrilmemesidir. Çünkü surların arkasına saklanma alışkanlığı kazanan bir polisin yurttaşları, korkak ve alçak olurlar. Bununla birlikte, eğer kent surlar olmadan korunamayacak bir konum içindeyse, o zaman, çemberin en ucundaki evler birbirine bitişik yapılarak, bunların bir tür sur işlevi görmeleri sağlanmalıdır. Bu bağlamda Platon'un "tek bir ev biçiminde olan kentin çok hoş bir görünüm vereceği" (779 b) şeklindeki sözleri onun birlik, bütünlük düşüncesini kentin imar planına bile yansıttığını göstermektedir. Kentin ikinci özelliği, denizden 12-14 km. içeride kurulu olmasıdır. Çünkü kentin deniz kıyısında bulunmasının birçok sakıncası vardır. Bunların başında, denizaşırı yoğun dış ticaretin getirdiği bozucu etkiler sayılabilir. Bir diğer sakınca, polisin bir deniz filosuna sahip olması nedeniyle, bir yanda kitlelerin gücünün artarak yönetimin demokrasiye kayması, öte yanda karada savaşmayıp gemileriyle denize kaçmayı yeğleyen korkak yurttaşların yetişmesidir. Bu bakımdan ikinci en iyi devlet, ılımlı ve dayanıklı bir halka sahip olabilmek için kendi kendine yeten, fakat zenginliğe yol açabilecek denli verimli olmayan bir toprak üzerine kurulmalı ve ekonomisini büyük ölçüde tarıma dayandırmalıdır. Ayrıca Platon, dev-

letini olabildiğince tecrit etme amacını güderek, yakınlarında bir başka kentin bulunmadığını da belirtir.

Kenti ülkenin ortasında bulunan bu devlet, diğer Yunan polisleri gibi türdeş bir toplumsal yapıya sahip değildir ve üç sosyal katmandan oluşmuştur. Bunlar yurttaşlar, yabancılar ve kölelerdir. İkinci en iyi devlet, ideal devlette yadsınan, fakat Yunan insanının sıkı sıkıya bağlı olduğu iki toplumsal kuruma yer verir. Bir başka deyişle Platon, ikinci modelinin insanlarca benimsenebilmesini sağlamak amacıyla, ideal devletin komünizminden vazgeçmek ve aile ile özel mülkiyeti tanımak zorunda kalır. Fakat bu kurumları, Yunan dünyasında yürürlükte bulunan biçimleri içinde ele almaz ve onlara yeni bir düzenleme getirerek ideal devletinden fazla uzaklaşmamaya özen gösterir. Devletin yeterince güçlü olabilmesi için belli bir nüfusa sahip olması gerekir. Platon, bunun için kesin bir rakam ortaya atar: Devlette 5040 yurttaş (ya da aile) olacaktır ve düzenin sürmesi için bu sayının hiçbir zaman değişmemesine çalışılacaktır.[160]

Platon, "eğer bir toplumda aile yönetimi gerektiği gibi düzenlenmemişse, yasaların durağanlığının sağlanabileceğini düşünmek boşunadır" (790 b) diyerek aile kurumuna büyük önem verdiğini açıklar. Bunun nedeni, geleneksel aile yapısının toplumda kötülükleri doğuran ve besleyen bir doğaya sahip olmasıdır. Öyleyse bu kurum ortadan kaldırılamadığına göre, yurttaşlar üzerinde yıkıcı, bozucu etkilerde bulunmasını önlemek için aileyi düzene sokacak çok katı kuralların getirilmesi ve onun çok sıkı bir denetim altında tutulması gerekir. Böylece, tekeşli sürekli birleşmeler evliliğin yasal biçimi olarak kabul edilir ve bunun dışındaki her türlü ilişki -ve özellikle Eski Yunan'da çok

160 Platon'un yurttaş sayısını 5040 olarak saptamasındaki amacı, bu sayının 11 dışında 1'den 12'ye kadar bütün sayılara bölünebilmesinden ötürü, toplumu çeşitli amaçlarla kolayca eşit bölümlere ayırabilmektir.

yaygın olan eşcinsel ilişkiler (836 a-e)- yasaklanır. "Kadının doğası erkeğinkine göre daha erdemsiz olduğundan ve onda kötülüğe daha çok eğilim bulunduğundan, devletin mutluluğu için erkeklere buyrulan her şey kadınlar için de geçerli kılınır" (781 b). Bu nedenle, *Politeia*'daki kadın-erkek eşitliği tam anlamıyla uygulanmamakla birlikte, kadın kendi köşesinden çıkarılıp ortak sofralara oturtulur, erkeklerle aynı eğitimi görür ve siyasal yaşama katılmamasına (dolayısıyla tam anlamıyla yurttaş olmamasına) karşın, askerlik de dahil olmak üzere çeşitli kamusal görevlerde bulunur. Cinselliğin bir tutkuya dönüşmesinden ve kadın ile erkek arasında tutkulu aşk bağlarının oluşmasından korkmaya devam eden Platon, cinsel hazzı "frenlenmesi gereken bir hastalık" (783 a) olarak nitelendirerek evlenmelerin devlet tarafından saptanmasını ister. Evlilikler karşıt doğal yapılara, niteliklere sahip insanların birleştirilerek ılımlı bir soyun elde edilmesine yöneliktir. Kızların 16 ile 20, erkeklerin 30 ile 35 yaşları arasında, yasa koyucunun (ya da yasa koruyucularının) belirlediği birisiyle evlenmeleri zorunludur. Ailenin kaç çocuk (genellikle biri kız diğeri erkek, iki çocuk) yapacağına yine devlet karar verir. Zaten "çocuklar ana babadan çok devlete aittirler" (804 d). Görüldüğü üzere, *Politeia*'da olduğu gibi *Nomoi*'de de bireye özel yaşam hakkı tanınmamakta, insanın kiminle evleneceğini, boş zamanında ne yapacağını bile devlet, koyduğu kurallar, yasalar ve aldığı kararlar ile belirlemektedir. Platon, bu anlayışını, en küçük kuşkuya yer vermeyecek biçimde dile getirir: "Bir devlete yasalar vermek isteyen kişi, yalnızca yurttaşların kamusal ve toplumsal yaşamlarını düzene koymayı amaçlıyor ve özel yaşamı yasanın dışında bırakıp herkesin günlerini istediği şekilde geçirmelerine izin veriyor ve her şeyin kurallara bağımlı kılınmasını gerekli görmüyorsa... büyük bir yanılgı içinde bulunuyor demektir" (780 a).

Platon'un özel mülkiyete olan yaklaşımı, aile kurumunu ele alışından pek farklı değildir. Toprak, yurttaşlar arasında eşit 5040 parçaya bölünerek dağıtılır. Fakat burada, tam anlamıyla bir özel mülkiyetten söz etmek olanaksızdır. Çünkü dağıtılan bu topraklar, kişilerin istedikleri gibi kullanabilecekleri özel malları değildir; "her kişi kendine düşen toprak parçasını polisin ortak mülkü gibi görmelidir" (740 a). Bu nedenle yurttaşlara, topraklarını kamunun yararına işleme yükümlülüğü getirilir. Üstelik topraklar satılamaz, bölünemez ve miras olarak evli erkek çocuğa, yoksa toprağı olmayan en yakın erkek akrabaya geçer. 5040 toprak parçasının yurttaş sayısına tam denk düşmesini sağlamak amacıyla her ailenin biri erkek, diğeri kız olmak üzere iki çocuk yapması yasaya bağlanmıştır (930 d).[161] Tüm önlemlere karşın nüfus düşecek olursa, dışarıdan göçmen getirilir; bunun tersi gerçekleşip yurttaş (dolayısıyla aile) sayısı 5040'ın üzerine çıkarsa, bu kez bu artık nüfus koloni kurmak üzere dışarıya yollanır.

Polisi toprağın değeri bakımından eşit 12 bölgeye ayıran Platon, yurttaşlara dağıtılan 5040 toprağın mümkün olduğunca eşit olabilmesi için, her toprak parçasının iki bölümden oluşmasını ister. Buna göre ülkedeki topraklar, merkezde ve merkezden uzak ile verimli ve verimsiz şeklinde sınıflandırılır ve her yurttaşın iki bölümden oluşan toprak parçasının bu dört özelliği de içermesine özen gösterilir (745 c-d). Ayrıca her ailenin biri merkezde, yani kentte, diğeri çevrede, yani kırsal bölgede olmak üzere iki evi vardır. Platon'un bu önerisi, bir yanda yurttaşlar arasında eşitliği, öte yanda toplumsal birliği, dayanışmayı sağlamaya yöneliktir. Çünkü herkesin hem merkezde hem merkezin dışında bir evi ile toprağının bulunması, poliste

161 Platon, çok ayrıntılı bir ceza yasası hazırlamış olmakla birlikte, yasanın getirdiği bir kız ve bir erkek çocuk yapma yükümlülüğüne uymayan ailelere ne gibi bir ceza verileceğini saptamaya kalkışmamıştır.

kent ile kır arasında kesin bir ayrımın oluşmasını ve dolayısıyla olası bir sınıfsal çatışmanın patlak vermesini önlemiş olur. Bundan başka, herkesin sınırda ya da sınıra yakın yerlerde malı mülkü olması, yurttaşların, kendi kişisel çıkarları doğrultusunda hareket etseler bile, yine de dış bir düşmana karşı tek bir beden gibi birlikte karşı koymalarına neden olur. Bu durum, onlarda dayanışma duygusunu güçlendirir ve devletin dıştan gelen bir darbeyle yıkılma olasılığını ortadan kaldırır.

Taşınmaz mallar üzerindeki mülkiyetin eşitleştirilmesinin tek amacı yurttaşlar arasında birliğin, uyumun sağlanmasıdır. Platon, *Politeia*'da olduğu gibi *Nomoi*'de de servet tutkusunun özel ve kamusal çatışmaları beslediği, insanları yozlaştırdığı düşüncesindedir (831 b-832 a). Bir toplumda aşırı zenginliğin ve aşırı yoksulluğun bir arada bulunmasının sınıf savaşlarına yol açacağına ve bunun da polisi yıkıma götüreceğine inanan Platon'a göre, "aynı anda hem fazla zengin hem erdemli olmak olanaksızdır" (742 e). Bu nedenle, aşırı servet eşitsizliğine fırsat vermemek ve insanlarda zenginleşme tutkusunu yok etmek için toprak eşitliği yanında yurttaşlara altın, gümüş gibi değerli madenlere sahip olma hakkı tanınmaz. Ayrıca bunların tarım, zanaat, ticaret gibi aşağılatıcı herhangi bir işle uğraşmaları yasaktır; gelirlerini üzerinde kölelerin çalıştığı topraklarından sağlarlar. Ülke sınırları içinde geçerli olan paranın ise dışarıda hiçbir değeri yoktur.

Yurttaşlar, eşit topraklara sahip olmalarına ve ortak sofralarda yiyip içmelerine karşın türdeş bir bütün oluşturmazlar. Platon, devlet mekanizmasında eşitliği sağlamak için eşitsiz bir düzenlemeye, dağıtmaya gidilmesi gerektiğini belirtir. Çünkü koloniye katılan kişiler (yurttaşlar), ideal devletin on yaşından küçük çocukları gibi, her bakımdan birbirlerinin eşiti değillerdir. Daha önceden sahip oldukları farklı şeyleri, değerleri de birlikte getirmişlerdir.

Bu yüzden devlet kurulurken herkese hak ettiği kadar (bir başka deyişle, kendisinin ve ailesinin erdemine, gücüne, yeteneğine, fiziksel güzelliğine, maddi durumuna ve zenginliği nasıl kullandığına göre) bir servet verilir. Taşınır mülk üzerine kurulan bu servet, tüm bu değerleri kapsayan bir ölçüt olur; oranlı eşitliğin uygulanmasıyla da adalet gerçekleşir.

Böylece Platon, Solon'un Atina'daki uygulamasını andırır bir biçimde, ikinci en iyi devletin yurttaşlarını zenginliklerine göre dört sınıfa ayırır:

1. Toprağının geliri ile toprağının gelir değerinin 3 katı serveti olanlar.

2. Toprağının geliri ile toprağının gelir değerinin 2 katı serveti olanlar.

3. Toprağının geliri ile toprağının gelir değeri kadar serveti olanlar.

4. Yalnızca toprağının geliri olanlar.

Platon'a göre bir devlette, "en büyük kötülük" (629 d), "en ciddi hastalık" (744 d) olan başkaldırının, iç savaşın patlak vermemesi için aşırı zengin ile aşırı yoksulun bulunmaması zorunlu bir koşuldur. Bu bakımdan, servet yelpazesinin genişleyip eşitsizliğin büyük boyutlara ulaşmaması gerekir; bu da, sınıfların sınırlarının saptanmasıyla, elde edilebilecek servete bir taban ile bir tavanın getirilmesiyle sağlanır.

En zengin sınıftaki yurttaşların gelirleri, en alt sınıftakilerin gelirlerinin ancak dört katı olabilir. Eğer bir yurttaş bu sınırı aşarsa, fazla kazancının tümünü polise bırakmak zorundadır. Bunun dışında Platon, "yoksulken zengin ya da zenginken yoksul olunabileceğine göre, herkes servetine uygun sınıfa geçer" (744 c) diyerek, sınıflar arasında alttan üste ya da üstten alta doğru dikey bir geçişin bulunduğunu kabul eder. Fakat bu geçişin gerçekten işleyebil-

mesi epey kuşkulu görünmektedir. Çünkü bütün yurttaşlar, gelirlerini birbirlerine eşit olan topraklarından sağlamaktadırlar. Bir başka yoldan zenginlik elde etmeleri yasaklandığından, mal varlıklarının herhangi bir değişime uğraması olanaksızdır. Her aile, devletin kuruluş aşamasında kendisine verilen serveti hemen hemen olduğu gibi devam ettirecektir. Zaten bu durum, Platon'un özlemle dile getirdiği polisin sürekliliğinin en önemli güvencelerinden birisidir. Öyle görülüyor ki Platon, dikey sosyal devinim ilkesini (tıpkı *Politeia*'da olduğu gibi) bir güvenlik supapı olarak ortaya koymuştur: Aşağı sınıfların çalışarak yukarılara tırmanabilmeleri inancını taşımaları (ve hatta zaman zaman bunu güçlendirecek bir iki örneğin yaratılması) onların sistemi kolaylıkla kabul etmelerine, giderek özümsemelerine yol açmaktadır.

Sonuçta Platon, yurttaşlara özel mülkiyet edinme hakkını tanımakla birlikte, mal mülkün kullanımına ve miktarına ilişkin getirdiği çeşitli sınırlamalarla bu hakkı "kuşa çevirir".[162] Yurttaşları ise dört servet sınıfına ayırmış olmasına karşın, aynı işbölümü kategorisi içine sokar. Yurttaşların hepsi gençliklerinde askerlik yapar, belli bir yaştan sonra da bilimlerle uğraşıp devlet işleriyle ilgilenirler. Bu bakımdan *Nomoi*'deki yurttaşlar katmanı, üretmeden tüketen ve askeri bir niteliğe sahip olan *Politeia*'daki koruyucular sınıfını andırmaktadır.[163] Kısacası yurttaşlık, yaşamını kazanmak için çalışmak zorunda olmayan yeterince zengin bir azınlığın ayrıcalığı olarak belirmekte ve üretenlerin (özellikle kölelerin) üretmeyenler tarafından sömürülmesi çok açık bir biçimde ortaya konmaktadır. Dolayısıyla ikin-

162 Sabine, s. 77.

163 Robin'e göre (1932, s. 282), yurttaşların hepsi askerlik yaptıklarından, burada bir savaşçılar (ya da koruyucular) grubundan değil, ulusal bir ordudan söz etmek gerekir.

ci en iyi devlet, "açıkça ekonomik ayrıcalık ilkesine dayanmaktadır."[164]

Atina'da zanaatlar ve ticaretin gelişimi ile demokrasinin ortaya çıkışı arasındaki koşutluğun bilincinde olan Platon, bu meslekleri sürekli olarak aşağılar, fakat onlardan tümüyle de vazgeçemez. Çünkü bir devlette, insanları erdemsiz kılan bu tür işlerin de yapılması gerekmektedir. Platon çözüm yolunu, bu meslekleri yurttaşlara yasaklayıp, "bozulmaları durumunda devlete zararları dokunmayacak olan" (919 c) *metoikos*'ların (yabancıların) ellerine bırakmakta bulur. Yabancılar poliste en fazla yirmi yıl kalabilirler; ancak aralarında devlete büyük yararları dokunmuş olanların oturma süreleri uzatılabilir, hatta bunlara yaşamlarının sonuna kadar oturma hakkı verilebilir. Toplumdaki en alt katmanı, hiçbir hakları olmayan ve yurttaşların topraklarını ekip biçmenin dışında da çeşitli işlerde çalışan köleler oluşturur. "Her yurttaşın kendisine bütün uğraşlarında yardım edecek yeterli sayıda köleye sahip olduğunu" (778 a) vurgulayan Platon, bir köle ayaklanmasına meydan verilmemesi için, aynı ülkeden gelen ya da aynı dili konuşan kölelerin bir araya toplanmamasını ve bunlara adil bir biçimde davranılmasını salık verir. Fakat bu davranış, kölelerin özgür kişiler gibi görülmesine yol açmamalıdır Tersine, kölelerin toplumdaki yerlerinin üstüne çıkıp küstahlaşmalarını önlemek amacıyla, gerektiği her durumda bunlara en ağır cezalar verilmelidir (777 c-e).

C- Siyasal Yapı

Platon, ikinci en iyi devletinin toplumsal yapısını düzenlerken orta bir yol izlemiştir; aile, özel mülkiyet gibi kurumları kabul etmiş, ama aldığı çeşitli önlemlerle bunla-

164 Sabine, s. 78.

rın polisin birliğini, uyumunu bozacak aşırı boyutlara ulaşmasını engellemiştir. Bu ılımlılığa, ölçülülüğe yöneliş siyasal yapıda da kendini gösterir. Platon'a göre, her siyasal toplum yönetenler-yönetilenler ilişkisi üzerine kurulduğundan, çözüme kavuşturulması gereken ilk siyasal sorun kurulacak bu koloni-poliste kimlerin yönetici olacağıdır. Bu amaçla Platon, çeşitli yönetme savlarını ele alıp incelemeye koyulur: Dikkat edilmesi gereken temel ilke, yöneticilerin sıradan kişiler olmamasıdır. Bu bağlamda, erdemsiz ve bilgisiz kişilerin eline iktidarı vermekten kaçınmak gerekir. Ayrıca, bazı Sofistlerin savundukları "güçlünün zayıfı yönetmesi" ilkesi de kesinlikle reddedilmelidir. Çünkü gücüyle iktidara gelen kişiler, yasaları kendi çıkarları doğrultusunda yapıp diğerlerine yönetimde hiç pay vermezler. Böyle bir ortamda yasaların yurttaşların gözünde hiçbir otoritesi olamaz; bu da, devletin kısa sürede yıkılmasına yol açar (715 a-b).

Kabul edilebilir yönetme savlarının başında, ana babanın çocukları yönetmesi gelir. Diğerleri, sırasıyla, soyluların soylu olmayanları, yaşlıların gençleri ve efendilerin köleleri yönetmesidir. Platon'un yeğlediği yönetme savı ya da "doğal", "gerçek" olarak gördüğü iktidar ilişkisi "cahilin itaat etmesi, bilgenin de önderlik edip yönetmesidir" (690 b). Ama bu tür bir yönetim, yalnızca ideal devlete özgüdür. Ayrıca son olarak, halkı hoşnut tutmak, ona yönetimde önemsiz de olsa bir yer ayırmak için "kurada kazananların yönetmesi" savı da Platon tarafından kabul görür. Bu yönetme isteklerinin bazıları diğerleriyle bağdaşmadıklarından çatışmalar ortaya çıkar, toplum kargaşaya *(kaos)* sürüklenir. Bunun önüne geçmek isteyen Platon, ikinci en iyi devleti için bu istekleri bağdaştırabilecek, bir potada eritebilecek ve böylece yasaların üstünlüğünü sağlayabilecek bir yönetim biçimi ortaya koymayı amaçlar. Sabine'e göre, Platon'un gerçekten yapmak istediği şey, "yüzeysel

olarak ortalamanın üstünde bir yeteneğin işaretleri sayılabilecek olan yaşlılığa, iyi aileden gelmeye ya da servete biraz üstünlük tanıyarak bilgelik idealine yaklaşmak, ama bu arada demokrasi uğruna da kitlelere bazı ödünler vermekten ibarettir."[165]

Platon'un karşıt eğilimleri dengelemek, çatışan istekleri uzlaştırmak amacıyla tasarladığı yönetim biçimi, karma anayasa modelinin tarihte bilinen ilk kuramsal örneğidir. Platon, ilk önce, dengeli yönetim anlayışını doğrulamak için, aşırılıkların her zaman kötülüklere yol açtığını belirtir.[166] Ardından, devletin adaletli kılınmasının, siyasal iktidarın çeşitli güçler, sınıflar arasında paylaştırılarak yasaların egemen yapılmasına ve özgürlük ile otoritenin bir uyum içine sokulmasına bağlı olduğunu ortaya koyar. Ona göre, gerek halkın özgürlüğünü en uç noktasına kadar kısıtlayan sınırsız kişisel iktidar (örneğin Pers devleti), gerek aşırı boyutlara ulaşan halk denetimi (örneğin Atina devleti) polisin birliğini, düzenini yok eder. Dengesiz, kötü durumlara düşülmemesi için, kişisel yönetimin otoritesi ile halk yönetiminin sağladığı özgürlüğün uzlaştırılmasına çalışılmalıdır. İşte ikinci en iyi devlet, monarşi ile demokrasinin karışımı olan bu tür bir yönetim biçimine sahiptir (692 d ve 756 e). Karma anayasayı içeren bu devletteki yasalar ise, özleri gereği, poliste ölçülü özgürlük ile otoriteyi bağdaştırıp bilgeliği, ılımlılığı, birliği, adaleti sağlayacak doğrultuda olurlar.

Platon'un ikinci en iyi devleti için öngördüğü siyasal kurumların başında *Yasa Koruyucular Kurulu* gelir. Platon'a göre, birbirlerini iyi tanımayan, gerekli eğitimi gör-

165 Sabine, s. 75.

166 "Ölçüyü kaçırarak bir gemiye fazla yelken takılır, bir bedene fazla yiyecek verilir, bir ruha fazla otorite tanınırsa bunun sonucunda gemi devrilir, yiyecek fazlalığı kısa sürede hastalıklara neden olur ve fazla otorite küstahlığın kardeşi olan adaletsizliği doğurur" (*Nomoi* 691 c).

memiş koloni insanları iyi bir seçim yapamazlar; üstelik yasaları da kendi istekleriyle kabul etmeleri olanaksızdır. Bu yüzden, ilk yasa koruyucular, Girit'in en önemli polisi olan Knossos'un yurttaşlarının da seçime katılmasıyla belirlenir. Daha sonra gelen kuşak, iyi bir eğitim görüp yasaları benimsediğinden, yasa koruyucuları kendi seçme hakkına kavuşur. Eski Yunan'da aristokratik bir yöntem olan oya başvurularak yapılan bu seçim, üç aşamalı bir biçimde gerçekleştirilir: Silah taşıma hakkına sahip bütün erkekler (yani yurttaşlar), oylarıyla ilk önce üç yüz aday saptarlar, ardından bunların iki yüzünü elerler ve en sonunda geri kalan yüz aday arasından otuz yedi yasa koruyucuyu seçerler. Elli ile altmış yaşları arasında olmaları gereken bu kişilerin görevi, yasalara uyulup uyulmadığına bakmak ve yurttaşların servet, dolayısıyla sınıf durumlarını denetlemektir (754 d).

Platon, Yunan polislerinde artık gelenekselleşmiş bir kurum olan *Halk Meclisi*'ne anayasasında yer verir ve bunun bütün yurttaşlara açık olduğunu vurgular. Ancak bu mecliste, zengin yurttaşların ağırlıklı bir biçimde bulunmalarını sağlayabilmek amacıyla, ilk iki sınıftan olanların oturumlara katılmalarını zorunlu tutar; katılmayanlar para cezasına çarptırılır. Buna karşılık, üçüncü ve dördüncü sınıfların (görece) yoksul yurttaşlarına böyle bir zorunluluk getirilmemiştir (764 d).

Halk Meclisi'nden daha önemli olan bir kurum, *Senato* ya da *360'lar Konseyi*'dir. Platon, senatörlerin seçilme sisteminin hem monarşik hem demokratik öğeler taşıdığını belirtir. "Eşit olmayan insanlar arasındaki eşitlik eşitsizlik durumuna dönüşür" (757 a) diyen Platon, buna engel olmak için sınıflar arasındaki orantıyı koruyacak bir yöntem önerir: Senatörleri belirlemek için bütün yurttaşlar arasında genel bir seçim yapılmaz; her sınıftan 180'er kişi seçilir, sonra bunların içinden 90'ı kura ile senatörlüğe atanır. Her

sınıf nüfusuna bakılmaksızın 90 kişi ile Senatoda temsil edildiğine göre, bu yöntem sayesinde sayıları az olan zengin yurttaşların oyları ağırlık kazanmış olur. Ayrıca Platon, oy verme aşaması için ilginç bir uygulama daha getirir: İlk iki sınıftaki zengin yurttaşların, her sınıf içinde ayrı ayrı yapılan seçimlerde oy vermeleri zorunludur. Oysa üçüncü sınıfı temsil eden senatörlerin seçimine dördüncü sınıftaki yurttaşların ve dördüncü sınıfı temsil eden senatörlerin seçimine de üçüncü ile dördüncü sınıflardaki yurttaşların katılması zorunlu değildir. Böylece alt sınıflardan çıkan senatörler, daha çok üst sınıf yurttaşların kullandıkları oylarla seçilmiş olurlar. "Senatörlere kendi özel işleriyle ilgilenmeleri ve aile sorunlarıyla uğraşmaları için zaman bırakmak gerektiğinden" (758 b), Senato otuzar kişilik 12 kurula ayrılır. Her kurul, yılda bir ay, devlet işlerine bakan bir çeşit yönetim kurulu gibi çalışır.

Memurluklar, tüm sınıflara eşit olarak açık değildir. Tapınakların ekonomi uzmanları, kent bekçileri ya da pazar denetleyicileri gibi önemli memurlar, ilk iki sınıfın yurttaşları arasından Halk Meclisi tarafından seçilir. Önemsiz memurluklara alt sınıftakilerin seçilebildiği gibi, bu tür görevlere getirilecek kişiler bütün yurttaşlar arasından kura ile de saptanabilir. Bütün memurların üstünde bulunan ve elli ile yetmiş beş yaşları arasında "tanrısal nitelikli" (945 c) on iki yurttaştan oluşan *Denetçiler Kurulu* vardır. Uzun bir seçim sonucu işbaşına gelen bu yüksek denetçilerden her biri, bir bakan gibi devlet işlerinin belli bir alanıyla ilgilenir ve burada işlerin iyi yürütülüp yürütülmediğini sürekli olarak izler; gerekli gördüğü zaman denetimi altında bulunan memurları, yöneticileri yargılama hakkına sahiptir.

İkinci en iyi devlette bütün yurttaşlar siyasal yaşama katılıyorlarsa da, siyasal kurumlar üst sınıflara ağırlık tanıyacak bir biçimde düzenlenmiştir. Platon, kitlelere yönelik

olumsuz düşüncelerini *Nomoi*'de de sürdürür. "Kalabalık, sağlıklı, doğru karar alma yeteneğine sahip değildir" (758 b) diyen Platon'un gözünde, Halk Meclisi'nin devlet yönetimine ilişkin önemli bir rolü olmadığı kesindir. Hatta Platon, 360 kişilik Senato'yu bile çok kalabalık bulur ve onu on iki kurula bölmesine bir diğer gerekçe olarak da bu düşüncesini ileri sürer. Bu bakımdan, siyasal kurumların çapları küçüldükçe yetkileri de artmaktadır.

Halk Meclisi, her şeyden önce bütün yurttaşlara yönetime katıldıkları duygusunu aşılayan ve böylece *konsensüs*ün sağlanmasında etkili olan "ideolojik" bir kurumdur. Senatörlerin ya da önemsiz memurların seçiminde kura yönteminin kullanılması ise, alt sınıflara bir sus payı verme amacını gütmektedir. Platon, bu konudaki gerçek düşüncesini hiçbir kuşkuya yer vermeyecek biçimde dile getirir: "Kalabalığın kızmasını önlemek için, kura çekiminden kaynaklanan eşitlik anlayışına başvurmak zorunda kaldık" (757 e). Siyasal iktidar hiyerarşisinin en üstünde yer alan Yasa Koruyucular Kurulu ile Denetçiler Kurulu'nun, yalnızca birinci sınıftaki (ve belki bir ölçüde ikinci sınıftaki) yurttaşlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Demek ki servet, sınıflarının yönetimdeki payları eşit olarak dağıtılmamıştır (ya da Platon'a göre bu paylar, oranlı eşitliğe göre düzenlenmiştir) ve her yurttaşın siyasal yapıda alabileceği yer sınıfına göre belirlenmiştir.

Bununla birlikte, anayasal düzeyde hiçbir kuruma, diğerlerinin üzerinde mutlak bir erk tanınmamıştır; siyasal kurumlar arasında belli bir denge-fren sistemi bulunmaktadır. Bu durum, yasaların egemenliğinin en büyük güvencesidir. Fakat Platon, *Nomoi*'nin son kitabında yepyeni bir kurumdan söz ederek her şeyi altüst eder; ayakta ne karma anayasa kalır ne de yasaların egemenliği. Platon'un tan yeri ağarırken toplandığı için *Gece Konseyi* (968 a) adını verdiği bu kurum, doğrudan doğruya anayasa düzeni konusun-

da kararlar alan ve devlet ile yasaların sürekliliğini sağlayan organdır. Bu konseyi oluşturan kişilerin üstün bir eğitim görmeleri, din ile felsefeyi çok iyi bilmeleri, çeşitli bilimleri toplumsal erdemlerle uzlaştırmaları, kısacası tanrısal kişiler olmaları gerekir. Platon, konseyin, bu tür üyelere sahip olabilmesi için, en yaşlı on yasa koruyucudan, üstün din adamlarından, eğitim yöneticisinden, erdem ödülü almış yurttaşlardan ve her birinin yanında getirdiği 30-40 yaşları arasında erdemli gençlerden kurulu olduğunu açıklar.

İkinci en iyi devletin en önemli siyasal kurumu olan Gece Konseyi, tek bir amaç güder. Bu amaç erdemdir ve erdemin parçaları olan adaletin, ılımlılığın, yürekliliğin ve ölçülülüğün sağlanıp sürdürülmesidir. "Devleti korumak için bir çapa gibi ortaya atılmış olan ve gerekli erklerle donanmış bulunan" (961 c) bu konsey, devleti doğru yolda tutan, yanlış yönlere sapmasını engelleyen polisin ruhudur, aklıdır. Yasaların dışında ve üzerinde olmasına karşın, ona devletin bütün kurumlarını denetlemek ve yönetmek hakkı tanınmıştır. Şimdiye kadar çizilen anayasa taslağı ile bağdaşmadığı görülen ve egemenliği elinde tutan Gece Konseyi, *Politeia*'nın filozof krallarını andırmakta ve ikinci en iyi devleti ideal devlete yaklaştırmaktadır.

Ç- Eğitim ve Din Sorunu

Politeia'da olduğu gibi *Nomoi*'de de toplumsal ve siyasal düzenin pekiştirilmesi ve yurttaşların devlet sistemini özümsemeleri eğitim yoluyla sağlanır. "Çocuk doğduktan sonra onu bir balmumu gibi biçimlendirmeli" (789 e) diyen Platon, yurttaşların belli eğitim aşamalarından geçirilerek istenilen kalıba sokulabilecekleri inancını sürdürmektedir. Bu yüzden, *Nomoi*'nin 7. kitabını olduğu gibi bu konuya ayırır ve çok ayrıntılı bir eğitim programı çizer.

Eğitim tek merkezden devlet eliyle yürütülür; bütün çocukların yetenekleri doğrultusunda devletin kendileri için öngördüğü eğitimi almaları zorunludur. Artık devletin tümü bir eğitim kurumu olmadığından, bir eğitim örgütü ile eğitimciler kadrosu oluşturulmuştur. Platon, yurttaşların sağlıklı olabilmeleri için eğitimin ana karnındayken başlamasını, bir başka deyişle hamile kadınların çeşitli bedensel alıştırmalar yapmalarını zorunlu tutar ve *Politeia*'daki sansürcü anlayışını burada da sürdürür. Her şeyden önce çocuk oyunlarının kesin bir biçimde saptanmasına ve bunların herhangi bir değişime uğratılmamasına özen gösterilmelidir. Çünkü "çocuklar, oyunlarında bazı değişiklikler yaparlarsa, büyüdüklerinde kendilerinden önceki yurttaşlardan farklı olurlar, başka bir yaşam biçimi arzulayıp başka yasalara, gelenek ve göreneklere sahip olmak isterler; bu durum, bir devlet için en büyük kötülüktür" (798 c). Demek ki üç yaşında başlayan bu eğitimin temel amacı, kurulu düzeni olduğu gibi kabul eden ve her türlü değişiklikten kaçınan insanlar yetiştirmektir. Yurttaşların kafalarından değişiklik isteğini söküp atmak ve böylece devletin sürekliliğini güvence altına almak için müzik, dans ya da edebiyat alanlarında da hiçbir yeniliğe yer verilmez. Platon, ozanlara duyduğu güvensizliği sürdürerek, bunların çok sıkı bir denetim altında tutulmalarını salık verir. Fakat Politeia'dan farklı olarak, polisin kapılarını yabancı ozanlara, tragedya yazarlarına kapatmayıp bunların uygun görülen yapıtlarının kabul edilebileceğini belirtir (817 a-d).

Yurttaşların ölçülü insanlar olmaları için müzik ile beden eğitimi bir arada verilir. Kız çocukları da eğitim görür; fakat bunlar erkek çocukların gördüğü eğitimin aynısını almazlar. Kız ile erkek çocuklar altı yaşında birbirinden ayrılırlar ve cinsiyetlerine uygun bir eğitim programı izlerler (794 c). Fakat bu ayrım, kızların savaş eğitiminden ba-

ğışık tutuldukları anlanına gelmez; erkekler kadar olmasa bile kızlar da savaş sanatını öğrenirler.[167] Eğitimin son aşaması matematik, geometri ve astronomi öğrenimini kapsar. Platon, herkesin bu bilimleri derinlemesine öğrenmeye yetenekli olmadığını belirtip, halka genel bir bilgi verilmekle yetinileceğini, buna karşılık (geleceğin Gece Konseyi üyeleri olacak) küçük bir azınlığa felsefe ve teoloji de dahil olmak üzere bütün bilimlerin kapsamlı bir biçimde öğretileceğini açıklayarak, sonuçta eğitim alanına eşitsizliği sokar.

İkinci en iyi devlette yurttaşların siyasal yaşamın dışında tutulmaması ve büyük çoğunluğun kendi içlerinde aklı hâkim kılmalarını sağlayacak eğitimi almaya yetenekli olmaması, Platon'un toplumsal birliği, uyumu sağlayabilmek için yasaların dışında bir başka güce gereksinim duymasına neden olur. Bu güç dindir. Bazı yazarların da belirttiği gibi, belki ilerleyen yaşı dolayısıyla dine büyük bir önem veren Platon,[168] *Nomoi*'nin 10. kitabını bu konuya ayırıp, dine karşı işlenen suçları kapsayan ayrıntılı bir ceza hukuku hazırlar.

Din devletin denetimi altında olduğundan, her türlü özel dinsel eylem yasaklanmıştır. Tapınmalar, yalnızca kamusal tapınaklarda ve yetkili din adamlarının yönetimi altında yapılır. Platon'un böyle bir uygulamaya gitmesinin nedeni, bir yanda hurafelerin, boş inançların yayılmasını

167 Platon'un, tıpkı *Politeia*'daki gibi *Nomoi*'de de kadın-erkek tüm yurttaşları asker yapmasının nedeni, sürekli savaş içinde bulunan Yunan dünyasında, bir polisin ancak askeri bir toplum olarak ayakta kalabileceğine olan inancından kaynaklanmaktadır. Fakat onun askeri toplum anlayışı saldırganlığa, yayılmacılığa, savaşçılığa kapalıdır. Her iki devlet modelinde de yurttaşlar, savaşmayı yalnızca devleti korumak, saldırganları püskürtmek için öğrenirler. Çünkü Platon'a göre, "en büyük iyilik barıştır... İyi bir devlet adamı, savaşı barışı amaçlayarak düzenlemelidir, yoksa barışı savaşı göz önünde bulundurarak değil" (*Nomoi* 628 d-e).

168 Chevallier, s. 62; Sabine, s. 80.

önlemek istemesi, öte yanda özel dinlerin yurttaşların devlete olan bağlılıklarını azaltacağına inanmasıdır. Ayrıca Platon, din ile ahlak arasında doğrudan bir bağ kurarak, devletin kendisini korumak amacıyla, ahlak dışı eğilimler taşıyan dinsizleri, imansızları kovuşturmasını salık verir.[169] Artık öğretmeni Sokrates'in dinsizlikle suçlanıp ölüme mahkûm edilmesini unutmuş görünen Platon, dinsel hoşgörüsüzlüğünü büyük boyutlara ulaştırarak dinsizlerin, devletin dinsel anlayışına ve dogmalarına ters düşen kişilerin ölüme kadar varan çeşitli cezalara çarptırılmalarını ister.

İdeolojik bir işlevi bulunan din yurttaşların aklına değil, duygularına seslenmektedir. Gerektiğinde engizisyonu andıran yöntemlerle yurttaşların dinsel duygularını güçlendirmekte bir sakınca görmeyen Platon, iman ortaklığı sayesinde toplumsal birliğin çok daha sağlam bir temel üzerine oturacağı düşüncesindedir. Roger Labrousse'a göre Platon, ideal devletinin yerine gerçek bir polis kurmaya kalkışınca, ister istemez bu durumun içine düşmüştür. İkinci en iyi devletini bir bütün olarak ortaya çıkarabilmek için, aklı dinlemeye yetenekleri olmayan insanların duygularına seslenmek zorunda kalmış ve böylece dine sarılmıştır.[170] Üstelik, gerek bütün yurttaşların dinsel kurallara bağımlı olduğu, gerekse polisin en üstünde yer alan Gece Konseyi'nin dinsel bir niteliğinin bulunduğu göz önüne alındığında, ikinci en iyi devletin bir tür teokrasiye dönüştüğü görülmektedir.[171] Çünkü bu konseyin üyeleri, her ne kadar filozof iseler de, belli bir bölümü doğrudan doğruya din adamıdır ve hepsi teolojiye (dinbilimine) sahiptir. Pla-

169 Platon'a göre üç çeşit dinsizlik vardır. Bunlar, tanrıların var olduğuna inanmamak, tanrıların insan işlerine karışmadığını düşünmek ve tanrıların adaklarla, dualarla kandırılacağı inancını taşımaktır (*Nomoi* 885 b).

170 Labrousse, s. 63.

171 Chevallier, s. 60-62; Labrousse, s. 63; Touchard, s. 36.

ton, devletin korunması görevini üstlenecek bu kişilerin, tanrıların varlığını ve gücünü gösteren kanıtları bilmeleri, dinsel konularda derin bilgilere sahip olmaları ve tanrısal kişilikleri bulunmaları gerektiğini açıkça dile getirmektedir (966 c-d). Böylece, *Nomoi*'de diyalektiğin yerine teoloji geçmekte ve tanrısallığın (dolayısıyla dinin) değişmezliği, din ile bezenmiş devletin sürekliliği için en büyük güvence olmaktadır.

D- İkinci En İyi Devletin İdeolojik Boyutu

Bazı Platon yorumcuları, Platon'un *Nomoi* diyaloguyla, otuz yıl önce yazdığı *Politeia* diyalogunun içerdiği görüşlere sırt çevirdiğini ileri sürerler.[172] Bu yorumculara göre, tarihsel gerçek ve başarısız Syrakuza deneyleri Platon'a sosyal, siyasal ve psikolojik verilere ters düşen bir kuramda, bir ütopyada ısrar etmemesini öğretmiştir. Böylece somut koşulların da göz önüne alınmasının zorunlu olduğunu kavrayan Platon daha gerçekçi, daha bilimsel olmuştur. Oysa bu iki yapıt arasında gözlemlenen farklılıklar, Platon'un bu zaman süresi içinde değişerek daha "gerçekçi" olmasından değil, her iki diyalogun ayrı amaçlar doğrultusunda kaleme alınmış olmasından kaynaklanır. *Politeia*'da idealar boyutunda bulunan yetkin devletin yeryüzüne indirilmesi amaçlanır. *Nomoi* ise, tümüyle bu yeryüzüne ait bir koloni-polisin kuruluşuyla ilgilidir. Üstelik, güttükleri amaçta farklılaşmalarına karşın her iki diyalog da aynı konuyu içerir: Kullanılan araçlar ve üzerinde çalışılan maddenin doğası göz önünde bulundurularak devletin iyiliğini oluşturan düzenin ve birliğin sağlanması.[173]

Platon, *Nomoi*'de, *Politeia*'da betimlediği yönetim biçimini çürütmeye ya da yadsımaya kalkışmaz, tersine bunun

172 Labrousse, s. 60; Rouvier, s. 90; Şenel, 1970, s. 414.
173 Châtelet, 1976, s. 223-224.

kendisi için hâlâ ulaşılması gereken ideal devlet olduğunu vurgular: "Dostlar arasında gerçekten her şey ortaktır" özdeyişi uygulamaya konduğu zaman en iyi devlet, en iyi anayasa ortaya çıkmış olur. Eğer bir gün, herhangi bir yerde kadınların, çocukların ve bütün malların ortaklığı kurulursa; her türlü olanakla yaşamdan özel mülkiyet denen şey kaldırılırsa; gözler, kulaklar, eller gibi doğanın insanlara ayrı ayrı verdiği şeyler bile elden geldiğince ve belli bir biçimde ortak kılınırsa; böylece bütün yurttaşlar, aynı şeyleri görüp işittiklerini, aynı şekilde davrandıklarını düşünüp topluca aynı şeyleri över ya da yererler ve aynı nedenlerden ötürü sevinir ya da üzülürlerse; ve nihayet yasalar, gerçekleşebilecek en yetkin birliği devlette oluştururlarsa; işte o zaman, hiçbir kimse, erdemin en üst derecesine ulaşabilmek için bu devletten daha doğru ve daha iyi kurallar koyamayacak demektir" (739 b-d). Fakat Platon, bu sözlerinin hemen ardından, kadınlar ile çocuklar da olmak üzere her şeyin ortak olduğu bu poliste, ancak tanrıların ya da onların çocuklarının (yani tanrısal insanların) oturabileceğini açıklar. Bu nedenle, kendi aralarında evleri ve toprakları bile paylaşamayan, belli görenekler ile yasalar içinde büyütülmüş insanlardan ideal devlette yaşamalarını istemek ve bunu gerçekleştirmek olanaksızdır.

İşte sorun burada yatmaktadır: İdeal devlet kurulamıyorsa (ama bu, ideal devlet hiçbir zaman kurulamaz demek değildir.), yapılacak tek şey ona en çok benzeyen modeli, ikinci en iyi devleti kurmaktır. *Politeia*'da kullanılan madde bozulmamış insanlardır, bir başka deyişle kalıplaşmış gelenek ve göreneklere, toplumsal-kültürel yapılara, belli yaşam biçimlerine bağlı olmayan tertemiz çocuklardır. Dolayısıyla bu çocuklar, kendilerine verilen yasaları kolaylıkla kabul ederler ve aldıkları eğitim sayesinde de içlerindeki tanrısal yönü açığa çıkarırlar. İdeal devlet, *tabu-*

la rasa yapıldıktan, yani levha kazınıp temizlendikten sonra kurulur. Oysa *Nomoi*'de böylesine köktenci (radikal) bir *tabula rasa* işlemi yoktur. Her ne kadar yasalar konmadan önce, ilk iş olarak bozuk kişilerin ayıklanması yapılsa da[174] bu koloni-polisi oluşturanlar yetişkin insanlardır, geldikleri yörelerin yasalarını, göreneklerini, değer yargılarını özümsemişlerdir. *Nomoi* diyaloğunun amacı, tutkularının, önyargılarının tutsağı olan "yozlaşmış" insanın, Yunan dünyasının bozulmuşluk ortamında, nasıl ve ne biçimde yüceltilebileceği sorununa bir çözüm getirmektir. Bir bakıma Platon, bu yapıtıyla yönetimi ele geçirme olasılığı bulunan öğrencilerine uygulayabilecekleri bir devlet modeli sunmaktadır.

Nomoi'nin devlet modeli, *Politeia*'dakinden daha basit değildir. İkinci en iyi devlette de hiçbir şey şansa, yazgıya bırakılmamıştır. Burada da her şey, en ufak ayrıntısına değin düşünülüp tasarlanmış ve kapsamlı bir ütopya yaratılmıştır. Hatta "koloni için ortaya konan anayasa, birçok bakımdan *Devlet*'in kurumlarından daha ütopiktir."[175] Gerçekten Platon, sanatçı olarak nitelendirdiği yasa koyucunun (ki her ütopyacı bir sanatçıdır), tasarımının birbirine bağlı parçalarını bir bütünsellik içinde yerine getirmesi gerektiğini belirtmekte (746 c) ve kendisi de bir yasa koyucu olarak koloni-polisi kâğıt üzerinde kurarken, çeşitli yöneticilerin seçiminden evliliklerin düzenlenmesine, bir hayvanı zehirleyen kişiye verilecek cezadan faizin yasaklanmasına kadar her şeyi bir bütün şeklinde ortaya koymaktadır.

174 Platon, bu ayıklama işleminde üç yöntemin bulunduğunu belirtmektedir: Öldürmek, sürmek ve koloni kurdurmak bahanesiyle dışarıya yollamak (735 d-736 a). Fakat burada yeni bir polis kurulduğundan, üçüncü yöntemin kullanılması söz konusu olamaz. Demek ki yasa koyucu, ikinci en iyi devleti oluşturmadan önce, diğerlerini bozabilecek olan kötü yaradılışlı insanları ya öldürecek ya da geldikleri yere geri yollayacaktır.

175 Ruyer, s. 134-135.

İkinci en iyi devlet modeli ile yürürlükteki siyasal rejimlere, özellikle de demokrasiye bir ödün verilmez. *Nomoi*'de bütün yurttaşlar belli ölçülerde siyasal yaşama katılırlar; hatta bazı "yoksul" ve yeteneksiz kişiler devlet görevlerinden uzakta tutuldukları için şikâyet etmesinler, düzene karşı çıkmasınlar diye, bazı önemsiz memurluklara Atina'da olduğu gibi kura ile atama yapılır. Bu uygulama, Platon'un demokrat görüşlere yaklaştığını göstermez; o, hâlâ aşağıladığı halktan, kitlelerden çekinmeye devam etmektedir. İkinci en iyi devlette, siyasal iktidar bölünmüş ve otoritenin tek bir sınıfın eline geçmesi önlenmiştir. Parçaların birbirlerini dengeleyip frenlediği bir siyasal düzenleme çatışmaları, devrimleri önlemenin en iyi çaresidir. Bu yüzden gerek Aristoteles, gerek Romalı düşünürler (ve tabii çok sonraları Aquinumlu Thomas, Locke, Montesquieu) karma anayasa modeline büyük önem vereceklerdir. *Nomoi*'nin böyle bir düzenleme getirmesine karşın, zenginlerin yönetimdeki ağırlıklarına bakıldığında, bu devletin ılımlı bir oligarşiye benzediğini ileri sürmek mümkündür. Bununla birlikte, ikinci en iyi devlet, kuruluş aşamasında servetlerin belli erdemlere göre dağıtılmış ve bir anlamda zenginlikle erdemliliğin özdeşleşmiş olmasından ötürü aristokratik bir nitelik de göstermektedir. Fakat diyaloğun son sayfalarında beliren Gece Konseyi göz önünde bulundurulduğunda, bu kez karşımıza "philokrasi-teokrasi" karışımı bir yönetim biçimi çıkmaktadır.

Gerçekte Platon, herhangi bir sosyal sınıfın sözcüsü değildir. "Bize verilmiş akla yasa adını takarak evlerimizi ve polislerimizi yönetmek için ruhumuzun ölümsüz bölümüne uymamız gerekir" (714 a) diyen Platon, yine akla uygun, yani bozulmaya dirençli olduğuna ve düzen ile birliği sürdürebileceğine inandığı bir devlet tasarısı çizmiştir. Her ne kadar döneminin polislerindeki uygulamaların izlerini taşıyorsa da Platon'un gerek *Politeia*'da, gerek *No-*

nomoi'de, devleti irdeleyişi genelde devletin doğası üzerine dayandığından, her iki modeli de evrensel bir nitelik taşımaktadır. Copleston'ın deyişiyle, Platon her iki diyaloğunda da felsefi bir devlet kuramının temellerini atmıştır.[176]

İkinci en iyi devlet, varlığını sürdürebilmek için, her ütopya gibi elinden geldiğince dışarıya kapalı olmaya özen göstermektedir. Kendisini (ideal devletten sonra) en iyi devlet biçimi olarak algılamakta ve bu düşünceyi sürekli olarak yurttaşlarına aşılamaya çalışmaktadır; öyle ki herhangi bir görevle dışarıya gönderilen kırk yaşın üzerindeki yurttaşlar, döndüklerinde, gençlere diğer ülkelerin siyasal kurumlarının kötü olduğunu anlatmak zorundadırlar. (951 a)

Platon, Gece Konseyi'nin altındaki yönetim odaklarını çeşitli güçler arasında dağıtmış, sınıflara paylaştırmış olmakla birlikte, yine *Politeia*'da olduğu gibi "her yerde hazır ve nazır" bir devlet oluşturmuştur. Bu, kişilere özel yaşamlarında bile en ufak bir özgürlük, bağımsızlık alanı tanımayan totaliter bir devlettir: "Bireyin, ancak kendini bütünün içinde erittiği, yaşamını kurulu düzene uygun kıldığı sürece bir değeri vardır. Her birey eğitimi, evliliği, dini ya da görevleri bakımından en küçük bir davranışında bile devlete bağımlıdır."[177] Platon'un deyişiyle devlet, "insanların bütün ilişkilerinde üzüntülerini, sevinçlerini, sevgiye yönelik eğilimlerini gözetip denetlemeli ve [yönlendirmek için] onları yasalar yoluyla kınamalı ya da onurlandırmalıdır... Çeşitli durumlarda, her bir insanın tepkisindeki güzel olanı ve olmayanı öğretmeli ve belirlemelidir" (632 a).

İkinci en iyi devlette, insanlar önderlerinin sözünden dışarıya çıkamayacak biçimde koşullandırılmakta ve öz-

176 Copleston, 1985, s. 155.

177 Trousson, s. 35. Janet'ye göre ise (s. 164), Platon'da "devlet, yurttaşların mutlak efendisidir".

gürce, tek başlarına davranamayacak, hatta düşünemeyecek bir konuma indirgenmektedirler: "En önemli olan şey ister kadın, ister erkek, hiç kimsenin önderin otoritesinin dışında kalmaması, kendi başına davranma alışkanlığı kazanmamasıdır; savaşta olduğu gibi barışta da, herkes gözünü önderine dikip sadakatle onun ardından gitmeli ve en küçük konularda bile ona boyun eğmelidir... Hiç kimse kendi girişkenliğiyle herhangi bir şey yapmaya alışmamalı ve diğerleri olmadan hiçbir şeyi tanımaya ya da öğrenmeye kalkışmamalıdır... Bütün insanlarda ve evcil hayvanlarda bağımsızca davranma ruhunu yok etmek gerekir" (942 a-d). Platon, devleti yüceltmek amacıyla bazı sınıfları, bazı insanları değil, fakat bütün insanları küçültmekten kaçınmamaktadır. Bununla birlikte, yalnız belli insanların (*Politeia*'da koruyucular ile filozofların, *Nomoi*'de yurttaşların) bir ölçüde mutlu olabileceklerini kabul edip, diğer insanları bu mutluluğu sağlayan birer araç durumuna getirmektedir.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Polisi Kurtarma Çabaları: Aristoteles



Yunan dünyasının Platon'dan sonraki en önemli düşünürü olan Aristoteles, öğretmeninden farklı olarak büyük bir filozof değil, bir felsefecidir; döneminin bütün bilim alanlarıyla ilgilenmiş olan büyük bir bilgindir.[1] Salt akıl yürütmenin yanında, olgulara büyük önem vermiş ve gözlem, deney ve araştırmaya dayanan bir yaklaşımı benimseyerek bulgularını sistematik bir biçimde derleyip düzenlemiştir. Mantık, fizik, metafizik, ahlak, siyaset gibi çeşitli bilgi alanları üzerindeki araştırma ve çalışmalarını ayrı ayrı kitaplarda toplamış ve bütün bilimleri sınıflandırıp bir sistem içine oturtmuştur. Aristotelesçilik, tam anlamıyla bir özgünlük taşımamakla ve belli ölçüde seçmeci (*éclectique*) bir nitelik göstermekle birlikte, bu yönüyle, yani ansiklopedik bir bilgiler bütünü olması ve insanı ilgilendiren çeşitli sorunlara kendi içinde tutarlı yanıtlar getirmesi nede-

1 Gökberk, s. 76; Robin, 1932, s. 370.

niyle, yüzyıllar boyunca Batı kültürünü ve düşün yapısını etkisi altında tutmuştur. Kilise aracılığıyla dogmalaştırılmış olan Aristotelesçiliğin olumsuz etkileri, ancak Renaissance ile kırılmaya başlanabilmiştir.[2]

Aristoteles, her ne kadar gözlemden, deneyden yola çıkan görgücü *(empiriste)* bir düşünür ise de, Platon'un bir öğrencisidir ve bu yüzden kendini tümüyle Platon'un idealizminden kurtarabilmiş değildir. Hatta felsefesinin her sayfasında Platoncu öğretinin izlerini görmek mümkündür. Gerek felsefesinin ana kavramları, gerekse düşüncesinin birinci planda yöneldiği sorunlar, açık olarak Platon felsefesinden gelmektedir.[3] Bu bakımdan, bazı yorumcuların yaptığı gibi Platon ile Aristoteles'i karşı karşıya getirmek ve Aristoteles'in felsefesinin öğretmeninkini çürüttüğünü ya da aştığını ileri sürmek hiç de tutarlı görünmemektedir. Aristoteles'in, Platon'un kuramlarını kendi anlayışı doğrultusunda geliştirmeye, düzeltmeye çalışmış olma nedeniyle, iki düşünürün felsefelerinin birbirlerini bütünledikleri söylenebilir.[4] Fakat bu ilişkide, ağırlığın Platon'da olduğunu da belirtmek gerekir. Aristoteles, belki kendini özgün gösterebilmek amacıyla öğretmenine karşı çok ağır eleştiriler yöneltmiş olabilir, ancak onun açtığı yoldan ilerlemiş, büyük ölçüde onun düşüncelerini izlemiştir.

Bu olgu, Aristoteles'in siyasete ilişkin düşüncelerinde çok açık bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, bu konuda Platon'un özellikle *Nomoi*'de ortaya koymuş olduğu görüşlerinden pek farklı bir şeyler söylememiş ve hatta ütopyacılığın çekiciliğine kapılarak bir ideal devlet tasarımı çizmeye kalkışmıştır. Bununla birlikte, görgücül yaklaşımı doğrultusunda, siyaseti yalnızca olması gerekeni saptamaya çalışan değil, daha çok olanları inceleyen, siyasal

2 Birand, s. 69; Moreau, s. 289-293.
3 Gökberk, s. 76; Sabine, s. 83.
4 Copleston, 1986, s. 19.

olguları açıklamaya, anlamaya yönelen bir bilim olarak da görmüştür. Gözlemlerinden hareket ederek, gerçek yönetim biçimleri üzerinde durmuş ve bunların sürmesine ya da yıkılmasına neden olan faktörleri belirlemeye çalışmıştır; kısacası siyaseti statik değil, dinamik bir açıdan irdelemiştir. Fakat bunu yaparken bile, ayrıntılara ilişkin getirdiği yenilikler dışında hemen hemen yalnızca Platon'un önemsemeyip kısaca değindiği bazı düşüncelerini tekrarlamakla, daha doğrusu bunları geliştirip derinleştirmekle yetinmiştir. Bunun temel nedeni, Aristoteles'in bir yanda döneminin siyasal değişimlerini görememiş ya da bunların önemini kavrayamamış, öte yanda Platon'un başat sorunsalı olan polisin iyiliği ve yüceltilmesi düşüncesini olduğu gibi benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Aristoteles'in siyasal düşüncelerinin incelenmesine ve çözümlenmesine geçmeden önce, bu düşünceleri etkileyen kaynakları saptayabilmek amacıyla, ilk önce yaşamından söz etmek, ardından "genel felsefesi" adı altında toplanabilecek belli başlı bilgi alanları üzerindeki görüşlerini çok kısa ve yüzeysel bir biçimde de olsa özetlemek gerekir.

I- ARİSTOTELES'İN YAŞAMI

Diogenes Laertius'un "Platon'un tilmizleri içinde en ünlüsü" olduğunu söylediği Aristoteles,[5] 384 yılında Selanik yakınlarındaki bir Yunan koloni-polisi olan Stageiros'ta (ya da Stageira'da) doğdu. Babası, Makedonya kralı II. Amyntas'ın özel hekimlerinden biri olan Nikhomakhos'tu. Doktorluğu meslek edinmiş bir aileden gelmiş olmasının, Aristoteles'i daha sonraları doğa bilimlerine ve görgücülüğe (*empiricisme*) ilgi duymaya yöneltmiş olduğu ileri sürülebilir.

5 Diogène Laërce, I, s. 229.

17-18 yaşlarında Atina'ya giden Aristoteles, burada büyük ün yapmış olan Platon'un Akademia'sına girmiştir. Bu dönemde Platon, *dikhotomia* yöntemi olarak bilinen ikinci diyalektiğiyle uğraşmakta ve öğretisine gittikçe daha dinsel bir nitelik kazandırmaktaydı. Bunların daha sonraları, Aristoteles'in sınıflandırıcı yaklaşımı ile metafiziksel görüşleri üzerindeki etkileri açıkça ortaya çıkacaktır. Ayrıca görgücü Aristoteles, öğretmeninin idealar felsefesinden ve akla dayanan bilgi anlayışından da epey etkilenecektir. Akademia'daki ilk yıllarında öğrencilik yapmış, daha sonra öğretmen olup burada dersler vermiş olan Aristoteles, yirmi yıl boyunca Platon'un yanından hiç ayrılmamıştır.[6] Bu süre içinde, Atina yurttaşı olmadığı için yaşamını bir *metoikos* olarak sürdürmüştür. Platon'un 347'deki ölümünden sonra, umduğu gibi Akademia başkanlığına getirilmemesiyle düş kırıklığına uğrayan Aristoteles, yakın arkadaşı Atreus kralı Hermeias'ın bulunduğu Assos'a (Behramköy) gitmiş ve bir süre sonra kralın yeğeniyle evlenmiştir. Burada kaldığı üç yıl boyunca kendine özgü görüşlerini geliştirmeye başlamıştır.

Makedonya kralı II. Philippos, ününü duyduğu Aristoteles'i 343 yılında oğlu Aleksandros'un (Büyük İskender) eğitimiyle görevlendirir.[7] Aristoteles, yaklaşık üç yıl Aleksandros'a öğretmenlik yaptıktan sonra Stageiros'a geri döner. Öğretmen ile 336'da III. Aleksandros adı altında tahta çıkan öğrencisinin ilişkisi, daha sonra mektuplaşmalarla sürer; Aleksandros, Asya seferi boyunca adamlarına toplat-

6 Diogenes Laertius'a göre ise Aristoteles, Akademia'yı henüz Platon hayattayken terk etmiş ve bunun üzerine Platon, "Anasına çifte atan bir tay gibi tepti beni Aristoteles" demiştir (Diogène Laërce, I, s. 229).

7 II. Philippos'un Makedonya'ya çağırmak için Aristoteles'e yazdığı mektupta şu satırların bulunduğu ileri sürülür: "Oğlum Aleksandros'un senin zamanında doğmasına izin verdikleri için tanrılara şükürler olsun. Çünkü senin eğitiminle, tahtımın layık bir mirasçısı olacağını umuyorum" (Ilin ve Segal, s. 176).

tığı bitkileri, madenleri ve çeşitli bilgileri öğretmenine yollar. Aristoteles, öğrencisine, Yunan kültürü sevgisini vermesine karşın siyasal görüşlerini aşılayamamıştır. Buna karşılık, Aleksandros'un polisi aşan imparatorluk kurmaya yönelik görüşleri ve uygulamaları, öğretmeninin üzerinde etkili olamadığı gibi, Yunanlılar ile "barbarların" eşitliği düşüncesine dayanan halkları kaynaştırma politikası da Aristoteles'in onayını kazanamamıştır.

Aleksandros'un Makedonya kralı olmasının hemen ardından Atina'ya geri dönen Aristoteles, 335'te kendi bilim ve felsefe yöntemiyle öğretim yapan, sonraları felsefe tarihinde Lykeion adıyla ün salan okulunu kurar.[8] Apollon Lykeios adını taşıyan bir eğitim alanında açılan bu okul, Platon'un kavramlara dayalı düşünme yöntemiyle çalışan Akademia'sına karşıt bir anlayışı benimser. Aristoteles'in, derslerini Platon gibi oturarak değil de, öğrencileriyle birlikte gezinerek vermesi, tartışmaları bu şekilde yönetmesi nedeniyle okuluna "gezinen" anlamına gelen *Peripatos* adı verilmiştir. Okulun benimsediği temel yöntem, gözlem ve deneydi. Burada felsefe dışında matematikten psikolojiye, astronomiden botaniğe kadar dönemin bütün bilimleri okutulur ve çeşitli sorunlar hakkında daha önce yaşamış bilgelerin ileri sürdükleri görüşler ortaya konup tartışılarak ve kapsamlı araştırmalar yapılarak bunların doğru yanıtlarının bulunmasına çalışılırdı. Okulunun başında hiç aralıksız on iki yıl bulunan Aristoteles, bu süre içinde dersler vermiş, araştırmalar yönetmiş ve çeşitli ders notları ile kitaplar yazmıştır. Lykeion, Platon'un Akademia'sı gibi, Bizans İmparatoru Justinianos'un buyruğuyla kapatılıncaya değin varlığını sürdürmüştür.

8 Gerek Batı dilleri, gerek Türkçedeki "lise" sözcüğü, Aristoteles'in okulunun adı olan Lykeion'dan gelmektedir.

323'te III. Aleksandros'un ölümü üzerine Atina, bağımsızlığına kavuşmak amacıyla Makedonya'ya başkaldırır. Makedonya yanlısı olarak tanınan Aristoteles, dinsizlikle suçlanarak mahkemeye verilir. Yaşamının Sokrates'inkine benzer bir biçimde sona ermesini istemeyen Aristoteles, Euboea (Eğriboz) adasındaki Khalkis polisine kaçar. Bir yıl sonra 322'de 62 yaşındayken hastalanıp ölür.

Aristoteles, yaşamı boyunca çeşitli konularda çok sayıda yapıt vermiştir. Bunların bir bölümü, büyük bir okuyucu kitlesine ulaşabilmek için edebi bir dilde yazılmış ve yayımlanmış yapıtlardır; diğer bölümü ise, Lykeion'daki öğrenciler için kaleme alınmış ve bu nedenle biçemsel bir kaygı taşımayan eğitsel çalışmalardır. Birinci bölümde yer alan yapıtlarının hemen hemen tümü yok olup gitmiştir. Buna karşılık, öğrencileri için yazdıklarının önemli bir kısmı günümüze kadar gelebilmiştir.[9]

II- GENEL FELSEFESİ

"Doğal olarak bütün insanlar bilmek isterler"[10] diyen Aristoteles, tıpkı Sokrates ya da Platon gibi, Sofistlerin görece bilgi anlayışını yadsıyarak gerçek bilginin (bilimin) olduğu düşüncesinden yola çıkar. Ona göre bilimler üçe ayrılır: Bilen öznenin (örneğin bir yontucunun, mimarın ya da herhangi bir zanaatkârın) kendi dışındaki yapıtını meydana çıkarması *(poiesis)*, bir başka deyişle doğanın kullanılması ile üretim amacını güden "poetik" bilimler; öznenin eyle-

9 Aristoteles'in belli başlı yapıtları şunlardır: Mantık konusunda yazdığı *Organon* (Alet), *Metaphysika* (Metafizik), *Physika* (Doğa), *Peri Ta Zoa Historia* (Canlıların Tarihi Üzerine), *Peri Psykhe* (Ruh Üzerine), ahlak konusunu işlediği *Ethika Nikomakheia* (Nikomakhos Etiği), *Rhetorika* (Retorik), *Poetika* (Yazın) ve siyasal görüşlerini sergilediği *Politika* ile 158 devletin anayasasının incelenmesinden yalnızca birisi olan ve 1891'de bulunan *Politeia Athenaion* (Atinalıların Devleti).

10 *Metaphysika*, I, 980 a, 21.

mini (*praxis*) yönlendirmeyi amaçlayan politika ya da ahlak gibi "pratik" bilimler; gerçeğin kurgusal araştırılmasıyla saf, arı bilgiye yönelen, bir bilgiyi sırf bilme amacıyla isteyen matematik ya da metafizik gibi "teorik" bilimler. Bu alanlarda herhangi bir bilim üzerinde çalışmaya kalkışmadan önce sağlam bir düşünme yöntemine gereksinim olduğunu düşünen Aristoteles, bilimsel düşüncenin kurallarını bütün ayrıntılarıyla saptamaya çalışmıştır. Bu yöndeki çalışmalarını bir sistem şeklinde işleyip geliştirmiş olmasından ötürü, Aristoteles daha sonraları mantığın kuru-cusu olarak kabul edilmiştir.[11]

A- Mantık

Aristoteles'e göre mantık (*logike*), felsefe ile özdeşleştirdiği bilime ulaşmayı sağlayan, bir başka deyişle bilimsel araştırmayı olanaklı kılan bir tekniktir, bir yöntemdir. Aristoteles, *Organon* adlı çalışmasında, deney ile akılcılığı bağdaştırmaya, yani Platon'un savunduğu aklın üstünlüğü inancını deney ile dengeleyip uzlaştırmaya çalışır. Ancak bunu yaparken, duyuları bir kalemde silip atan ve bilgiyi başka bir evrende arayan Platoncu öğretiye karşı çıkıp, "bilgi anlayışını gerçekçi bir temele oturtur, yaşadığımız dünyayı, bu dünyayı tek bilgi alanı olarak belirler."[12]

Bilgi edinmede duyulara belli bir önem veren, fakat bunların yeterli olmadığını belirten Aristoteles, ilk önce Platon'dan yola çıkarak gerçek bilginin evrensel ve zorunlu olduğunu ileri sürer. Buna göre, gerçek varlık tümeldir ve tümelin bilgisi de kavramdır. Ama hemen ardından Aristoteles, öğretmeninden ayrılmaya yönelir. Platon'un, ideaları (tümelleri) gerçeğin bilgisi yerine gerçeğin kendisi

11 Bréhier, s. 171; Caratini, s. 140-141; Gökberk, s. 76-77.
12 Timuçin, 1976, s. 41.

olarak kabul etmesinden dolayı bir yanılgı içine düştüğünü vurgular ve bu dünyayı aşan bir bilgiler ya da gerçeklikler evreni olmadığını savunur. Aristoteles'e göre Platon'un idealar öğretisi, tümel ile tikel, öz ile görünüş ya da varlık ile oluş arasında inandırıcı bir bağlantı kuramamış, bunları birbirinden koparıp ayırmıştır. Sorun, bu bağlantıyı, tümel ile tikel arasındaki doğru ilişkiyi kavrayabilecek şekilde kurmaktır. Aristoteles, bunun için çözüm yolunu, form ya da biçim adını verdiği ideayı yeryüzüne indirmekte bulur. Bunun anlamı, töz dediği görünen nesnelerin, bu dünyadaki varlıkların tikel ile tümeli, idea ile maddeyi birlikte içermesi demektir. Bundan dolayı Aristoteles'in, evrenseli, yani tümeli gerçek bilginin nesnesi (objesi) olarak gören epistemolojisinin (bilgi kuramının) idealist, varlığı maddeler dünyasına indiren ontolojisinin (varlıkbiliminin) ise gerçekçi olduğu söylenebilir.[13]

Doğru düşünmenin içeriği ile değil, biçimi ile ilgilendiğinden formel ya da biçimsel olarak adlandırılan mantığının temelinde önermelere ilişkin öğretisi bulunur. Çünkü Aristoteles'e göre bilgi, ancak önermelerle kurulur. Her önermede bir özne ile bir yüklem vardır; bir önermenin doğruluğuna ise yüklemin özneye ait olup olmadığının sorgulanmasıyla ulaşılır. Demek ki bir tartışmanın sonucu, "B, A'ya aittir" ya da "B, A'ya ait değildir" şeklinde ortaya konur. Bu şekildeki veriler, A ile B'nin kavramlar olduğu önermelerdir. Bunlar genellikle, "A, B'dir" ya da "A, B değildir" biçiminde ifade edilir.

Aristoteles, ne olduğu araştırılan özneye "tür", öznenin ait olduğu genel sınıfa "cins" der; özneyi içinde bulunduğu sınıftaki diğer türlerden ayıran şeyi ise "özgül ayrım" olarak adlandırır. Buna göre, bir önerme şu biçimi alır:

13 Moreau, s. 37-38.

ÖZNE (A) ----------> YÜKLEM (B)'dir.
(tür) (cins + özgül ayrım)

Aristotelesçi önermeyi bir örnekle açıklamak gerekirse: Platon'un "insan, iki ayaklı ve tüysüz bir hayvandır" tanımında, "insan", türdür, öznedir (A); "hayvan", cinsi; "iki ayaklılık ile tüysüzlük" ise, özgül ayrımı ifade eder; bu ikisi birlikte yüklemi (B) oluşturur. Demek ki "A, B'dir" şeklindeki bir önerme, A'nın tanımını vermektedir. Fakat özneye, cins ile özgül ayrım dışında başka nitelikler de yüklenebilir. Bunlar özellik ile ilinek'tir *(accident)*. Özellik, özün zorunlu vargısıdır ve yalnız ona ait olandır; ilinek ise yalnız ona ait olmayandır. Örneğin, insanın anlığa (entelekt) sahip olması, onun özsel niteliğidir. Buna karşılık, bir insanın beyaz ya da siyah olması, saçının bulunup bulunmaması onun ilineksel niteliğidir.

Özne ile yüklem (A ile B) önermenin kavramlarıdır; bunlar yalnızca birer basit sözcük değil, düşüncenin nesneleridir. Aristoteles, kavramların alabilecekleri anlamlara kategori *(kategoria)* adını verir ve 10 kategori bulunduğunu ileri sürer.[14] Bu kategoriler içinde, yalnızca töz özneye ilişkindir; diğerleri ancak yüklem olabilir. Öyleyse, "bu at beyazdır" dendiği zaman yüklemin bir nitelik olduğu, "bu at yatıyor" denildiğinde ise yüklemin bir durum olduğu

14 *Organon*'da belirtilen bu 10 kategori şunlardır:
1-Töz (insan ya da at)
2-Nicelik (iki kulaç, üç kulaç uzunluk)
3-Nitelik (beyaz ya da dilbilimci)
4- İlişki ya da görelik (çift, yarım, daha büyük)
5-Yer (Lykeion'da, pazar yerinde)
6- Zaman (dün, geçen yıl)
7-Durum ya da konum (yatıyor, oturuyor)
8- İyelik (ayakkabılı, silahlı, mızraklı)
9- Edim ya da etkin (kesiyor, yakıyor)
10- Edilim ya da edilgin (kesilmiş, yanmış)

anlaşılır. Bir önermenin açık olabilmesi için yüklemin cins, tür, özgül ayrım, özellik ve ilinek arasından hangisi olduğunu ve hangi kategoriye ait bulunduğunu bilmek gerekir. Böylece, gerçeğe ulaşılmasa bile, rasyonel (akılcıl) bir biçimde tartışmayı olanaklı kılan araçlar elde edilmiş olunur.[15]

Aristoteles, bir bilinenden bir bilinmeyene geçilmesi, bir bilinmeyenin bir bilinen yardımıyla bilinir kılınması demek olan bilgi edinmenin iki yolu bulunduğunu kabul eder. Bunlar tümevarım ile tümdengelimdir. Tümevarım zihinsel bir eylemdir; bu eylemiyle zihin, somutun alanından soyutun alanına geçer. Böylece tek tek nesnelerin (tikellerin) bilgisinden evrensel (ya da tümel-genel) bilgiye ulaşılır. Demek ki tümevarım, gözlemlenebilir nesnelerin ve olguların dünyasından kavramlara ve evrensel bilgiye doğru bir zihinsel yükseliştir.[16] Aristoteles, gözlem ve deneye dayanan bir bilimsel araştırma yöntemi olan tümevarım üzerinde pek durmamıştır.

Gerçek bilgi, kavram olarak akıl ile kavranan tümelin bilgisinden (bir türün ortak özelliklerinin bilgisinden) duyularla algılanan tikelin bilgisini çıkarmakla sağlanır. Tümdengelim adını alan bu zihinsel işlem, soyuttan somuta doğru bir gidiştir. Bu işlemi Aristoteles, "içinde belli şeylerin belirtilmesiyle ve bunların böyle olmasıyla, belirtilmiş olandan başka bir şeyin zorunlu olarak çıktığı söylem"[17] şeklinde tanımladığı tasım *(syllogismos)* ya da daha doğrusu tümdengelimsel tasım biçiminde ele alır. Bir tasım üç öğeden oluşur: Büyük önerme, küçük önerme ve vargı ya da sonuç. Tasımda, küçük önerme aracılığıyla büyük önermeden zorunlu bir sonuç çıkarılır. Aristoteles'in en ünlü tasımı şudur:

15 Caratini, s. 143.
16 Robin, 1932, s. 306; Tunuçin, 1976, s. 76.
17 *Organon-Analytika Priora*, I, 24 b, 19-20.

Bütün insanlar ölümlüdür.
Sokrates insandır.
(Demek ki) Sokrates ölümlüdür.

Aristoteles, tasım ile usavurmanın aracını bulmuştur; bir uslamanın değeri, bunun içeriğine değil, biçimine bakılarak ölçülebilir. Fakat bu biçimsel mantık, yalnızca bir önermeden bir başka önermeye geçilmesini sağlar; ilk iki önerme (ya da iki öncül) doğruysa, zorunlu olarak sonuç da doğrudur; bir başka deyişle, tasımın geçerli olabilmesi öncüllerin doğru olmasına bağlıdır. Ancak tasım, öncüllerinin doğru olup olmadıklarını kendi başına sınama olanağından yoksundur. Bununla birlikte, bir tasımın öncülleri bir başka tasımın sonuçları iseler, zorunlu anlamda doğrudurlar. Öncülleri bir başka tasımın sonuçlarıyla sağlama yöntemi, sonunda tanıtlanamayan öncüllere gelir dayanır. Hiçbir tasımın sonuçları olmayan bu öncüller ilkelerdir, temel doğrulardır. Temel doğrular, mantığın dışındaki yollardan, örneğin bunları tanımlar, belitler *(axiomes)*, varsayımlar şeklinde ortaya koyan bilgenin iradesiyle ya da deneyle, tümevarım süreciyle elde edilirler.

Aristoteles, her ne kadar temel doğrulara ulaşmada duyuların işin içine girdiği gözlem ve deneye yer veriyorsa da, sonuç olarak "bilimsel bilginin duyularla elde edilmesinin olanaksız olduğunu" belirtir.[18] Çünkü duyum, zorunlu olarak bireyseli (tikeli) ilgilendirir; oysa bilim evrensel bilgiye dayanır. Bilimsel bilgi tikelin değil, tümelin bilgisidir ve buna akıl (ya da anlıksal sezgi) yoluyla varılır.[19]

18 *Organon-Analytika Posteriora*, 1, 87 b, 27.

19 Grote'a göre, "Aristoteles'e yanılgıdan tümüyle arınmış bir Nous ya da Akıl'a inanmak öğretisi, Platon'dan miras kalmıştır" (Aktaran: Popper, II, s. 11, dipnot 32).

B- Metafizik

Dış dünya deneylerinden giderek elde edilen bilgiler, uygulamadaki değerleri ne olursa olsun, metafiziğin alanında elde edilen bilgiler kadar değerli değildir. En değerli bilgi, en temel ve en kapsamlı bilgidir; bu tür bilgilere de ancak metafiziğin alanında ulaşmak mümkündür. Çünkü gerçek bilgi varlığın bilgisidir ve metafizik ya da Aristoteles'in deyişiyle ilk felsefe,[20] "varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bilimdir."[21] Bir başka deyişle metafizikçi, varlığın dış görünümünü, tikel (bireysel) yönlerini değil, varlığın kendisini ve onun varlık olarak özsel yüklemlerini irdeler, kısacası varlığın özünü *(ousia, essentia)* kavrar.

Aristoteles, görüngülerin (fenomenlerin) değişen çoğunluğun ardında bulunan kalıcı varlığın, yani gerçeğin araştırılması olan metafiziğini ortaya koymadan önce, kendinden önceki bilgelerin, özellikle de Platon'un felsefelerini eleştirmekle işe başlar. Platon'de evrensel (gerçek ya da idea) nesnelerden ayrıdır ve bir başka boyutta bulunur. Aristoteles, büyük ölçüde Platon'un *Parmenides* diyaloğunda ortaya koyduğu özeleştirilerinden yararlanarak ve form olarak adlandırdığı ideaların nesnelerin dışında değil, içinde bulunduğunu göstermeye çalışarak öğretmeninin kuramını çürütmeye yönelir.

Ona (ve Platon'un özeleştirisine) göre idealar, aşkın olduklarından nesnelerin nedeni olamaz; yani nesneler,

---

20 Aristoteles, bu konuda yazdığı yapıta "İlk Felsefe" *(Prote Philosophia)* adını verir. Fakat daha sonra, Aristoteles'in yazdıkları bir araya toplanırken bu yapıt, *Physika*'dan sonraya konulduğu için *Metaphysika* adını almış ve içeriği de metafizik olarak adlandırılmıştır. Gerçekten yapıt, konusu bakımından *Physika*'dan daha yüksek bir soyutlama derecesi içerdiğinden ve fiziksel olguların ötesindeki ilk ilkeler ve özlerle ilgilendiğinden metafizik adına uygun düşmektedir.

21 *Metaphysika*, IV, 1003 a, 21-22.

onların öykünmeleri, kopyaları olarak ortaya çıkamaz. İdealar, nesnelerden soyutlanmış oldukları için, somutu açıklamaktan yoksundur; yoksa kendileri duyulur olur. Ayrıca idealar, durağan ve evrensel olduklarına göre, nesnelerin değişim ve devinimini anlaşılır duruma getirmek için kullanılamaz. Çünkü eğer nesneler ideaların kopyaları ise, onların da durağan olmaları gerekir. Üstelik "üçüncü insan" uslamasında gösterildiği üzere, insan ideası ile somut insan arasındaki ilişkiyi kurabilmek için bu her ikisini de içeren bir üçüncü insana (ya da daha mutlak bir insan ideasına) gereksinim vardır ve bu böyle sürüp gider. Demek ki Platon'un ideası evrensel değil, bireysel nesne olmaktadır.[22] Aristoteles'in bu eleştirileri, formun (ideanın) nesneden ayrılamayacağı savına yol açar. Böylece Aristoteles, kavranan ile algılanan arasındaki ikiliği ortadan kaldırır ve gerçeği (evrenseli) somut varlıklar dünyasına indirir.

Aristoteles'e göre varlık, yani doğan ve ölen her duyusal töz iki öğeden, madde ile formdan oluşur. Tümellik ile tikelliğin bir arada somut nesnede varoluşları, bu iki kavramla, yani madde *(hyle)* ve form *(eidos)* ile açıklanır. Çünkü tümel (form), kendi başına var olamaz, bağımsız varlık taşıyamaz. Daha açıkçası tümel (ya da Platon'un deyişiyle idea) gerçektir, ancak zorunlu olarak nesnelerde varlık kazanır. Demek ki tek tek insan ya da atlar dışında, bir insan ya da at özü bulunmaz. Form nesnenin içinde yer alır ve onun yürütücü ilkesidir. Madde biçimsiz ve devinimsizdir; ona biçimini verip devinim kazandıran formdur. Form ise tek başına boştur, onun içini dolduran maddedir. "Aristoteles, böylece, Platon'un yanlış olarak 'tözleştirmiş' olduğu ideaları madde dünyasına geri getirir:

22 Aristoteles'in Platon'un idealar kuramının eleştirileri ve bu eleştirilerin eleştirisi için bkz. Bernhardt, s. 147-154; Bréhier, s. 189-194; Copleston, 1986, s. 40-52; Moreau, s. 29-32.

İdealar, duyulur şeylerin biçimleri [formları] haline gelirler, bu biçimler duyulur şeylerde somut ve bireysel durumda bulunmaktadır."[23]

Madde ile form, birbirinden bağımsız olarak bulunmaz; bunlar ancak, düşüncede soyutlama olarak ayrılabilir. Töz *(substantia)*, form kazanmış maddedir. Nerede bir nesne, bir madde varsa onun formu da vardır ve bu durumuyla da bir tözdür. Çünkü salt madde diye bir şey düşünülemez ya da olsa olsa bu, soyut bir olasılıktır. Form tözün tümel yönünü, madde ise tikel yönünü verir. İki öğeden biri eksik olursa, varlık yok demektir. Ancak burada iki kuraldışı durum vardır: Gerek Tanrı, gerek insanın tanrısal yanı olan akıl salt formdur. İşte metafizik, düşünsel soyutlamayla (ya da anlıksal sezgiyle) tikele bakarak, bunun içindeki evrenselin, yani varlığın özünün (bir anlamda formunun) kavranılmasının bilimidir.

Madde ile form arasındaki ilişki, Aristoteles'in oluşumu, değişimi açıklayan gizillik (potansiyel)-edimsellik (aktüel) ilişkisine koşuttur. Bir bakıma madde gizil, form edimseldir. Mantıksal olarak edimsel *(energeia)*, gizile *(dynamis)* önseldir; çünkü edimsellik erektir, uğruna gizilliğin var olduğu ya da kazanıldığı şeydir.[24] Daha açıkçası gizil, herhangi bir şeyin içinde henüz kendini açığa vurmadan bulunan bir gelişim eğilimi, bir olabilirliktir; edimsel ise, bu eğilimin (olabilirliğin) yerine gelmesi, gerçekleşmesidir. Örneğin meşe palamudu gizillik, meşe ağacı edimselliktir. Fakat bu ilişki görecedir: Meşe, palamuda göre edimsel iken, masaya göre gizildir. Buna göre, her töz için, gizilden edimselliğe doğru yükseliş dizileri vardır. Daha doğrusu, belli ölçüdeki her form ya da edimsellik kazanmış her madde, bu görece gizillik-edimsellik dönüşümü

23 Timuçin, 1976, s. 47-48.
24 Copleston, 1986, s. 63-64.

içinde, giderek daha edimsel biçimler kazanmaya, daha ileri ve yetkin bir forma ulaşmaya yönelir.

Değişim, formda meydana gelir ve maddede kendini gösterir. Değişimin belli bir düzeni, belli zorunlulukları vardır. Çünkü değişim, bir şeyin yerine bir başka şeyin geçmesi değil, ama bir şeyin bir durumdan bir başka duruma geçmesidir. Aristoteles'e göre, bir cinsten (ya da bir türden) bir başka cinse (ya da türe) doğru değişim olamaz; örneğin bir meşe tohumundan ancak bir meşe ağacı beklenebilir, yoksa bir at ya da bir gül değil. Değişimin temelde iki türü vardır. İlki, nesnenin değişen niteliklerinin onun özdeşliğini bozmadığı, yani olduğu nesne olmasını etkilemediği "ilineksel" değişimdir. Diğeri, nesneyi bir başka nesneye dönüştüren "özsel" değişimdir. Örneğin, bir masanın renginin değiştirilmesi onu masa olmaktan çıkarmazken, masanın yanması sonunda geride kalan, artık masa değil küldür. Aslında bu ikinci değişim türü, tam anlamıyla bir değişim değildir; bir şeyin yok olması ve bir başka şeyin meydana gelmesidir. Fakat oluşum ve yok oluş bireysel düzeydedir. Bir insan öldüğünde, insan olarak yok olur, cesede dönüşür. Bununla birlikte yok olan, tıpkı yanmış masa gibi bireysel insandır; oysa masa özü ya da insan özü (ya da insan türü) varlığını sürdürür. İnsanın özü, birbiri ardından gelen diğer insanlarda hep aynı kalır. Aristoteles'in dediği gibi, Sokrates ile Kallias maddeleri bakımından birbirinden farklı, formları açısından birbirinin aynısıdırlar;[25] metafizikçinin irdelediği de varlığın bu kalıcı özüdür, formudur.

Gizilden edimsele doğru yönelen değişimin, oluşumun temelinde 4 neden bulunur. Aristoteles'in, "maddesel, etken (etkileyici), biçimsel (formel) ve ereksel" olarak adlandırdığı bu nedenler, birbirine almaşık olarak düşünü-

25 *Metaphysika*, VII, 1034 a, 5-8.

lemez; her oluşumda dördü birden etkindir.[26] Genellikle, birinci nedenin dışındaki diğer üç neden bir bütün oluştururlar. Sanat (yapaylık) alanında, örneğin heykeltıraşın kafasındaki at kavramı, hem onu harekete geçirir, etkin kılar hem de onun gerçekleştirmeye yöneldiği erek olarak belirir. Aynı durum doğal olan için de geçerlidir: Bir insan yaratmak söz konusu olduğunda, döl ile gerçekleştirilen kavram (form) insandır, onu bir insan gerçekleştirir ve bu işlemin ereği insanı yeniden üretmektir. Her iki durumda da kavram (form ya da idea) aynı zamanda biçimsel, etken ve ereksel nedendir.[27]

Evren sürekli biçim değiştiren, yeni biçim kazanan, böylece belli bir ereğe göre devinen canlı ve cansız maddeden oluşur. Maddenin nedenlerle yönetilen bu durmak bilmeyen devinimi nasıl başlamıştır? Bu soruyla birlikte Aristoteles'in metafiziği bir teolojiye (dinbilime ya da tanrıbilime) dönüşür. Çünkü ona göre, bir nesne bir başka nesnenin itisiyle devinir; bir başka deyişle, herhangi bir varlığın devinmesine yol açan devinen bir başka varlık bulunur. Bu devinimler zincirini başlatan bir ilk neden olmalıdır, yoksa devinimler (değişimler, oluşumlar, bozulmalar, yok oluşlar) açıklanamaz. Devinimi başlatan bu ilk nedenin kendisi devinmez; durağan olmak zorundadır, yoksa ilk devindirici olamaz. Devinmemesine karşın, evrene ilk itiyi vererek onu devinim durumuna geçiren ilk neden Tanrı'dır.

---

26 Örneğin, bronzdan bir at heykeli yapıldığında:
Maddesel neden: Heykelin yapıldığı madde olan bronzdur.
Etken (etkileyici) neden: Heykeli yapan heykeltıraşır.
Biçimsel (formel) neden: Heykeltıraşın zihnindeki at tasarımı, kavramı ya da formudur.
Ereksel neden: Heykelin para kazanmak amacıyla, ereğiyle yapılmış olmasıdır.

27 Weber, s. 79-80.

Tanrı, salt form ve tam yetkinliktir; Platon'un İyi ideasına benzer, yani öncesiz-sonrasız, değişmez, durağan, kendi başına, geri kalan bütün şeylerden ayrı, cisimsiz ve birdir; ama yine de bütün oluşumun nedenidir. Maddesel olmadığından, herhangi bir tensel eylemi yerine getiremez. Onun etkinliği salt tinseldir (ruhsaldır), dolayısıyla anlıksaldır; bir başka deyişle, Tanrı'nın etkinliği bir düşünce etkinliğidir. Bu yüzden Aristoteles, Tanrı'yı "düşüncenin düşüncesi" (*neosis noeseos*) olarak tanımlar.[28]

Yalnızca kendisini düşünen Tanrı, evreni, onun kendisini özlemesiyle etkiler ve sırf bir özleyiş konusu olduğu için de her türlü devinimin nedeni olarak belirir. Daha açıkçası Tanrı evrene, her nesneye, yetkinliğe, yani yetkinlik olan kendisine dönme ereğini (*telos*) yerleştirmiştir. Bu bakımdan evrendeki bütün gelişim Tanrı'ya yöneliktir; her varlık içindeki bu erekten dolayı, yetkin biçimlerine ulaşmaya çalışır, bu amaçla devinir. İşte devinim, bu *telos*'tan meydana gelir. Olaylar ise, olayları meydana getiren varlıkların içlerindeki *telos* tarafından harekete geçirilmeleridir. Öyleyse, olayları doğru bir biçimde kavrayabilmek için maddesel nedenlere değil, ereksel (teleolojik) nedenlere bakmak gerekir. Ancak varlıklar oluşum içindeyken onların ereklerini görmek olanaksızdır. Dolayısıyla herhangi bir varlık, ereğine, yetkin biçimine ulaştığı zaman, onun içinde taşıdığı ereği görmek mümkün olur. Demek ki olayları, değişimleri anlayabilmek için varlıkların formlarını, özlerini kavramak gerekir.

Varlıklar ereklerine göre devindiklerinden, Aristoteles nesneleri onların formları ya da özleri ile özdeşleştirir. Nesneler eğilimli oldukları son durumlarının, yani özlerinin tohumlarını taşırlar. Örneğin bir çınar tohumunun ereği, yetişkin bir çınar ağacı olmaktır. Bu *telos*'u bilirsek, bu tohumun gelişme aşamalarını, yetkinleşme yönündeki devi-

28 *Metaphysika*, XII, 1074 b, 34.

nimlerinin ne derece sağlıklı olup olmadığını kavrayabiliriz. Eğer söz konusu tohum, yetişkin bir çınar olmadan ölmüşse ya da cılız kalmışsa çeşitli rastlantısal-maddesel nedenlerin (kuraklık, fırtına vb.) öze gidişi etkilediği, sonul ereğe ulaşmayı engellediği ortaya çıkar.

Alâeddin Şenel'e göre, "Aristoteles'in düşüncesinde hem ereksel hem maddi neden kavramına yer vermesinin, doğru bilginin tümdengelimle türetilmesine karşılık bilimsel araştırmanın tümevarıma doğru gitmesi gerektiğini düşünmesinin, onun felsefesinin iki odaklı bir felsefe olmasına yol açtığı söylenebilir." Bir bakıma Aristoteles, hem "bilimsel" hem de "metafiziksel" (ideolojik) bir felsefe anlayışına sahiptir.[29] Bu iki odaktan ağır basanı ise metafiziksel olanıdır.

C- Doğa Sorunu ve Evrensel Düzen

Aristoteles'in doğa öğretisi, felsefesinin diğer alanları gibi metafiziğe dayanır. Salt madde ile salt form (Tanrı) arasında yer alan bütün varlıklar (tözler), devinim bakımından hem etkin hem edilgindir; Aristoteles, bunların bütününe *physis* (doğa ya da evren) adını verir. Ona göre, "doğa, içinde ilineksel değil, özsel olarak bulunan nesnenin devinimi ile durağanlığının ilkesi ya da nedenidir."[30] Doğada her şey zorunlu yasalarla birbirine bağlanmış, belirlenmiştir; bu bakımdan o, bir düzendir (*kosmos*).

Aristoteles, teleolojisine uygun olarak evreni bir hiyerarşi içinde algılar. Tanrı'ya ulaşma yolundaki varlıklar, bir

29 Şenel, bu değerlendirmesiyle, Aristoteles'in maddeye, maddesel nedene yer vermesi ile tümevarım yöntemini kullanmasının felsefesinin "bilimsel" yönünü; öze, ereksel nedene (ve Tanrı'ya) ağırlık tanıması ile tümdengelim yöntemini kullanmasının ise felsefesinin "metafiziksel" ya da "ideolojik" yönünü oluşturduğunu ileri sürmektedir (1982, s. 212).

30 *Physika*, II, 192 b, 21-23.

hiyerarşik düzen içinde bulunurlar. Aristoteles, evreni gökyüzü (ayüstü dünyası) ve yeryüzü (ayaltı dünyası) olmak üzere ikiye ayırır. Gökyüzünde Tanrı'dan sonra gelen göksel varlık, yani yıldızlar, gezegenler vardır; bunlar maddesel bir nitelik taşımakla birlikte, oluştukları madde *either* (esîr) olduğu için her türlü değişimin, oluşum ile bozulmanın dışındadırlar.[31] Ölümsüz olan bu göksel varlıklar, Tanrı gibi durağan değildir; ancak devinimleri, devinim türleri içinde en yetkin olan, yani başladığı yere geri dönen daire biçimli devinimlerdir. Bir bakıma, Tanrı'dan sonra evrenin ikincil tanrıları olan bu varlıkların, daha aşağı olan yeryüzündeki yaşam üzerinde, bunu belli ereklere göre yönelten etkileri vardır.[32]

Yeryüzü, nitelik bakımından daha aşağı durumda olan varlıkların bulunduğu alandır. Dünya devinmeyen, durağan bir küredir ve evrenin merkezinde bulunur.[33] Değişimin, oluşumun, bozulmanın var olduğu yeryüzünde canlılar için ölüm kaçınılmaz bir sonuçtur. Bunların can attıkları ölümsüzlük, sonsuzluk ancak üreme yoluyla gerçekleşir; yani canlı varlık, ardında aynen kendine benzeyen bir başka canlı bırakarak ölümsüzlüğe ulaşır.[34] Demek ki daha önce de belirtildiği gibi, bireyler gelip geçerler, buna karşılık cinsler, türler sürerler.

Yetkinliklerin bulunmadığı bu dünyadaki devinim "düz devinim"dir, yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşir. Aristoteles, duyumsal nesnelerin ve türlerin belli yerleri olduğunu belirterek "doğal yerler" kuramını

31 *Metaphysika*, VIII, 1042 b, 4-6.

32 Gökberk'e göre (s. 85), "Aristoteles'in bu düşüncesi, yeni-platoncu ve ortaçağ astrolojisinin (gökyüzündeki olaylarla insan hayatı arasında bir ilginin olduğu inancının) kökü olmuştur."

33 Aristoteles'in dünyayı durağan bir küre olarak evrenin merkezine yerleştiren bu düşüncesi, Kilise'nin etkisiyle bütün ortaçağda egemen olacak ve ancak Kopernik ile Galileo Gelilei'nin görüşleriyle sarsılmaya başlayacaktır.

34 Moreau, s. 143.

ortaya koyar. Ona göre, yeryüzündeki varlıkların temelinde (Empedokles'te olduğu gibi) toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört öğe bulunur. Her öğenin kendine özgü doğal bir yeri vardır; devinimi bu yer doğrultusunda gerçekleşir. Örneğin, hava ile ateş aşağıdan yukarıya, toprak ile su ise yukarıdan aşağıya doğru bir devinim gösterirler. Ancak bir öğe, yakınında bulunan bir başkasından etkilendiği, onunla çarpıştığı zaman doğal devinim doğrultusundan sapar, doğal yerinden uzaklaşır.

Aristoteles, yeryüzündeki yetkin olmayan varlıkların bir hiyerarşik düzen içinde bulunduklarını belirtir. Hiyerarşinin en altında cansız varlıklar yer alır; bunlar bir ruha sahip değildir. Ruhları olan canlı varlıklar ise, aşağıdan yukarıya doğru üç aşama içinde sıralanırlar:

a) *Bitkisel varlıklar:* Canlılar arasında en alt sırada bulunan bu varlıklarda yalnızca bitkisel ya da besinsel ruh bulunur. Bu ruh tüm canlılarda vardır ve doğmayı, üremeyi, büyümeyi, beslenmeyi, ölmeyi içerir.

b) *Hayvansal varlıklar:* Devinme gücü ile yüklü olan bu varlıklar, bitkisel ruhtan başka duyusal algıları ve acı, istek, sevgi gibi duyguları içeren hayvansal ruha sahiptirler.

c) *İnsansal varlıklar:* Canlılar dünyasının en üstünde bulunan insanlar, diğer ilk iki ruhun yanı sıra bir de yalnızca kendilerine özgü olan akılsal ruha sahiptirler. Akılsal ruh insanın tanrısal yanıdır, yok olmaz. Oysa ölümle birlikte, bitkisel ruh ile hayvansal ruh yok olup gider. Bu hiyerarşik düzende her varlık dünyasının konumu, bir başka varlık dünyasına göre belirlenir. Örneğin bir hayvan, insan için bir araç, bitki için bir amaçtır.

Ç- Ruhsal Yapı ve Ahlak Öğretisi

Aristoteles'e göre insan, ruh ve beden olmak üzere iki ayrı öğeden kurulu bir varlıktır. Beden madde ruh ise onu bi-

çimlendiren, ona "insan" niteliği kazandıran formdur. Beden ile ruh arasındaki ilişki, gizillik ile edimsellik arasındaki ilişki gibidir. Bu nedenle yaşamın ilkesi olan ruh amaç, beden araç konumundadır. Bedenin ereği *(telos)* niteliğinde olan ruh, ona devinme yeteneğini verir, onu belli bir ereğe doğru yönlendirir. Ruhun gücü olmaksızın bedenin kendiliğinden bir eyleme kalkışması, bir iş başarması olası değildir. Buna karşılık, ruh da bir şeyi canlandırmasıyla, bir aracın işlevi ya da bir organizmanın edimselliği olmasıyla bir gerçeklik kazanır. Böylece Aristoteles, Platon'da görülen ruh-beden ayrılığını ortadan kaldırır, ruhla bedeni bir tözün iki ayrı öğesi olarak ele alır. Beden artık ruhun mezarı değildir. Tersine, beden ile birleşmiş olmak ruhun iyiliği içindir; çünkü o, yetilerini ancak bu şekilde uygulayabilir.[35]

Ruhun bütünlüğü ilkesini kabul eden Aristoteles, insan ruhunun farklı parçalardan oluşmadığını, fakat akılsal, hayvansal ve bitkisel olmak üzere üç işleve sahip bulunduğunu belirtir. Bu üç işlevden hangisi egemen konumdaysa, insan da ona göre bir kişilik kazanır. Ruhun üç işlevinin olması, insanların eşit olmadığı ve üç çeşit insanın bulunduğu sonucunu doğurur. Aristoteles'in açıkça dile getirmemiş olmasına karşın, onun (ileride göreceğimiz) ideal devletindeki sınıflar göz önüne alındığında, ağır basan bitkisel işlevin kölelere, hayvansal işlevin *metoikos*'lara (yani tüccarlara, zanaatkârlara) ve akılsal işlevin de yurttaşlara uygun düştüğü söylenebilir.

Aristoteles'e göre, insan ruhunun en belirgin özelliği akıl *(nous)* ile donatılmış olması, anlığa sahip bulunmasıdır. Anlık, etkin ve edilgin olarak ikiye ayrılır. Edilgin anlık duyulara bağımlıdır; duyularla sağlanan verileri derleyip toplar, onları belli bir biçime sokar. Buna karşılık,

35 Copleston, 1986, s. 87-88; Timuçin, 1976, s. 111.

kendi kendini yöneten etkin anlık, duyulara gereksinim duymadığı gibi deneylerle elde edilen bilgileri evrenselleştirir, imgelemleri nesnelerden soyutlar ve böylece evrensel bilgilere, bilime ulaşır. Her edilgin anlık, bireysel bir nitelik taşıdığından bir-kişide ortaya çıkar ve onunla birlikte yok olur. Oysa etkin anlık, tümüyle madde dışı olduğu için, öncesiz-sonrasızdır. Ölümsüz olan bu anlık, insanın tanrısal yönünü oluşturur.

İnsan ruhunda *nous*'un varlığı, insanın hayvan ile Tanrı arasında bir varlık olmasına neden olur. İnsan duyularıyla hayvana, aklıyla da Tanrı'ya yakındır. Bu çift niteliği, onun ahlaksal bir varlık olmasına yol açar. Çünkü hayvansal ve anlıksal ilkelerin bir arada bulunmadığı yerde ahlaktan söz etmek olanaksızdır. Hayvan, anlıktan yoksun olduğu için ahlaksal bir varlık değildir. Aynı şekilde Tanrı'nın da ahlakla bir ilişkisi yoktur; çünkü o salt düşüncedir. Demek ki ahlaksal nitelik, insanın ayırıcı özelliğidir.[36]

Aristoteles'in ahlak anlayışının temelinde "iyi", "iyilik" sorunu yatar. Teleolojik yaklaşımını bu alanda da sürdüren Aristoteles, *Ethika Nikomakheia* adlı yapıtına "her sanat ve her araştırma, her eylem ve her seçim herhangi bir iyiyi amaçlıyor görünmektedir. Bu yüzden iyi, haklı bir biçimde, tüm şeylerin her koşulda amaçladıkları bir şey olarak tanımlanmaktadır"[37] sözleriyle başlar. Ona göre çeşitli sanatların, tekniklerin, eylemlerin kendilerine özgü erekleri vardır; her biri belli bir iyiliğe yönelir. Fakat bu erekler, daha üstün bir ereğe alt güdümlüdür. Örneğin süvari atları için dizginler ve gemler yapmak belli bir zanaatın ereğidir; ama bu, aynı zamanda savaş sanatının daha geniş ve daha kapsamlı ereğine bağlıdır. Aynı şekilde, savaş sanatının ereği olan zafer ya da ekonomi biliminin ere-

36 Weber, s. 93-94.

37 *Ethika Nikomakheia*, I, 1094 a, 1-3.

ği olan zenginlik daha üstün bir erek, yani siyaset biliminin güttüğü polisin iyiliği ereği için istenir. Bu alt güdümlü erekler, bir üst ereğin aracı konumundadırlar. İşte, bir araç konumuna indirgenmeyen, yalnızca kendi uğruna istenen ve diğer tüm ereklerin ya da iyiliklerin ona ulaşabilmesi için elde edilmesine çalışılan bir en son erek, yani en son iyi, en-iyi iyi vardır. İnsanın en üstün iyiliği, ulaşmak istediği ereği mutluluktur *(eudaimonia)*. Ahlak bu sorunla ilgilenir, mutluluğun ne olduğunu, nasıl elde edileceğini açıklamaya çalışır.

Mutluluğun insanın amacı olduğu görüşünü diğer Yunan filozoflarıyla paylaşan Aristoteles, ampirik yaklaşımına uygun olarak, ahlakın kendinde doğru eylem ile değil, insanın iyiliğine yararlı olan eylem ile uğraştığını belirtir. Ona göre, insanın iyiliğinin ya da amacının elde edilmesine yararlı olan şey, insanın payına "doğru" bir eylem olur; onun gerçek iyisine erişmesini engelleyen eylem ise "yanlış"tır. Bu bakımdan ahlak, metafizikten ya da matematikten farklı olarak kesin bilgiler içermez; tersine, olasılıkların, olası bilgilerin alanıdır. Tek tek görüşlerden yola çıkarak ilkeler, bütün insanlar için gerekli kurallar ortaya koyar. Bu nedenle, sıradan kişilerin olasılıklar alanında söz sahibi olamayacaklarını göz önünde bulunduran Afşar Timuçin, Aristoteles'te ahlak alanının ancak üstün kişilerin, bilgelerin görüşleriyle kurulmasının mümkün olduğu sonucuna ulaşır.[38] Emile Bréhier ise, insanlara yalnızca istemeleri ya da kaçınmaları gereken şeyler üzerinde doğru görüşler vermekle yetinmeyip, onların bu şekilde davranmalarını da sağlamaya çalışan ahlakın gerçekte aristokratik bir eğilim olduğunu vurgular.[39] Çünkü -Aristoteles'in yapıtının son sayfalarında açıkça dile getirdiği üzere- ahlak-

38 Timuçin, 1976, s. 116.
39 Bréhier, s. 239-240.

sal söylemlerin sıradan kişiler, kitleler üzerinde bir etkisi olması ve bunları erdeme yöneltmesi beklenemez. Ahlak yalnızca "soylu kişileri", yetenekli gençleri iyi düşünmeye ve doğru, erdemli eylemler yapmaya doğru uyarır, onlardaki bu eğilimi güçlendirir. Diğer insanlar için ise alışkanlık ile cezalandırılma korkusu yeterli olur; zaten yasaların temel işlevi de budur.[40]

Mutluluk insanın iyiliği, ereği olmasına karşın her insan mutluluğa ulaşamaz. Her şeyden önce insanlar mutluluğa çok farklı anlamlar verirler, farklı tanımlar getirirler. İnsan için mutluluğun ne olduğunu saptayabilmek için iyilik sorununa geri dönmek gerekir: Her şeyin, her varlığın iyiliği, kendine özgü işlevini ya da etkinliğini yerine getirmesidir; bu, özünün ortaya konmasıdır. İnsanın özü, yani onu diğer varlıklardan ayıran yanı aklıdır. Demek ki insana özgü olan aklın etkinliğidir ya da akılla uyum içindeki etkinliktir. Her varlık kendi özünü ortaya koyup geliştirerek iyiliğine ulaştığına göre, insan yalnızca aklının etkinliği ile mutlu olabilir. Bundan dolayı, ruhlarında bitkisel-hayvansal işlevlerin ağır bastığı, kendilerine erek olarak yiyip içmeyi ya da zenginliği, onuru seçen kişiler gerçekten mutlu olamazlar. Öyleyse, bazı insanlar ahlak planında yetkinleşmeye çalışırken, diğerleri kesinlikle çok alt bir düzeyde, bitki-hayvan düzeyinde kalırlar. Bu düşünceleriyle Aristoteles, sınıfsal farklılaşmayı ahlak (dolayısıyla mutluluk) bakımından ortaya koyduğu ayrımla da pekiştirmiş olur.

Mutluluğu "erdeme uygun olan ruhun etkinliği" olarak tanımlayan ve bunun bütün bir yaşamı kapsaması gerektiğini vurgulayan Aristoteles,[41] kişinin erdem ile mutlu olacağını, iyiye ulaşacağını belirtir. İnsanın erdemli bir ya-

40 *Ethika Nikomakheia*, X, 1179 b.

41 *Ethika Nikomakheia*, I, 1098 a, 16-18.

şam sürebilmesi, her bakımdan uyumlu bir durumda bulunmasına, yani hem ruhsal hem bedensel açıdan yetkin olmasına bağlıdır. Çünkü erdem doğal değildir, doğuştan ortaya çıkmaz; fakat istençle (iradeyle) kazanılan bir yatkınlık, bir alışkanlıktır. İnsanda erdemli olan her şey, onun istençli seçiminden kaynaklanır. Ayrıca insanın erdemli olabilmesi için, doğrunun ne olduğunu kuramsal olarak bilmesi yeterli değildir; çeşitli koşullar içinde insanın doğasına neyin gerçekten uygun düştüğünü görmesi ve bu yönde bir davranışta bulunması da gerekir. Bir başka deyişle, art arda erdemli davranışlarda bulunarak erdemli bir kişi olunabilir.[42]

Demek ki erdem, yalnız bilgi edinmekle, erek olan "iyi"nin ne olduğunu bilmekle kazanılmaz. Burada Aristoteles'in ahlak anlayışının Sokratesçi çizgiden ayrıldığı görülmektedir. Erdem ile bilgeliğin özdeşliği görüşünü benimsemeyen Aristoteles'e göre, insan iyinin, doğrunun ne olduğunu bilmesine karşın kötüyü, yanlışı seçebilir. Erdeme ulaşmak için bilgeliğe sahip olmanın dışında, kişinin istencini eğitmesi, olgunlaştırmaya çalışması, kendini eylemleriyle dengeli bir duruma getirmesi gerekir. Dengeli durum ise bütün aşırılıklardan kaçmak, çelişkili davranışlardan, karşıt düşüncelerden sakınmak, "orta yol"u ya da "doğru orta"yı bulmaktır. Birçok Yunan filozofu gibi ılımlılığı, ölçülülüğü yücelten Aristoteles, iki aşırı ucun, iki kötülüğün ortasındaki doğru yolun tutturulmasını erdem olarak belirler. Örneğin yüreklilik, delice atılganlık ile korkaklığın; cömertlik, savurganlık ile cimriliğin; adalet, haksızlık yapma ile haksızlığa katlanmanın arasında bulunan doğru ortadır. Aristoteles, yine ampirik (görgül) bakış açısıyla, doğru ortanın matematiksel bir biçimde belirlenemeyeceğini, bunun görece bir nitelik taşıdığını açıkça dile ge-

42 *Ethika Nikomakheia*, II, 1105 b, 5-12.

tirir. Bir eylem için doğru ortanın ne olduğunun saptanabilmesi için, gerek kendisinden böyle bir tutum beklenen kişinin durumunun, gerekse bunun içinde bulunduğu koşulların göz önünde bulundurulması zorunludur.[43] Dolayısıyla doğru orta, her durumda sağgörü ya da doğru görüş ile belirlenmelidir.

İnsana özgü olan aklın biri eylem, tutum *(ethos)*, diğeri düşünme *(dianoia)* olan iki ayrı özelliği, iki ayrı davranışı vardır. Erdem aklın etkinliğiyle bağlantılı olduğundan, buradan iki erdem türü ortaya çıkar: *Ethik* erdemler ile *dianoethik* erdemler. Yüreklilik, cömertlik, adalet, dostluk, ölçülülük gibi nitelikleri içeren *ethik* erdemler özyapıyla ilgilidir ve alışkanlıkla elde edilir. Bilinçle, düşünceyle ilgili olan *dianoethik* erdemler ise, uzun süren bir istenç eğitimiyle kazanılır. Bu erdemlerin özünü, kuramsal aklın "iyi" ve "güzel"e uygun davranması oluşturur. Bunların içinde en üstün olan erdem, kişinin kendi iç dünyası içinde kapalı olarak işleyen bilgeliktir *(sophia)*.

Bu iki tür erdeme koşut olan iki ayrı yaşam biçimi vardır. İlki, ilk ilkeleri ve şeylerin sonul nedenini kavrayan anlığın ya da kuramsal bilgeliğin erdeminin uygulandığı kendi kendine yeterli, "içe dönük" yaşam biçimidir. "Felsefi" olarak da adlandırılabilecek böyle bir yaşam, kişiye en yetkin mutluluğu sağlar. Ancak insanlar için bu mutluluğu elde etmek, elde edince de onu sürdürmek çok zordur; çünkü o, tanrısal doğanın bir ayrıcalığıdır. Fakat insan, bu nedenle karamsarlığa düşmemelidir; kendisindeki tanrısal yönü, yani aklını yetkinleştirmeye ve böylece en üstün gerçeklerin seyrine yönelik bir yaşam sürmeye çalış-

43 Örneğin bir gün için on *mina* etin fazla, iki *mina* etin az olduğu görüşünden yola çıkılarak, bütün atletler için altı *mina* etin doğru orta olduğu sonucuna varılamayacaktır. Çünkü bu miktar, atletizme yeni başlamış birisi için fazla, Milon gibi güçlü bir atlet için ise azdır (*Ethika Nikomakheia*, II, 1106 a, 33 - 1106 b, 5).

malıdır. Aristoteles'in deyişiyle, "bize insan olduğumuz bahanesiyle yalnızca insansal şeylerle ilgilenmemizi ve ölümlüyüz diye ölümsüz şeylerden vazgeçmemizi öğütleyen kişilere kulak asmamalıyız. Fakat mümkün olduğunca kendimizi ölümsüz kılmalı ve bizdeki en iyi bölüme [kuramsal akla] uygun bir yaşam sürebilmek için elimizden geleni yapmalıyız."[44]

Kendi kendine yeterli bilgece yaşamın ardından, eylem adamının yaşam biçimi olan pratik (kılgısal) yaşam gelir. Bu yaşamdaki eylemler, etkinlikler arasında bir hiyerarşi bulunur. Örneğin kendini kamusal iyiliğe adayan yurttaşın ya da polisin savunması için savaşan askerin etkinlikleri, zenginleşmek amacıyla çalışan tüccarın etkinliğinden daha üstündür. Aristoteles, bilge ile devlet adamını birbirinden ayırmasına ve birincinin erdemini daha üstün olarak belirlemesine karşın, Kyniklerden farklı olarak bilge ile polisi karşı karşıya getirmez. Tersine, bilgenin felsefi bir yaşam sürebilmesi için, polisin kendisine sağlayacağı olanaklara gereksinimi olduğunu belirtir. Ayrıca, *Politika* adlı yapıtında, ideal bir devletin, üyelerinin en üstün mutluluğunu amaçladığı için, bu mutluluğa ulaşabilen bilgeler yetiştirdiğini de vurgular; çünkü insanlık, aynı zamanda polisin de ereği olan doğasının yetkinliğine, ancak felsefi yaşamı seçen bu kişiler sayesinde ulaşabilmektedir.[45] Böylece Aristoteles, Platon gibi bireyi polisin içine yerleştirir, fakat öğretmeninden farklı olarak polisin yönetimini bilgelerin ellerine bırakmaz. Bunun temel nedeni, bilgenin kuramsal bilgilere, metafiziğe yönelmesine, felsefi bir yaşam sürmesine karşılık siyasetin pratik bir bilim olmasıdır.

Siyaset ya da politika, bütün durumlar için mutlak geçerliliği olan çözümler getirmez. Çünkü politik bilgiler,

44 *Ethika Nikomakheia*, X, 1177 b, 30-35.

45 *Politika*, VII, 3 (Mete Tunçay çevirisi, s. 200-202).

(yalnız özlere uygulanan) teorik araştırmalardan kaynaklanmaz; bunlar, bir yanda deneyle, gözlemle, öte yanda bu alandaki yetkili kişilerin, yani siyasal bilgelerin görüşlerinin derlenip toplanmasıyla elde edilir. Buradan hareket edilerek de, bütün yurttaşların mutluluğunu sağlayan en iyi yönetim biçiminin ne olduğu ortaya konabilir. Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*'nın son sayfasında, siyaset biliminde izlenmesi gereken yolu belirtir ve *Politika*'da işleyeceği konuları açıklar: "İlk önce, bizden öncekilerin doyurucu bir biçimde, fakat dağınık ve eksik olarak söylediklerini tamamlamaya çalışacağız; sonra genel olarak devletlere ve özel olarak farklı yönetim biçimlerine uygun olan ya da olmayan koşullar ile devletlerin yönetimlerinin iyi ya da kötü olmalarına yol açan nedenleri saptayacağız. Bu incelemelerimiz, bizim, en iyi yönetim ile buna üstünlüğünü sağlayan kurumları, yasaları ve görenekleri belirlememizi olanaklı kılacaktır."[46]

III- SİYASAL DÜŞÜNCELERİ

Aristoteles'in büyük siyasal çalışması olarak kabul edilen *Politika,* yayımlanmak amacıyla kaleme alınmış, bütünlüğü olan bir yapıt değildir. Büyük bir olasılıkla, Aristoteles'in çok farklı dönemlerde yazdığı birkaç ders notunun elyazması metninin, ölümünden sonra yapılmış olan bir derlemesidir.[47] Aristoteles'in bu yapıtını bugünkü biçimde düzenlememiş ve yazdıklarını bir bütün oluşturacak şekilde yeniden gözden geçirmemiş olması nedeniyle, *Politika*'da gereksiz tekrarlar, tutarsızlıklar ve çelişkiler bulunmaktadır. Bu durum, gerek yapıtın içerdiği düşüncelerin

46 *Ethika Nikomakheia,* X, 1181 b, 15-25.

47 Chevallier, s. 75; Prélot ve Lescuyer, s. 83; Robin, 1932, s. 321-322; Sabine, s. 84-86.

izlenmesini, gerekse Aristoteles'in siyasal tercihlerinin belirlenmesini güçleştirmektedir.[48]

Aristoteles, siyasal düşüncelerini Platon'un tersine, kurgulara (spekülasyonlara) değil, genellikle gözlemlere, somut araştırmalara ve karşılaştırmalara dayandırmıştır. İzlediği bu yöntem, onu öğretmeninden ayıran en önemli fark olarak gösterilir. Fakat Aristoteles, yalnızca, bugünkü anlamda bilimsel olarak nitelendirilebilecek bu yöntemi kullanmış değildir. *Politika* iki eksen üzerine kuruludur; bir başka deyişle, Aristoteles burada birbirinden farklı, hatta birbirine karşıt iki yaklaşım kullanmıştır: Bir yanda gözlem ve deneylerden yola çıkarak gerçek yönetimlerin mekanizmasını siyaseti ahlaktan soyutlayacak denli bilimsel bir biçimde incelemiş, öte yanda felsefi yaklaşıma ağırlık vererek bir ideal devlet tasarımı çizmiştir. Üstelik gerçekte kişisel beğenilerini, tercihleri olan varsayımlarını, yani saplantılarını hiç de bilimsel olmayan yollarla kanıtlamaya çalışmış ve işin içinden çıkamadığı her durumda "doğadoğal" etiketine sarılmıştır. Bu nedenle Aristoteles'in "ideolojik" yönü Platon'unkinden hiç de aşağı kalmaz. Ayrıca ulaştığı sonuçlar, bulgular göz önünde tutulduğunda, Aristoteles'in tam anlamıyla Platon'un (özellikle *Nomoi*'deki Platon'un) olumlu ya da olumsuz etkisi altında kalmış olduğu görülür. Büyük ölçüde bu nedenle, yani özgün düşüncelere sahip olduğunu göstermek için, Aristoteles *Politika*'nın bazı bölümlerinde öğretmeninin yapıtlarını çarpıtmış ve onu sırf karalamak amacıyla eleştirmeye çalışmıştır. Aristoteles'in Platon'a yöneltiği eleştirilerin değerini tartış-

48 Bunun yol açtığı bir başka sonuç da, yapıtı oluşturan sekiz "kitap"ın farklı yayımcılar tarafından değişik biçimlerde dizilmiş olmasıdır: Burada kullanılan *Politika*'nın Benjamin Jowett (*The Works of Aristotle*) tarafından yapılan İngilizce çevirisi ile Mete Tunçay tarafından yapılan Türkçe çevirisinde, kitaplar aynı sırayı izlemektedir. Oysa Marcel Prélot'nun Fransızca çevirisi (Aristote, *La politique*), çok farklı bir düzenlemeyle, yalnızca dört kitaptan ve beş ek bölümden oluşmaktadır.

madan önce, onun genel olarak toplum ile devlet hakkındaki düşüncelerini incelemek gerekir.

A- Toplumsal-Siyasal Hayvan

Aristoteles, siyaset sorununun açıklığa kavuşturulabilmesi için ilk önce bunun temelinde yatan toplumun ele alınması, toplumun doğasının belirlenmesi gerektiği kanısındadır. Ona göre toplum bireylerden oluşur; çünkü insan doğuştan bir *zoon politikon*'dur, yani toplumsal-siyasal bir hayvandır.[49] Bunun ilk anlamı, insanın kendi kendine yeterli olmadığı ve yaşamak için benzerlerine gereksinim duyduğudur. Toplum dışında varlığını tek başına sürdürebilecek bir insan olamaz; bu, olsa olsa ya bir hayvandır ya da bir tanrı. Bu bakımdan insanın tek başına mutluluğa ulaşması olanaksızdır. İnsanı mutlu kılacak olan aklın, anlığın eylemi ancak bir topluluk içinde gerçekleştirilen eylemdir.

İnsan, doğası gereği toplumsal bir yaratık olduğundan, toplum da doğaldır. Bir başka deyişle, toplum yapay değildir, örneğin herhangi bir sözleşmenin ürünü olarak ortaya çıkmamıştır. İnsanlarda ortak olarak bulunan toplumsallaşma içgüdüsünün yol açtığı toplum, belli gelişim aşamalarından geçerek son durumunu alır, yetkin niteliğini kazanır. Toplumun belli yasalara göre düzenlenmesi, belli koşullarla yönetilmesi "devlet" denen daha üstün, karmaşık birimi yaratır. Yetkin devlet, yani tüm insan topluluklarının ereği olan devlet polistir. Aristoteles, teleolo-

49 *Politika*, I, 2, s. 9.
Bundan sonra *Politika*'dan yapılan alıntılar için ayrıca dipnot verilmeyecek ve alıntıların yapıttaki yerleri (kitap, bölüm ve sayfa olarak) bir ayraç içinde gösterilecektir. Bunlar, Mete Tunçay'ın Türkçe çevirisine gönderme yapmaktadır. Alıntılarda genellikle Tunçay'ın çevirisine sadık kalınmış, fakat gerekli görülen yerlerde İngilizce ve Fransızca çevirilere dayanılarak bazı değişiklikler yapılmıştır.

jik görüşünü sürdürerek "iyi" ile devletin amacı arasında şöyle bir bağlantı kurar: "Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. 'İyi' diyorum, çünkü bütün insanların eylemlerinde iyi saydıkları şeyi elde etmeye çalışırlar, gerçekten. Öyleyse, bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da en yüksek iyi'yi amaç edinecektir. Bu topluluğa, devlet ya da siyasal toplum denir" (I, 1, s. 7).

İnsan için en üstün iyilik olan mutluluk, yetkinliği, daha açıkçası kendi kendine yeterli olmayı *(autarkeia)* gerektirir. Oysa doğa, birey olarak insanı bu yetiden yoksun kılmıştır. Bu nedenle, insanın iyi bir yaşam sürebilmesi, mutlu olabilmesi için özünü, gerçek doğasını gerçekleştirebileceği kendi kendine yeterli bir birim olan devletin, daha doğrusu polisin içinde bulunması doğal bir zorunluluktur. Nasıl meşe palamudunun büyüyüp meşe ağacı olması doğal ise, insan doğasının yetkin biçimine devlet içinde ulaşması da o denli doğaldır.[50] Bu bakımdan, "insanların birbirlerinin yardımını aramaya gerek duymadıkları zaman bile, birlikte yaşamak için doğal bir istekleri vardır" (III, 6, s. 79). Çünkü devlet, insanın kendine özgü yetilerini geliştirebileceği tek ortam olarak gerek topluma, gerek bireylere iyi, mutlu bir yaşam sağlamayı amaçlar. Aristoteles'in deyişiyle, "devletin amacı yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşanmaya değer bir yaşamı, iyi bir yaşamı kurmaktır... İyi yaşam demek, mutlu ve soylu yaşamaktır. Öyleyse, devlet denen siyasal toplum, yalnızca bir arada yaşamak için değil, soylu [erdemli] eylemlerde bulunabilmek içindir" (III, 9, s. 83-85).[51]

50 Chevallier, s. 77; Sabine, s. 115-116.

51 Devletin insanı yetkin kılması bakımından doğal olmasına karşın, (tıpkı meşe fidanının iyi bir toprağa ekilip sulanması gibi) onun gelişmesi için de gerek fiziksel, gerek başka türlü koşullar gereklidir. İşte burada siyaset bili-

Devlet kendisini oluşturan parçalardan, yani bireylerden, ailelerden ve kurumlardan bağımsız bir bütündür, doğanın yarattığı canlı bir varlıktır. Aristoteles'e göre, "devletin hem doğal hem bireyden önce olduğu apaçıktır. Çünkü nasıl bir parça bedenden ayrıldığı zaman tümüyle kendine yeterli olmazsa, birey de tıpkı öteki parçalar gibi bütünle aynı ilişki içindedir" (I, 2, s. 10). Böylece Aristoteles toplumu bir canlıya, bir bedene benzeterek "organizmacı toplum" görüşüne ulaşır ve toplumsal parçaların, sınıfların, tıpkı bir bedenin elleri, ayakları gibi farklı işlevlere sahip olmaları gerektiği düşüncesini ortaya koyar. Devlet bireylerden, ailelerden oluşması nedeniyle zaman bakımından onlardan sonra gelmesine karşın, öz bakımından, doğaca onlardan öncedir; tıpkı meşenin palamuttan önce olması gibi. Bireyler, aileler, topluluklar devlette ereklerine, dolayısıyla doğalarına ulaştıkları için devletin önceliği vardır. Demek ki bireyin bilinçli kişiliği, toplumsal-siyasal kurumların nedeni değil, ürünüdür.[52] Bir başka deyişle insan, ancak polisin bir üyesi, yani bir yurttaş *(polites)* olarak kişiliğini geliştirip doğasını gerçekleştirebilir, tam anlamıyla insan olabilir.

İnsanda toplumsal yaşama doğru doğal bir eğilimin bulunmasının nedeni, onun akla sahip bir yaratık olarak adaleti, hukuk üzerine kurulu bir toplumu, kısaca siyasal yaşamı arzulamasıdır. Bu amaçla insan, doğadan dili, anlamlı konuşma yetisini almıştır. Konuşma sayesinde insanlar arasında toplumsal-siyasal ilişkilerin kurulması mümkün olmuştur.[53] Çünkü yalnızca dil yararlı ve zararlı

mi ya da sanatı devreye girer ve devlet için en iyi olanı, en iyi koşulları saptamaya çalışır. Bu nedenle siyaset, konusu gereği ulaşılabilecek iyiliklerin en üstününü, yani insanların mutluluğunu amaç edindiğinden en yüksek bilimdir, en yüksek sanattır.

52 Labrousse, s. 71.

53 Mairet, s. 48.

olanın, doğru ve yanlışın bildirilmesini olanaklı kılar. Öyleyse, "insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ele kötü'yü, doğru ile yanlış'ı, haklı ile haksız'ı sezebilmeleridir" (I, 2, s 10). İşte insanlar, bu konularda ortak bir görüşü paylaşabildikleri, değerlere ortak anlamlar yükleyebildikleri içindir ki aileyi ve bunun ötesinde de polisi meydana getirebilmişlerdir. Bundan dolayı, Platon'da olduğu gibi Aristoteles'te de, ahlak ile siyasetin (en azından ilke olarak) birbirinden ayrılmaları söz konusu değildir: Devlet ahlaksal varlıklar olan insanlardan kuruludur ve (daha önce de belirtildiği üzere) bunların erdemli, mutlu bir yaşam sürmelerini kendine amaç edinmiştir. Bu yönüyle devlet ahlaksal bir organizmadır, dolayısıyla bilinçle donatılmıştır.[54]

Devleti oluşturan öğelerin en küçüğü birey, bireyin içinde yer aldığı en küçük birim ise ailedir. Aile, insanların günlük gereksinimlerini karşılamaya yeterli bir birimdir; fakat bunun ötesindeki gereksinimleri karşılayamaz. İşte

54 Bununla birlikte, Aristoteles'in bu konuda kesin bir yargıya varmış olduğu söylenemez. Çünkü Aristoteles, özel yaşam ile kamusal yaşamın aynı erdemi içerip içermediği ya da iyi insanın erdemi ile yurttaşın erdeminin aynı olup olmadığı sorununa karşıt iki yanıt getirir. Bir yanda, "insanların, ister bireyler olarak, ister bir devlet olarak hareket etsinler, amaçlarının aynı olduğu apaçık bulunduğuna, en iyi adam ile en iyi anayasanın da aynı ayırıcı [ahlaksal] özellikleri taşıdığına" (VII, 15, s. 224) dikkati çeker. Öte yanda, "iyi bir adamı iyi kılan iyiliğe sahip olmadan da iyi ve ciddi bir yurttaş olunabileceğini" (III, 4, s. 74) belirtir. İlk bakışta, burada bir çelişki olduğu görülmektedir. Fakat gerçekte, birinci durum ideal devlete, ikinci durum ise sıradan bir devlete ilişkindir. Aristoteles, sosyolojik yaklaşımına uygun olarak ahlaksal bir göreceliği kabul eder: Farklı anayasalardaki yurttaşların erdeminin aynı olması olanaksızdır. Buna karşılık, iyi bir insanın erdemi koşullara bağımlı değildir; yalnızca tek bir anayasaya, en yetkin olanına uygun düşer. Bu bakımdan, ideal poliste ahlaksal erdem ile siyasal erdem arasında bir çelişki söz konusu olamaz. Ancak bu durum, bu devlette bile ahlaksal açıdan hiçbir göreceliğin bulunmadığı anlamına gelmez. İleride görüleceği üzere, ideal devlette de, (her ne kadar ahlaksal tutum *-ethos-* değişmiyorsa da) yurttaşların farklı işlevleri olmasından ötürü, farklı siyasal erdemler ortaya çıkmaktadır.

bu amaçla, ilk önce ailelerin birleşmesiyle köy oluşur; ardından köylerin bir araya gelmesiyle yetkin toplum biçimi olan devlete (polise) geçilir. Devletin temelinde yatan ailenin, aile yönetiminin incelenmesine büyük önem veren Aristoteles, ailede üç çeşit "hükmetme-boyun eğme" ilişkisi saptayıp, bunların üç yönetme türüne karşılık düştüğünü vurgulayarak, toplumun yönetenler-yönetilenler şeklinde bölünmesinin doğal olduğu savına ulaşır.[55]

Eşitsizlikçi bir yapıya sahip olan ailenin içerdiği üç ilişkiden ilki, baba ile çocuklar arasındaki ilişkidir. Aklı yaşa bağladığı görülen Aristoteles, yaşlı (erkek) kişilerin, çocukları ve hatta yetişkinleri yönetmesini savunur. Babanın, düşünme yetisi henüz gelişmemiş ya da yeterli düzeye ulaşmamış çocukları üzerindeki otoritesi, kralın yönetimine benzemektedir. Ailedeki karı-koca ilişkileri de hiyerarşik bir biçimde düzenlenmiştir. Aristoteles, dönemindeki yaygın kanıyı benimseyerek, erkeğin kadından daha üstün olduğunu ileri sürer; bir anlamda erkek amaç, kadın araçtır. Kadın özgürdür, hatta bazı konularda hak sûjesi (öznesi) olabilir, fakat aklını işletemez. Bu nedenle kendisi üzerinde "bir devlet adamının siyasal yönetimi" (I, 12, s. 26) gibi bir yönetim kuran kocasına boyun eğmelidir.[56]

Ailedeki üçüncü ilişki, efendi ile köle arasındadır. Efendinin köle üzerindeki yönetiminin tiranca (despotik) bir nitelik taşıdığını belirten Aristoteles, kölelik konusun-

55 "Birinin buyruk vermesi, bir başkasının ise itaat etmesi olgusuna ilkece karşı konamaz; bu, hem zorunlu hem de faydalıdır. Bütün varlıklar, henüz doğdukları anda, birilerinin yönetmek, diğerlerinin yönetilmek için yaratılmış olmaları nedeniyle birbirlerinden ayrılırlar" (*Politika*, I, 5, s. 13).

56 Kadın-erkek eşitsizliğinin doğallığını kanıtlamaya çalışan Aristoteles, bilimselliğin tümüyle dışındadır. Doğadan bulup çıkardığı (kadının beden ısısının erkeğinkinden düşük ya da dişlerinin erkeğinkinden az olması gibi) "kanıtlar", doğanın gözleminde ne derece ideolojik önyargıların bulunabileceğini, "doğa"nın ya da "bilim"in nasıl bir ideolojinin hizmetine koşulabileceğini çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır.

da tutarlı düşünceler ortaya koyamaz. İlk olarak, kölelik kurumunu savunmak için köleliğin doğal bir kurum olduğunu göstermeye çalışır: "Zihinle beden ya da insanla hayvan arasındaki kadar geniş bir ayrılık olan her yerde, işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden daha iyi bir şey beklenemeyecek olanlar doğadan köledir" (I, 5, s. 14). Düşünme yetisine sahip olmayan (I, 3, s. 28) kölenin evcil hayvandan bir farkı yoktur. Bununla birlikte Aristoteles, en düşük düzeyde de olsa kölenin yine de bir insan olması nedeniyle, akıldan tümüyle yoksun bulunmadığını, daha doğrusu "akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay almayan bir kimse" (I, 5, s. 14) olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Bu yüzden köle de ahlaksal bir varlıktır; ancak erdemi, efendisine itaat ederek ona en iyi şekilde hizmet etmektir.

Aristoteles, köleliğin doğallık savıyla doğrulanmasının mutlak bir nitelik taşımadığının, dolayısıyla hiç de inandırıcı olmadığının bilincindedir. Bu nedenle, bazı kölelerin özgür insan bedenine sahip olduklarını, buna karşılık bazı özgür insanların ise köle ruhlu kişiler olduklarını açıklamak zorunluluğu duyar. Böylece, kalıtımın köleliği belirleyen kesin bir ilke olmadığını kabul eden Aristoteles, bir başka kölelik türü olduğunu belirterek bu kuruma yeni bir temel kazandırmaya girişir. "Yasalardan ya da uylaşımlardan ileri geldiğini" (I, 6, s. 15) söylediği bu ikinci kölelik biçimi, büyük ölçüde, bazı Sofistlerde görülen "güçlünün hakkı" düşüncesine dayanmaktadır. Doğal kişilikleri gereği Yunanlıların özgür, barbarların köle ruhlu olduklarını savunan (III, 14, s. 97) -ve bu nedenle III. Aleksandros'un Yunanlılar ile Asya halklarını kaynaştırma politikasına karşı çıkan- Aristoteles, köle ruhlu uluslara karşı açılan savaşlarda tutsak edilen kişilerin köle yapılmasının yasal ve haklı olduğunu açıklar (I, 8, s. 19).

Kölelerin konumlarını benimsemeleri, bu kurumun varlığını sürdürmek bakımından büyük önem taşımaktadır. Bunun bilincinde olan Aristoteles, bu amaçla kölelere çok katı davranılmamasını salık verir. Hatta ideal devlet betimlemesinde daha da ileri giderek, "bütün kölelere, ileride bir gün ödül olarak özgürlüklerine kavuşabilecekleri umudu" (VII, 10, s. 214) verilmesini öğütler. Bu anlayışın doğal kölelik öğretisiyle bağdaşmadığı açıktır.[57] Gerçekte kölelik kurumu, ne doğadan ne de uylaşımdan kaynaklanır; bunun nedeni ekonomiktir: "Dokuma tezgâhının mekiği kendiliğinden gidip gelse, lirin mızrabı kendiliğinden çalsaydı, o zaman ne yapımcıların işçiye gereksinimi olurdu ne de efendilerin köleye" (I, 4, s. 12). Aristoteles'e göre, köleler olduğu için, yurttaşların bedeni bozucu, ruhu alçaltıcı işlerle uğraşmamaları mümkün olmaktadır. Savaş zamanı askerlik yapan yurttaşlar, kölelerin onlara sağladığı boş zaman sayesinde, barış döneminde felsefe ve siyasetle ilgilenmekte ve böylece özgür kişiler olarak doğalarını gerçekleştirmektedirler.[58]

Devlet yurttaşların toplamı olduğundan, yurttaşın tanımlanması büyük önem kazanır: "Yurttaş, yargıya ve otoriteye katılan, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler alan

57 Aristoteles, vasiyetnamesinde, birçok kölesinin ve bunların yetişkin yaşa gelen çocuklarının özgür kılınmasını istemiştir (Diogène Laërce, I, s. 233-234).

58 Jean-Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi*'nde, Eski Yunan'daki yurttaşların özgürlüğünün kölelik kurumunun varlığına bağlı olduğunu açıklar: "Eski Yunan'da halk sürekli meydanda toplanırdı, işlerini kölelere gördürürdü, en büyük sorunu özgürlüğüydü... Ya, demek özgürlük ancak kölelik sayesinde korunabiliyor, öyle mi? Belki. İki aşırı uç birleşir" (III, 15, s. 111). Ayrıca Rousseau, yine aynı yapıtında, Aristoteles'in doğal kölelik öğretisini, onun sonucu neden olarak aldığını söyleyerek çürütür: "Aristoteles haklıydı, ama sonucu neden olarak kabul ediyordu. Kölelik içinde doğan her insanın kölelik için dünyaya geldiği kesin bir gerçektir... Eğer doğadan köleler varsa, bunun nedeni onların doğaya aykırı olarak köle yapılmış olmalarıdır. İlk köleleri köle yapan kaba güçse, onları kölelikte tutan korkaklıkları olmuştur" (I, 2, s. 16).

ya da almaya hak kazanan kişidir" (III, 1, s. 70-71). Yurttaşların birleşmesiyle oluşan polis, bu anlamda bir birliktir. Ancak bu birliğin, bütün yurttaşları tek boyuta indirgeyen mutlak bir nitelik almaması gerekir: "Besbelli, ailede olduğu gibi devlette de bir miktar birlik olması gerekir, fakat her şeyi kapsayan toptan bir birlik olmamalıdır. Öyle bir nokta gelir ki, birliğin artmasının sonucunda devlet, ya büsbütün ortadan kalkar ya da yok oluşuna iki adım kalan aşağı bir siyasal toplum konumuna iner; bu durum, tıpkı müzikte uyumun bir tek sese ya da ritmin tek bir vuruşa indirgenmesi gibidir" (II, 5, s. 39). Yurttaşlar, birbirlerinden ne kadar ayrı olurlarsa olsunlar, oluşturdukları anayasanın güvenliğini hedeflerler. Bundan dolayı, hepsinde "hem yönetme hem yönetilme bilgi ve yeteneği olmalıdır" (III, 5, s. 76). Bu bağlamda yurttaşın iyiliği, özgürlerin özgürler tarafından yönetilmesidir. Aristoteles, bedeniyle çalışanların, zanaat ve ticaretle uğraşanların, bu bilgi ve yeteneğe sahip olamayacakları için, yurttaş yapılmamalarını salık verir. Erdemini geliştirebilecek boş zamanı olan bir kişi (yurttaş) ile yaşamını para kazanmaya harcayan bir tüccar eşit değildir. Oysa, "bir devletin yönetimi, özgür ve eşit insanlar üzerinde bir yönetimdir" (I, 7, s. 16). Demek ki siyaset yapan, siyasal yaşama katılan insan, tam anlamıyla özgür olan insandır.

Aristoteles, devleti ayakta tutan "orta direğin" (I, 2, s. 10) adalet olduğu düşüncesindedir. Bu yüzden, "devlette amaçlanan iyilik adalettir, buysa bütün topluluğun iyiliği için olandır" (III, 12, s. 91) yargısında bulunur. Devlet, yalnızca adaletin gerçekleşmesini sağlayan bir araç değil, aynı zamanda onun canlı bir örneğidir. Bu bakımdan adalet, devlete içkindir ve siyasal yaşama etkin bir biçimde katılan birey tarafından ortaya konur. Adaletin en belirgin özelliği, kişisel özelliklere ve yeteneklere göre, her kişiye hak ettiğinin verilmesidir. Bir başka deyişle, eşit olanlar

arasında eşitlik ve eşit olmayanlar arasında da eşitsizlik, adalettir.[59]

Bir devlette adaletin gerçekleşmesi, haklıyı-haksızı belirleyen ve aklın ifadesi olan yasanın egemen kılınıp ona uyulmasına bağlıdır. Aristoteles, "hukuk devleti" anlayışını getirerek, yasanın egemen olmasını herhangi bir kişinin egemen olmasına yeğ tutar. Çünkü "yasanın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız Tanrı'nın ve Akıl'ın egemen olmasını istiyor demektir; bir insanın egemenliğini isteyense, bir vahşi hayvanı işin içine sokmaktadır; çünkü insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticiler ile insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır. Yasada, tutkuları olmayan akıl bulunur" (III, 16, s. 103). Öyleyse, yasa da tıpkı polis gibi doğaldır. Fakat pozitif yasalar, farklı devletlere göre farklı biçimler alır. Bu bakımdan, kötü bir devlette iyi, adil yasaların olması olanaksızdır; buna karşılık iyi bir devletteki yasalar, zorunlu olarak iyidir. Üstelik iyi bir devlette, devlet adamının aklı, yönettiği toplumun yasalarında dile gelen akıldan bağımsız olamaz. Bununla birlikte Aristoteles, *Politikos*'un Platon'unu anımsatır bir biçimde ve yukarıda söylediğleriyle çelişkiye düşmekten çekinmeksizin, iyilik ve yetenek bakımından son derece üstün olan (yani tanrısal nitelikleri bulunan) kişilerin yasalara bağımlı olmadıklarını vurgular (III, 13, s. 94).

B- Platon'u Yıkma Uğraşı

Aristoteles, gerek Şenel'in belirttiği gibi Platon'un düşünceleri etkisi altında kalmaktan bunalmış olduğundan,[60] ge-

59 Platon'un *Nomoi*'de ortaya koyduğu eşitlik anlayışını benimseyen Aristoteles, nicelik bakımından eşit olanı "sayısal eşit", değerce eşit olanı da "oranlı eşit" olarak adlandırmaktadır.

60 Şenel, 1982, s. 217.

rek siyasal düşüncelerinin özgünlüğünü "kanıtlamak" istediğinden, öğretmeninin siyasal düşüncelerini eleştirmeye girişir. Böylece ondan ne kadar farklı düşündüğünü, onu kopya etmediğini göstermek ister gibidir. Aristoteles, eleştirilerini yönelttiği *Politeia* ile *Nomoi* diyalogları arasındaki önemli farkları ve bu iki yapıtın da birer "ideal devlet" taslağı içerdiğini, dolayısıyla kurgusal nitelikler taşıdığını görmezlikten gelir. Bu diyalogları bir bütün olarak ele alıp çözümleyeceği yerde, bunları ortaya koymuş oldukları bazı düşünceleri, bazı kurumsal projeleri bütünden soyutlayıp, dönemindeki koşullar doğrultusunda değerlendirip yargılar. Kısacası, Sabine'in deyişiyle, eleştirileri geniş çapta ayrıntılarla ilgilidir ve her yerde şaşkınlık yaratacak denli yanlıştır.[61]

Aristoteles, ilk önce Platon'un *Politeia*'da (koruyucular için) aileyi kaldırmasını ve kadın-çocuk ortaklığı getirmesini şiddetle eliştirir. Aileyi doğal bir kurum olarak gören Aristoteles'e göre, kadınlar ile çocukların ortaklaşa tutulduğu yerde, kimse çocuklara önem vermez ve akrabalık ilişkileri yok olup dostluk bağları zayıflar. Yöneticiler arasında güçlü bir dostluğun bulunmaması ve bu nedenle dayanışma duygusunun körelmesi sonucunda, devletin varlığını sürdürmesi hemen hemen olanaksızlaşır. Oysa bilindiği üzere, Platon, aile kurumunu yıkarak koruyucular sınıfını tek bir aile yapmakta ve böylece koruyucular arasındaki dostluğu, dayanışmayı, kısaca birliği güçlendirmeyi amaçlamaktaydı. Ayrıca Aristoteles, Platon'u, koruyucular ile üreticiler arasındaki çocuk aktarımının nasıl olacağını yeterince açıklamamış olmakla da eleştirir. Bu, doğrudur. Fakat Platon'un, sınıflar arası geçişkenliğe ideolojik bir işlev yüklemesi nedeniyle bu sorunu bile bile karanlıkta bırakmayı yeğlediği anlaşılmaktadır.

61 Sabine, s. 87.

Aristoteles, *Politeia*'ya yönelik en önemli eleştirilerini ortak mülkiyet konusu üzerinde yoğunlaştırır: Kadın ve çocukların ortak mülkiyeti gibi malların, toprakların da ortak mülkiyeti doğal değildir. Doğal olan bencilliktir; her kişi bireysel olarak sahiplenmek ister ve sahiplendiği ölçüde mülkiyeti altında bulunan şeyle ilgilenir. Oysa "sahiplerin sayısı çoğaldıkça, mal mülke gösterilen ilgi azalır. İnsanlar, kendilerinin olan şeylere ortaklaşa sahip olunan şeylerden daha çok özen gösterirler; kamu mülkiyetini ancak kişisel olarak etkilendikleri (ondan bir şeyler bekledikleri) ölçüde kollarlar. Öteki nedenler bir yana, ona bir başkasının bakmakta olduğunu düşünmek, savsaklamalarına yol açar" (II, 3, s. 34). Bireysel mülkiyet içgüdüsünün köreltilmesi ve özel mülkiyetin yok edilmesi, toplumsal dayanışmaya yararlı olmadığı gibi kıskançlıkların, çatışmaların doğmasına neden olur.[62] Bazılarının çok, bazılarının az çalışmasına karşın, herkesin eşit yararlanmasından dolayı hoşnutsuzluklar belirir.[63] Bundan başka, "arkadaşlara, tanıdıklara vermek, yardım etmek, yabancıların sıkıntılarını hafifletmek çok büyük bir hazdır ve işte bunu da, ancak kendi malı mülkü olan biri yapabilir" (II, 5, s. 38) diyen Aristoteles, ortak mülkiyetin kişiyi böyle bir hazdan, böyle bir doyumdan yoksun bıraktığını belirtir. Dahası, her şeyin ortak olduğu bir toplumda, cinsel tutkuda kendini tutma ile kendi malından cömertlik olan iki erdemin ortadan kalkacağı için de hayıflanır. Oysa, bir gözlemci olan Aristoteles erdemlerin, değerlerin, kurumların zaman ve mekan içinde değişiklik gösterdiğinin bilincindedir. Öyleyse, özel mülkiyetin bulunmadığı, para ekonomisinin olmadığı

62 Bilindiği üzere, Platon bunun tam tersini, yani özel mülkiyetin kıskançlıkları, çatışmaları doğurduğunu ileri sürmektedir.

63 Bu eleştiri de tutarlı değildir. Çünkü koruyucular, ortak mülkiyetten eşit yararlanıyorlarsa da, üretim işlerinde kendileri çalışmazlar. Dolayısıyla, aralarında bu tür sorunların çıkması olanaksız görünmektedir.

bir toplumda, cömertlik diye bir erdemin hiçbir anlamı olmayacağını acaba neden kendisine sormamıştır?

Aristoteles, mülkiyete ortaklaşa sahip olmanın içinde taşıdığı güçlüklerden söz ettikten sonra, kendi mülkiyet anlayışını getirir: "Mülkiyet bir noktaya kadar ortaklaşa tutulmalı, ama genel ilke özel sahiplik olmalıdır... Herkesin kendi mülkiyeti vardır; o, bunların bir bölümünü kendi yakın çevresine (ev halkına) açar, bir bölümünü de başkalarıyla ortaklaşa kullanır" (II, 5, s. 37). Bu, ortak yarar için kullanılan özel mülkiyettir. Aristoteles'in kendine özgü bir düşünce olarak sunduğu bu mülkiyet anlayışı, Platon'un *Nomoi*'de benimsediği mülkiyet biçiminden pek de farklı değildir. Ayrıca yine *Nomoi*'de olduğu gibi Aristoteles, (aristokratik olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşımla) tek onurlu zenginliğin topraktan elde edildiğini belirtip ticaretten kazanılan serveti kınar ve tefeciliği kötüler. Ticaretin yaygınlaşmasından kaynaklanan ekonomik gelişmenin ahlaksal bozukluklara yol açtığına inanan Aristoteles, üretimin yalnız tarıma ve hayvancılığa dayalı olduğu "doğal ekonomi"ye geri dönülmesini salık verir.[64] Bu sistemde yürütülen, geçimi sağlamaya ve doğal gereksinimleri karşılamaya yönelik ekonomik değişimi *(oikonomi)* över; buna karşılık, kâr amacı güden paraya dayalı diğer ekonomik değişimi *(krematistik)* yerer.

Aristoteles, Platon'un ortak mülkiyet ve kadın-çocuk ortaklığı ile aşırı birliği amaçladığını söyleyip, birliğin artmasının kötü sonuçlar vereceğini ileri sürer. Ona göre, *Politeia*'da Sokrates'in koyduğu "Devletin olabildiğince birlik olması, en iyisidir" kuralı doğru değildir. Devletin birliği, farklı insanların dayanışması üzerine kurulabilir. "Çünkü devlet yalnızca insanlardan oluşmaz, ayrı ayrı insanlardan meydana gelir; hepsi birbirinin aynı olan insanlarla bir

64 Bréhier, s. 251-252; Robin, 1932, s. 325-327.

devlet yapılamaz" (II, 2, s. 32). Fakat daha sonra Aristoteles, kurulabilecek en iyi devletin benzer kişilerden oluşması gerektiğini açıklayarak, savunduğu bu ilk görüşle çelişkiye düşer.

Aristoteles'in getirdiği bir başka eleştiri de, Platon'un insanların ahlaksal yapılarını ekonomik önlemlerle düzeltmeye kalkışmış olmasına ilişkindir. Bu konudaki kendi görüşünü, "mülkiyetten çok insanların isteklerini eşitleştirmek gerekir, buysa ancak yasalara uygun yeterli bir eğitimle sağlanabilir" (II, 7, s. 46) diyerek dile getirir. Oysa Platon'un eğitime ne denli büyük bir önem verdiğini tartışmaya bile gerek yoktur. Aristoteles, öğretmeninin "yönetimlerin döngüsü kuramına" değindiği bölümde ise (V, 12, s. 176-177), bu kuramın güttüğü amacın olgusal bir tarih araştırması değil, psikolojik bir inceleme olduğunun hiç de farkında görünmez ve bu yüzden eleştirilerinin hiçbiri hedefine ulaşamaz.

Son olarak, ille de Platon'un siyasal düşüncelerini çürütmek isteyen Aristoteles, *Politeia*'yı ve *Nomoi*'yi çarpıtmaya ve bazı şeyleri anlamamış görünmeye kadar varır. Örneğin, "çiftçiler ile zanaatkârların yönetimde hiçbir payları olmayacak mı? Bunlar silah taşıyacaklar mı, taşımayacaklar mı?" (II, 6, s. 41) gibi yanıtları *Politeia*'nın içinde bulunan gereksiz sorular sorar. *Nomoi* ile ilgili olarak ise, Platon'un "doğumların ve çocukların sayısını sınırlamadığı, en iyi anayasayı demokrasi ile tiranlığın birleşmesinden türettiği, meclis üyesi olma ve devlet görevlilerinin seçiminde oy verme yükümlülüğünün yalnız ve yalnız zengin yurttaşlara verilmesini kabul ettiği" (II, 6, s. 41-45) gibi hiçbir gerçeğe uymayan saptamalarda bulunur. Bütün "eleştirilerine" karşın, Aristoteles'in yine de, gerek ideal devlet betimlemesinde, gerek ortaya koyduğu bazı "gerçekçi" bulgularında Platon'dan yararlanmak zorunda kalmış olduğu açıkça görülmektedir.

C- Siyasal Yönetimler

Aristoteles, Platon'un benimsediği tek bir devlet ideali görüşünü kabul etmez. Çünkü devleti oluşturan insanlar her yerde aynı değillerdir, aynı erdeme sahip olmaları olanaksızdır; ayrıca anayasaların oluşumunda belirleyici etkileri olan psikolojik, ekonomik, çevresel vb. koşullar bir devletten bir başka devlete büyük farklılıklar gösterir. Var olan devletlere bakıldığı zaman, çeşitli nedenlerden ötürü insanların farklı anayasaları benimsedikleri, farklı yönetimler kurdukları görülür. Bu bakımdan, hiçbir yönetim biçiminin tüm toplumlar için "iyi" ya da "kötü" olduğu söylenemez. Her halka uygun düşen bir yönetim biçimi vardır: "Bir halk, üstün iyilikteki bir krallık ailesini devletin önderleri diye doğal olarak kabul edecek türden bir halksa, o halka krallık yönetimi uygundur. Bir halk, siyasal görevler için gerekli yetenek ve erdeme sahip bulunmakla kendileri önder olan özgür kimselerce yönetilebilirse, o halka aristokratik yönetim uygundur. *Politeia* (yurttaş-yönetimi) için ise, halkın biraz savaş yeteneği olmalı ve mali bakımdan varlıklı olanlar, bir liyakat temeline göre, devlet görevlerini dağıtan bir yasa uyarınca sırayla yönetebilmeli ve yönetilebilmelidir" (III, 17, s. 105).

Siyaset bilimci ya da devlet adamı, mutlak olarak en iyi devletin ne olduğunu bilse bile, köktenci tutumun büyüsüne kendini kaptırmadan gerçekçi bir yaklaşımla, gözlerini ilk önce var olan devletlere çevirip onlara yardım etmeye çalışmalı, hangi anayasanın hangi halka uygun olduğunu araştırmalıdır. "Gerekli olan halkın kabul edeceği, sonra da sahip olduğu şeylerden ve içinde bulunduğu durumdan hareketle işletebileceğine inanacağı bir yönetim sistemi getirmektir. Çünkü var olan bir anayasayı düzelterek ayaklarının üstüne dikmek, yepyeni bir anayasa yaratmaktan daha kolay değildir" (IV, 1, s. 110). Bu görüşleriy-

le reformcu bir çizgide bulunduğunu kanıtlayan Aristoteles, bu düzeltme işleminin (reformların) gereğince yerine getirilebilmesi için, anayasa çeşitleri üzerinde derin bir bilgiye sahip olunmasının zorunlu olduğunu vurgular. Ayrıca bu bilgi sayesinde, her ülkeye uygun düşen anayasa çeşidi saptanabilir ve buna uyan yasalar yapılabilir. Bu bağlamda, kuramsal soyutlamalardan da kaçınılması gerektiği ortaya çıkar. Örneğin, "aynı yasaların bütün oligarşiler ve bütün demokrasiler için iyi olması olanaksızdır; çünkü gerek oligarşinin ve gerek demokrasinin her birinin birden çok biçimi vardır" (IV, 1, s. 110).

Değişik yönetim biçimlerinin olması, halkların birbirine benzemeyen psikolojik ve siyasal eğilimlerinin yanında, insan topluluklarının farklı mutluluk arayışı içinde bulunmalarına da bağlıdır: "Ayrı ayrı insan grupları, mutluluklarını ayrı ayrı yollar ve ayrı araçlarla ararlar; onun için, yaşamlarının ya da anayasalarının ayrı ayrı olmasında şaşılacak bir yan yoktur" (VII, 8, s. 209). Bundan başka, ekonomik düzen, daha doğrusu servetin yurttaşlar, sınıflar arasında dağılma yöntemi de anayasanın alacağı biçimi belirlemede önemli bir rol oynar. Örneğin zenginliklerin orantılı bir biçimde eşitlenmesine doğru gidiliyorsa, yönetim ister istemez demokrasiye doğru yönelecektir. Siyasal yapıyı belirleyen bir başka öğe, iklimdir. Aristoteles'e göre, soğuk ülke insanları olan Avrupalılar yürekli, fakat beceri ve akıl bakımından geri olduklarından özgür yaşarlar, ama iyi, sürekli yönetimler kuramazlar. Buna karşılık sıcak bölgelerde yaşayan Asyalılar zeki ve yaratıcıdırlar, ama yürekli değillerdir ve istençleri eksiktir; bu yüzden hep köle ve uyruk olarak kalırlar.[65] Bir başka deyişle, bu kimselere tiranlık rejimi uygun düşer. Ilıman ülkede, yani "doğru orta

65 Aristoteles'in iklim kuramı, doğal kölelik öğretisiyle çelişmektedir. Bu öğretiye göre, beyin güçleri kıt olan Avrupalıların köle, zeki Asyalıların ise özgür olmaları gerekirken, iklim kuramı bunun tam tersini ileri sürmektedir.

iklim"de oturan Yunanlılar, hem zeki hem yürekli oldukları için en iyi siyasal kurumlara sahiptirler ve özgür bir yaşam sürerler. Yunanlıların diğer bütün halklar, ırklar üzerindeki mutlak üstünlüğüne yürekten inanmış olan Aristoteles, bu görüşünü "Yunanlılar tek bir anayasa altında birleşse, bütün öteki ülkelere egemen olabilecek yetenektedirler" (VII, 7, s. 207) şeklinde dile getirir.[66]

Anayasayı "her devlette bulunan erklerin dağılımının, egemenliğin yerinin ve siyasal toplumun gerçekleştirmeyi amaçladığı hedefin belirlenmesi için benimsenilen düzenleniş biçimi" (IV, 1, s. 110) olarak tanımlayan Aristoteles, bütün anayasalarda üç öğenin ya da üç erkin bulunduğunu belirtir. Bu parçaların değişik şekillerde düzenlenmeleriyle farklı anayasalar ortaya çıkar; ya da daha doğrusu, farklı anayasalarda bu parçalar farklı biçimlerde düzenlenmişlerdir. Aristoteles, anayasanın üç öğesinin neler olduğunu şöyle açıklar: "Öğelerin birincisi, sorunları topluca görüşüp düşünmedir, yani devlet düzeyinde önem taşıyan her şeyin tartışılmasıdır; ikincisi, oluşturulmuş bütün görevler ya da otoriteleri içerir ve ayrıca bunların sayıları, nitelikleri, yetkilerinin sınırları ve seçilme yöntemleri ile de ilgilidir; üçüncüsü, yargı düzenidir" (IV, 14, s. 231-133). Bunlara, bugünkü dilde yasama, yürütme ve yargı erkleri diyoruz.

66 Iklim kuramının genellikle Aristoteles'e özgü olduğu kabul edilir. Fakat iklimler ve bölgeler ile halkların nitelikleri arasında ilişkiler kuran görüşlerin Eski Yunan'da epey yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, ünlü hekim Hippokrates ile onun izinden yürüyenlerin yazdıklarının toplandığı *Corpus Hippocratium* adlı yapıtın *Peri Aeron* adlı bölümünde bu tür görüşlere yer verilmektedir (bkz. Kranz, s. 184-185). Iklim kuramını ortaya koyarken, Aristoteles'in gerek bu ve buna benzer yazılardan, gerekse öğretmeninin düşüncelerinden esinlenmiş olması çok olası görülüyor. Çünkü *Nomoi*'de "yasaların ülkenin iklimine ters düşmemeleri gerekir" (750 d) diyerek, yasa-iklim ilişkisinin önemine dikkati çekmiş olan Platon'un, bu konuyu Akademia'daki derslerinde ele alıp derinlemesine incelemiş olduğu akla uygun gelmektedir.

Savaş ve barışa karar verme; bağlaşmalar yapma ve bozma; yasalar koyma ve kaldırma; ölüm, sürgün ve mallara el koyma cezaları verme ve görevlileri seçip denetleme yetkileriyle donatılmış yasama erki en üstün güçtür, anayasanın egemen öğesidir. Yürütmenin görevleri, belli konularda görüşme, karar alma ve en önemlisi olan buyruklar vermedir. Yargı konusuna daha kısaca değinen Aristoteles, siyasal davalara doğru dürüst bakılmadığı takdirde, "anayasalarda devrimci değişikliklerin başgöstermesi olasılığının" (IV, 16, s. 140) ortaya çıkacağını ileri sürer. Aristoteles, her devlette ayrı yetkilerle donatılmış üç ayrı iktidar alanı bulunduğunu açıklamış olmakla birlikte, Touchard'ın da belirttiği gibi,[67] erklerin birbirlerini dengeleyip frenledikleri bir "erkler ayrımı" düşüncesine kesinlikle sahip değildir.[68] Üç erki birbirinden ayırt etmesindeki amacı, devlet biçimlerini incelemek ve bunlar arasındaki anayasal-siyasal farklılıkları daha açık bir şekilde ortaya koymaktır.

Aristoteles, yönetimleri (anayasaları) sınıflandırırken ilk önce adalet ilkesini, hukuk kurallarına uyup uymama ilkesini ortaya atar. Ancak bununla yetinmez ve (bir anlamda birinciyle özdeşleşen) bir ikinci ilkeye daha başvurur: Yönetimin amacı. Böylece ilk sınıflandırma, yönetimlerin "doğru" ve "yanlış" şeklinde ikiye ayrılmalarıyla oluşur: "Ortak iyiliği amaçlayan anayasaların, mutlak adalete uygun olmakla doğru oldukları açıktır; yalnız yöneticilerin iyiliğini amaçlayanlarsa yanlıştır. Onların hepsi doğru olandan sapmalardır" (III, 6, s. 80). Bundan sonra Aristoteles, ikinci bir sınıflandırma yapmak için, iktidarı elinde bulunduran kişilerin sayısını ölçüt olarak kullanır. Böylece yönetim biçimleri tekin, azınlığın ve çoğunluğun olmak

67 Touchard, s. 42.

68 "Erkler Ayrımı Kuramı"nın belirmesini görmek için Locke'u, özellikle de Montesquieu'yü beklemek gerekir.

üzere üçe ayrılır. Buradan hareketle de ilk üçü doğru, diğer üçü sapma, yani yanlış olan altı yönetim biçimi ortaya çıkar:

1. Ortak iyiliği amaçlayan tekin yönetimi: Monarşi.
2. Ortak iyiliği amaçlayan azınlığın yönetimi: Aristokrasi.
3. Ortak iyiliği amaçlayan çoğunluğun yönetimi: Politeia.
4. Tekin çıkarını amaçlayan tekin yönetimi: Tiranlık.
5. Zenginlerin çıkarını amaçlayan azınlığın yönetimi: Oligarşi.
6. Yoksulların çıkarını amaçlayan çoğunluğun yönetimi: Demokrasi.[69]

Bu sınıflandırmasında Aristoteles, yönetenlerin ekonomik güce sahip olup olmamalarını da bir ölçüt olarak kullanır: "Özgür yoksul kimseler egemen olunca anayasa demokratiktir, zengin kimseler egemen olunca oligarşidir" (IV, 4, s. 114). Buna göre, oligarşide zenginler bir çoğunluk, demokraside de yoksullar bir azınlık olabilirler. Bununla birlikte Aristoteles, bu ekonomik ölçütün genellikle sayı ölçütüyle uyuştuğunu kabul eder. Hemen hemen her zaman yoksullar çoğunluğu, zenginler de azınlığı oluşturur. Son olarak Aristoteles, ortaya koyduğu bu altı yönetim biçiminin, gerçek yönetimleri inceleyip çözümlemeye yarayan soyut, yalın ilk örnekler ya da (Max Weberci anlamda) "ideal-tipler" olduğunu belirtip, somut olarak çok daha büyük sayıda yönetim biçimleriyle karşılaşıldığını vur-

69 Aristoteles'in bu altılı sınıflandırması, Platon'un *Politikos*'ta ortaya koyduğu sınıflandırmanın hemen hemen aynısıdır. Aralarındaki birkaç küçük farkın ilki, Aristoteles'in Platon'da bulunmayan bir yönetim biçimine, *"politeia"*ya yer vermiş olmasıdır. Gerçekte *politeia*, demokrasi ile oligarşi karışımı bir yönetim biçimi olup "ılımlı demokrasi" olarak kabul edilebilir. Aristoteles'in demokrasi olarak nitelendirdiği rejim ise, Platon'daki "yasasız demokrasi"yi ya da "aşırı demokrasi"yi karşılamaktadır.

gular. Daha doğrusu, soyutlama düzeyiyle yetinmeyip gözleme dayanıldığında ve çeşitli koşullar göz önünde bulundurulduğunda, her yalın yönetimin ya da ideal-tipin kendi içinde birkaç altbölüme ayrıldığı görülür. Gözlemci Aristoteles, somut yönetimleri çeşitli yönleriyle ele alıp inceler ve bunu yaparken zaman zaman siyaseti ahlaktan soyutlamaya varacak denli nesnel (objektif) bir yaklaşımı benimser.

Bu durum, onun ahlaksal yargılara hiç yer vermediği ya da kişisel tercihinin bulunmadığı anlamına gelmez. Her şeyden önce, yönetimleri "iyi" ve "kötü" olarak ikiye ayırmış ve aristokrasi ile monarşiyi yeğlediğini açıkça belirtmiştir. Fakat Aristoteles, bir siyaset bilimcinin görevinin, kişisel değer yargılarına göre kötü olan bir yönetimi bile olduğu gibi ele alarak ve koşulları değerlendirerek, onun için en iyi olanı bulmak olduğunun bilincindedir. Bu konudaki görüşlerini çeşitli yönetim biçimlerini incelerken ortaya koyar.

a- *Monarşi (Krallık)*: Aristoteles, *Ethika Nikomakheia*'da, yasalara uyan ve bütün toplumun çıkarını gözeten monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu söyler.[70] Bu rejimin tarihsel olarak ortaya çıkışını, ilk dönemlerde erdemli insanların az sayıda olmasından ötürü iyi adamların kral olarak atanmalarına bağlayan Aristoteles, belli ölçülerde yasallığı içeren dört tür monarşinin bulunduğunu belirtir.[71] Bunlardan başka, mutlak monarşi *(pambasileia)* olarak nitelendirilebilecek bir beşinci tür daha vardır. Bu bağlamda, erdem ve yetenekçe ileri bir kişinin, yasaların üstüne çıkarak ve hiçbir şeyle bağımlı bulunmayarak egemen olup ül-

70 *Ethika Nikomakheia*, VIII, 1160 a, 35.

71 Bunlar, kahramanlık çağlarındaki monarşi, barbarların monarşisi, *aisymneteia* ya da seçimli monarşi ve Lakedaimonia türü monarşidir (*Politika*, III, 14, s. 97-99).

keyi yönetmesi haklı ve adildir.[72] Aristoteles'in, yasaların egemenliği ilkesiyle çelişen ya da bu ilkeye bir ayrıklık (istisna) teşkil eden mutlak monarşinin, dönemindeki polislerde gerçekleşebileceğine hemen hemen hiç ihtimal vermediği açıktır. Bu bakımdan, Aristoteles'in mutlak kralının Platon'un tanrısal kralından esinlenmiş akademik bir kurgu olduğu söylenebilir. Son olarak Aristoteles, kralın tiranlaşmasının monarşiyi yıkıma götürdüğünü belirtip kralların, rejimin ömrünü uzatmak için ılımlı bir yol izlemelerini salık verir.

b- *Tiranlık (Despotluk):* Aristoteles'e göre en kötü rejim olan tiranlık, monarşinin bozulmasıyla belirir. Yönetimin katılığı, şiddeti bakımından birkaç türe ayrılan tiranlıkta, egemen kişi ortak iyiliği değil, kendi çıkarını gözetir. "Kral onur, tiran ise para toplar... Kralın amacı ödevidir, oysa tiranın amacı kendi zevkidir" (V, 10, s. 164). Özgür insanların böyle bir yönetim biçimine gönülden boyun eğmeyecekleri için, tiran iktidarını salt kaba güce dayandırır ve halkına güvenmeyerek kendini yabancı paralı askerlerle korumaya çalışır.

Aristoteles, tiranlığı çok sert bir dille aşağılayıp kötülemesine karşın, yönetimlerin kendilerini koruması konusunu ele aldığında, diğerleri gibi bunun da varlığını sürdürebilmek için hangi yollara başvurması gerektiğini, hiçbir ahlaksal değer yargısına yer vermeden açıklamaya girişir. Bu yönüyle Machiavelli'ye öncülük yapmış olan Aristo-

72 "Bir kimsenin her şeyde birden üstünlüğü çok ileriyse, böyle bir adamın öldürülmesi, sürülmesi, ostrakismos'a uğratılması ya da sırasında yönetilmesi yanlış olur. Çünkü her ne kadar parça doğal olarak bütünden büyük olamazsa da, bu çok üstün kişinin durumu bu ilkenin dışında kalır. [Bu kişi, bütünün parçası değildir.] Bunun için de, böyle bir adama sırayla değil, mutlak ve tam olarak boyun eğmekten ve onu egemen kabul etmekten başka yapılacak hiçbir şey yoktur" (*Politika*, III, 17, s. 106).

teles,[73] tiranlıkların uzun ömürlü olmasını sağlayan birbirinden çok farklı iki yöntemin bulunduğunu belirtir. Bunlardan ilki, tiranlığın özüne uygun olan, yani şiddeti, baskıyı ön planda tutan yöntemdir. Bu yöntemi benimseyen bir tiran, "tepeleri biç" ilkesinden hareket ederek toplumda sivrilmiş kişileri (ve soyluları) yok eder, halkta kendine güven duygusunu ve bağımsız düşünme yetisini ortadan kaldırır, uyruklarını boş işlerle oyalayıp onları güçsüz ve yoksul bir durum içinde tutar ve sürekli savaşlar açarak bir öndere gereksinim olduğu inancını hep canlı tutar. İkinci yöntem, tiranın yönetim erkini elinden çıkarmadan -yoksa tiranlığı kaybeder- krala benzemesi ya da daha doğrusu kral gibi bir görüntü vermesidir. "Tiran, uyruklarının gözünde bir tiran gibi değil de, bir kral ve evin bir koruyucusu gibi; kendi kazancına bakan biri gibi değil, başkalarının işlerini yapması için kendisine güvenilmiş biri, yaşama ilişkin olan her şeyde aşırılığı değil, ılımlılığı amaçlayan, üstelik ileri gelen yurttaşlarla dostluk eden, ama aynı zamanda halkın da önderi olan bir kimse gibi görünmelidir" (V, 11, s. 174).[74] Burada rejimin tiranlık ile krallık karışımı bir biçim ya da daha doğrusu bir görünüm aldığı söylenebilir.

c- *Aristokrasi:* Polisin en iyi, en erdemli kişilerinin ayaklanıp tiranlığı yıkmasıyla kurulan aristokrasinin yol gösterici ilkesi erdemdir. Bu yönetimde, herkese erdemine göre oranlı eşitlik uygulanır. Yönetici azınlık, halktan yalnız erdemce değil, her bakımdan üstün gibi davranmaya ve zenginlikleri kendi elinde toplamaya başladığında aristokrasi bozulur. Aristoteles, içinde erdemin tam anlamıyla

73 Chevallier, s. 102.

74 Machiavelli'nin (s. 84'te) prenste bulunması gerektiğini belirttiği iki "hayvansal doğa" Aristoteles'in önerdiği bu iki yönteme uygulanırsa, tiranın birinci yöntemde aslan gibi, ikinci yöntemde de tilki gibi davrandığı söylenebilir.

egemen kılınmadığı, yani yetkin olmayan, sulandırılmış iki aristokrasi biçiminden birinin Sparta'da, diğerinin Kartaca'da kurulduğunu ileri sürer. "Erdemce mutlak olarak en iyilerin iktidarda bulundukları" (IV, 7, s. 121) yetkin aristokrasiye gerçek yaşamda rastlamak hemen hemen olanaksızdır.[75] Bununla birlikte Aristoteles, bu yönetimin monarşinin bile üstünde bulunduğunu, bir başka deyişle en iyi olduğunu açıkça dile getirir: "Hepsi iyi olan çoğunluğun egemenliğine en iyilerin egemenliği ya da gerçek [yetkin] aristokrasi, tek'in egemenliğine de krallık (ve dolayısıyla kendi türünün iyisi) diyebilirsek, o zaman devletler için bir yönetim biçimi olarak aristokrasi krallığa yeğdir" (III, 15, s. 101).

ç- *Oligarşi:* Kötü bir rejim olan "oligarşi, eşitsiz olanların mutlak olarak eşitsiz oldukları varsayımına dayanır; servetçe eşitsiz oldukları için kendilerini mutlak olarak eşitsiz sayarlar" (V, 1, s. 141). Açıkçası, oligarşide yönetim, ekonomik erke ya da servete sahip olanların elinde bulunur; belli bir geliri olmayan diğer insanlar ise, birçok yurttaşlık hakkından yoksun bırakılır. Oligarşinin en ılımlıdan en aşırıya doğru dört türü vardır. Birincisi, mülk sahiplerinin büyük sayıda olduğu ve servet ölçütünün düşük tutulduğu oligarşidir. Birincisi gibi yasalara uygun olan ikincisinde, mülk sahiplerinin sayısı azalır ve servet ölçütü yükselir. Üçüncü türde, zenginlerin sayısı daha da azalmakla kalmaz, üstelik iktidar babadan oğula geçer. En aşırı oligarşi türü bir *dynasteia*'dır; burada birkaç zengin ve güçlü ailenin egemenliği söz konusudur.

Aristoteles, ılımlı oligarşi ile ılımlı demokrasinin birbirine benzediğini, ayrıca bu iki rejimin birinden ötekine

75 İleride görüleceği üzere, Aristoteles'in ideal devleti yetkin bir aristokrasi niteliğine sahiptir.

geçişin bazen çok belirsiz bir şekilde olduğunu, hatta bir devletin ikisine özgü özellikleri bir arada barındırabileceğini belirtir: "Bir anayasanın kendi yasasına göre demokratik olmadığı, fakat işleyişinde göreneklerden ve yetiştirilme biçiminden ötürü demokratik olduğu birçok örnek vardır; bunun gibi yasası uyarınca demokrasiye eğilimli olan, ama görenek ve yetiştirilme nedeniyle daha çok oligarşiler gibi işleyen başkaları da" (IV, 5, s. 119). Böylece, siyaset alanına dar hukukçu bakış açısından yaklaşmayan Aristoteles, bir devletin yaşamında yazılıp bozulan yasaların yanında görenekler ile eğitimin de ne denli önemli olduğunu vurgulamış olur. Oligarşilerin yıkılmasını belirleyen en önemli iki neden, yoksulların bu rejime karşı çıkmaları ile oligarkların kendi aralarında anlaşamayıp çatışmalarıdır.

d- *Demokrasi:* Oligarşi gibi kötü bir yönetim biçimi olan demokrasinin yöneldiği amaç özgürlüktür. "Demokrasi, herhangi bir bakımdan eşit olan insanların, mutlak olarak eşit oldukları düşüncesine dayanır" (V, 1, s. 141). Demokrasinin dört türü vardır. En iyisi, siyasal haklara sahip olmak için ılımlı bir mülkiyet koşulunun arandığı ve çiftçiler sınıfının ağır bastığı demokrasidir. Burada, devlet yönetimi tümüyle bilgili kişilerin elindedir ve halk sadece iktidarın yasalara uygun olup olmadığını denetleme işleviyle yetinir. İkinci ve üçüncü türde, bütün yurttaşların seçme ve seçilme hakkı vardır ve yasalar her şeyden üstündür. Aralarındaki fark birinin ılımlı demokrasiye, diğerinin aşırı demokrasiye yakın olmasıdır. Demokrasi türleri içinde en kötüsü olan aşırı demokrasi, yasanın yerine halkın egemenliğine dayanır. Halk, yasalarca denetlenmediği için mutlak erke ulaşmayı amaçlar ve bir despot gibi davranır; ancak kendisine yaltaklananları yükseltip onurlandırır. Demagogların cirit attığı böyle bir demokrasinin, bir ana-

yasa bile olduğu söylenemez. Çünkü "yasaların egemen olmadığı yerde, anayasa da yoktur" (IV, 3, s. 118).

Aristoteles, demokrasinin farklı türlerini açıklayabilmek için Atina demokrasisinin Solon'dan başlayarak -inişli çıkışlı bir biçimde- geçirdiği çeşitli evreleri incelemiş ve bu incelemelerinden yararlanmıştır. Aristoteles'in demokrasiyi çeşitli türlere ayırmakla güttüğü temel amaç, dolaylı bir biçimde, Solon'un anayasasını ya da Peloponnesos Savaşları döneminde, 411 yılında yurttaş sayısını 5.000 kişiye indiren anayasayı, demokratik olarak ve hatta en iyi demokrasi biçimleri olarak gösterip kafaları bulandırmak ve dönemindeki demokrasileri karalamaktı. Böylece ılımlı oligarşiler, Aristoteles'in kaleminde en iyi demokrasilere dönüşmüş ve demokratlara ulaşılması gereken birer örnek olarak sunulmuş oluyordu. Demokrasilerin yıkılmasını önlemeye yönelik olarak ileri sürdüğü "devlet görevlilerinin seçiminde bütün halkın değil, kabilelerin seçmen yapılması" önerisi (V, 5, s. 151), Aristoteles'in bu amacını açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

e- *Politeia:* "Oligarşi ile demokrasinin bir karışımıdır. Böyle karışımlardan daha çok demokrasiye yaklaşanlara genel olarak politeia'lar denir, oligarşiye yaklaşanlara ise "aristokrasiler"; çünkü eğitim ve iyi doğum daha çok varlıklılarda bulunur" (IV, 8, s. 122-123). İki "yanlış" rejimin birleşmesinden ortaya çıkan bu "doğru" anayasada, yurttaşlar topluluğun tümü yasalara uygun olarak ve bütün toplumun iyiliğini gözeterek yönetimde söz sahibi olur. Yurttaşlık ölçütü, belli ama fazla olmayan bir mülke sahip olmaktır; bu kadar mülkü olanlara eşit haklar verilir. Sayısal eşitlikte aşırılığa gidilmesiyle birlikte *politeia* bozulur.[76]

76 Aristoteles'in "koşullara göre en iyi devleti" incelenirken, *politeia* daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.

Platon'da yönetimlerin değişimi zorunlu olarak daha kötüye doğru gitmekteydi. Oysa Aristoteles'te, yanlış, kötü bir yönetimin ardından doğru, iyi bir yönetim gelebilmektedir. Yavaş yavaş kötü olmayan bir yönetim biçimine ulaşmak mümkündür. Ayrıca değişim, bir yönetimden belli bir yönetime doğru olmak zorunda da değildir. Örneğin, tiranlığın oligarşiden ya da demokrasiden sonra ortaya çıkabileceği gibi, demokrasinin ardından tiranlık da gelebilir, oligarşi de. Dahası, "oligarşilerin olsun, demokrasilerin olsun, yerlerini bazen karşıtları değil, kendileriyle yine aynı sınıftan anayasalar alır. Örneğin, yasalarına bağlı bir demokrasi ya da bir oligarşi, yasalar üstünde olan aşırı bir demokrasi ya da bir oligarşiye dönebilir ya da değişme ters yönde olabilir" (V, 6, s. 154). Bu gözlem, birkaç çeşidi bulunan diğer anayasalar için de geçerlidir.

Ç- Devrimler Kuramı

Aristoteles'in *Politika*'nın V. kitabında ele alıp işlediği konu, genellikle "devrimler kuramı" olarak adlandırılır. Aristoteles'in burada Platon'un kaygısını paylaştığı görülmektedir: Her türlü değişiklikten kaçınmak ve durulmayı (istikrarı) sağlayıp düzeni sürekli kılmak. Aristoteles, var olan bir anayasada yapılan küçük değişiklikler üzerinde pek durmaz; asıl önem verdiği, şiddet yoluyla gerçekleştirilen ve yeni bir anayasayla sonuçlanan devrimlerdir.[77] Sorun,

77 Aristoteles'in kullandığı *stasis* sözcüğü, Mete Tunçay'ın belirttiği gibi, "tamı tamına devrim değildir; daha çok, gerilim, bir şiddet patlamasının kaçınılmaz olacağı kadar büyüyünce ortaya çıkan bir durumdur" (Tunçay'ın *Politika*'nın Türkçe çevirisindeki açıklaması s. 141). Bununla birlikte, *Politika*'nın gerek Fransızca ile İngilizce çevirilerinde, gerek Tunçay'ın Türkçe çevirisinde *stasis* sözcüğü devrim sözcüğüyle karşılanmış olduğundan, burada da devrim sözcüğünün kullanılması yeğlenmiştir.

devrimlerin patlak vermesini önlemektir. Bir doktor çocuğu olan Aristoteles, tıpkı bir hekimin hastalıkları incelemesi gibi, "hasta anayasalar"ın üzerine eğilir ve ilk önce hastalıklara, yani devrimlere yol açan nedenleri saptar, ardından bu nedenlerden hareket ederek hastalıkları iyileştirecek, devrimleri önleyecek çareleri, önlemleri ortaya koyar.

a- *Devrimlerin nedenleri:* Aristoteles, bütün yönetim biçimlerinde görülen devrimlerin genel nedenlerini, çeşitli tarihsel örnekler vererek şöyle sıralar:

- Değişime yol açan koşulların başlıca ve genel nedeni, eşitsizliktir. Aristoteles'in deyişiyle, "eşitliğe eğilim gösterenler, daha yukarı olanlardan aşağı bulunmalarına karşın, kendilerinin onlarla eşit olduklarına inanırlarsa bir devrim başlatırlar. Eşitsizliği ve üstünlüğü amaçlayanlar da, eşitsiz oldukları halde kendilerine daha çok değil, eşit ya da daha az pay verildiğine inanırlarsa öyle yaparlar. Daha küçükler eşit olmak, eşitler ise daha büyük olmak için ayaklanırlar" (V, 2, s. 144). Birinci durumda demokratik bir ayaklanma, ikinci durumda oligarşik bir ayaklanma söz konusudur. Aristoteles'in buradaki çözümlemesi çok güçlüdür. Çünkü Aristoteles, devrimin, (yürürlükteki eşitlik sistemi ne olursa olsun) insanların kendilerine adaletsizce, yani eşitsiz bir biçimde davranıldığı inancına kapılmaları sonucunda patlak verdiğini açıklamaktadır. Daha açıkçası devrim, eşitsizlik duygusuyla körüklenen değişime yönelik psikolojik bir tutumun sonucu olarak belirmektedir.

- Kâr ve saygınlık dürtüleri devrime yol açabilir. Kişiler, gerek bunları elde etmek için, gerek para yitirmekten ve şerefsizliğe düşmekten kurtulmak amacıyla devletlerini çoğu kez kargaşaya, değişime sürüklerler. Aristoteles, burada da psikolojik faktörün önemine dikkati çekmektedir: İnsanlar, başkalarının kendilerine göre kârdan ve saygın-

lıktan (haklı ya da haksız olarak) daha büyük pay aldıklarını gördüklerinde, adaletsizliğe uğradıklarını düşünürler ve böylece devrim yanlısı olurlar.

- Zalimlik, korku, aşırı güç, başkalarını aşağı gören tutumlar ve oransız büyüme de iç savaşlara ve devrimlere yol açan nedenlerdir. Üstlerindeki baskıdan kurtulmak isteyenler ya da kendilerine kötülük edileceğinden korkanlar yönetimi devirmeye bakarlar. Bir devlette, bir ya da birkaç kişi çok büyük bir erk elde ederse, anayasa monarşiye ya da *dynasteia*'ya doğru bir değişim geçirmek zorunda kalır. Herhangi bir yönetim biçiminde yönetilenlerin yönetenleri hor görmesi durumunda ise, bu yönetimin sonu gelmiş demektir. Son olarak, bir anayasayı oluşturan parçalardan, sınıflardan herhangi birinin gereğinden fazla büyümesi anayasanın dayandığı uyumu bozar ve böylece yönetim yıkıma sürüklenir; tıpkı bir demokraside zenginlerin sayısının artması ya da servetlerinin büyümesi sonucunda oligarşinin kurulması gibi.

- "Anayasada değişiklikler, şiddete başvurmadan da olabilir" (V, 3, s. 146). Kulis ile entrika yapılarak ve yönetimdekilerin uyuşukluğundan faydalanılarak, fark edilemeyecek denli yavaş bir biçimde değişim gerçekleştirilir. Örneğin, yurttaş olabilmek için aranan mülkiyet koşulundaki düzeyin yavaş yavaş azaltılmasıyla oligarşiden *politeia*'ya ya da demokrasiye geçilir.

- Bir devlette ayrı ırklar ya da uluslar varsa ve bunlar birlikte yaşamayı öğrenememişlerse, iç çatışmaların patlak vermesi son derece olağandır. Coğrafi ayrılıklar da, siyasal ya da ekonomik ayrılıklarla çakıştığı zaman, anayasanın varlığını sürdürmesi olanaksızlaşır.

- Devrimlerin küçük, sıradan olaylar nedeniyle patlak vermesi mümkündür. Özellikle güçlü kişilerin birbirleriyle anlaşmazlık içine düşmeleri, toplumun iki düşman gruba ayrılmasına yol açabilir. Örneğin Syrakuza'da egemen sını-

fın üyesi olan iki genç adamın arasında bir aşk hikâyesi yüzünden çıkan sürtüşme, toplumu iç savaşa sürüklemiştir.

- İktidarın kullanılmasından sorumlu olanların erklerini daha da artırmaya kalkışmaları durumunda, devrim ile sonuçlanacak bir huzursuzluk başgösterir. Bir hükümet ya da hükümetin bir bölümü daha çok güç kazanınca ya da halk tarafından gereğinden çok yüceltilince, anayasal bir değişime gidilmesi kaçınılmaz olur.

- Zenginler ile yoksullar sayıca birbirlerine denk olup, bir orta sınıf bulunmayınca ya da çok küçük olunca, yine anayasal değişiklikler görülebilir. Çünkü bu iki güçten her biri, her an diğerini alt edip kendi görüşleri doğrultusunda bir rejim kurabilir.

- Son olarak, anayasalar, yukarıda sayılan bu içsel nedenlerden başka, dışarıdan yapılan bir müdahale sonucunda da değiştirilebilir. Örneğin, Atinalılar her yerde oligarşileri, Spartalılar da demokrasiyi yıkmışlardır.

b- *Devrimlerin önlenmesi:* "Eğer anayasaları yıkan nedenleri doğru dürüst kavramışsak (ki kavradık sanıyorum), o zaman onları nelerin koruyacağını da biliyoruz demektir. Çünkü karşıtlar karşıtları çıkarır, yıkma ise korumanın karşıtıdır" (V, 8, s. 157) diyen Aristoteles, genel olarak devletlerin "hastalıklardan", devrimlerden korunabilmek için uygulamaları gereken "ilaçları", önlemleri birkaç noktada toplar.

- Aristoteles, ilk önce en önemli neden olarak kabul ettiği eşitlik sorununa değinir: Yalnız belli bir tür eşitlik üzerine kurulu anayasalardan hiçbiri uzun ömürlü olmadığından, "hem sayısal eşitlikten hem oranlı eşitlikten yararlanılmalıdır" (V, 1, s. 143). Böylece, ekonomik ve siyasal eşitsizlikler azaltılmış ve kişilerin kendilerine adaletsizlik yapıldığı duygusuna kapılmaları önlenmiş olur.

- Anayasal sürekliliğin sağlanmasına yarayan en önemli güvencelerden biri, yurttaşların anayasaya uygun bir yolda yaşamak için eğitilmeleridir. Bir bakıma, düzen propaganda ile halka benimsetilir ve anayasa insanlar için bir alışkanlığa dönüştürülür. Demek ki "gördükleri eğitim, insanların bir oligarşide oligark, bir demokraside demokrat olarak yaşamalarını olanaklı kılmalıdır" (V, 9, s. 162).

- Bir başka önlem, iktidarın çoğunluğun eline verilmesi ya da en azından çoğunluğun iktidara ortak edilmesidir. Aristoteles, bu "demokratik" görüşe pek yatkın olmamakla birlikte, bunu istemeye istemeye bir zorunluluk olarak kabul eder. "Çünkü bir poliste malı mülkü ve yönetim görevi olmayan birçok kişi olursa, bunlar ister istemez devletin içinde düşman bir öğe meydana getirirler" (III, 11, s. 87). Kalabalığın, çoğunluğun yüksek görevler düzeyinde olmasa da, yasama ve yargı alanlarında yer almasını salık veren Aristoteles, bu görüşünü doğrulamak amacıyla birtakım kanıtlar getirmek gereğini duyar. İlk olarak, halkı oluşturan kişilerin tek tek soylulardan üstün olmamalarına karşın, mecliste bir araya gelip erdemlerini birleştirdiklerinde akıllıca kararlar alabildiklerini vurgular. Kimileri sorunun bazı yanlarını, diğerleri öteki yanlarını görerek, birlikte sorunun bütününü kavrayabilecek ve gereken çözümü bulabileceklerdir. İkinci kanıt, çoğunluğun azınlığa göre bozulmaya daha az elverişli olmasıdır. Tek tek kişiler çok daha kolaylıkla tutkulara kapılıp yanılgıya düşebilirler; oysa aynı durum, çoğunluk için geçerli değildir. Aristoteles, son kanıt olarak, kamuoyunun yargılarının yerinde olduğu görüşünü getirir. Sofistleri andırırcasına, bir evin iyi olup olmadığını mimarın değil, o evde oturan kişinin bileceğini savunur.[78]

78 Aristoteles'in bu kanıtları ile demokrasiye yönelttiği eleştirilerin tam bir çelişki içinde olduğu görülmektedir.

- Aristoteles'in bir diğer önlemi, anayasanın yararına yürekten bağlı olanlar için, tehlikelerin yakına getirilmesiyle anayasaya bir şey olacak diye bir korkunun yaratılmasıdır. Böylece, herkesin uyanık olup anayasayı koruması sağlanır.

- Bir poliste, bir tek kişinin ya da kişilerin ya da belli bir sınıfın bütün erkleri, onurları ya da servetleri tekelinde toplamaya yönelmesine, bir başka deyişle orantısız bir büyüme içine girmesine yasalar yoluyla engel olunmalıdır. "İnsanlar devrimci değişiklikleri özel yaşamlarına ilişkin nedenlerden ötürü başlattıkları için, yaşam biçimleri topluluğun çıkarına uygun olmayanları gözetim altında tutacak bir devlet görevi kurulmalıdır; bu, oligarşinin çıkarları için de, demokrasinin çıkarları için de, geri kalanların çıkarları için de eşit ölçüde geçerlidir" (V, 8, s. 159). Ayrıca, devlet görevlerinde bulunmanın bir kazanç kaynağı olmamasını sağlayacak yasal ve özellikle mali düzenlemeler yapılmalıdır.

- Ilımlılık, devrimleri önlemeye yönelik önemli güvencelerden biridir. Yönetenlerin aşırılığa kaçmayıp yönetilenlere karşı ılımlı bir tutum içinde bulunmaları, onlara beklentilerini vermeleri düzenin geniş yığınlarca benimsenmesini kolaylaştırır. Bu bakımdan, "demokraside olsun, oligarşide olsun, anayasadan en az pay alanlara, yani demokraside zenginlere, oligarşide yoksullara, eşitlik, hatta öncelik tanınması her zaman faydalıdır" (V, 8, s. 160).

- Poliste yasaların egemen kılınmasıyla da anayasal değişimlerin önüne geçilebilir. En küçük konularda bile yasaların çiğnenmesi hoş görülmemelidir, yoksa ardı alınamaz ve bu tutum düzenin yıkılışına kadar sürer. Yasa egemenliğinin kurulmasıyla çoğunluğun siyasal alandaki etkisi de azaltılabilir. Her ne kadar yurttaşlar yasama ve

yargı erkine katılmaktaysalar da, hepsi tutkulardan arındırılmış akıl olan yasaya boyun eğerler.[79]

- Aristoteles'in önerdiği son önlem, ahlak öğretisinin temel ilkelerinden biri olan "doğru orta"nın ya da "orta yol"un izlenmesi ve orta sınıfa ağırlık verilmesidir. Aristoteles, bu konuyu özellikle koşullara göre kurulabilecek en iyi yönetim modelini çizerken ele alıp inceler.

D- Kurulabilir En İyi Yönetim

Aristoteles'e göre siyaset bilimi, var olan devletleri incelemenin dışında, en iyi anayasanın, en iyi devletin ne olduğunu belirlemeyi de kendine amaç edinmelidir. "En iyi anayasa" saptaması, iki değişik açıdan gerçekleştirilebilir: "En iyiye ulaşmak belki olanaksızdır; bu nedenle, iyi yasa koyucu ve gerçek siyasetçi, hem 'mutlak olarak en iyi'yi hem de 'koşullara göre en iyi'yi bilecektir" (IV, 1, s. 109). Aristoteles, ilk önce koşullara göre en iyi yönetimin, yani bütün polislerde herkes tarafından kurulabilecek en iyi yönetimin ne olduğunu açıklar. Gerçek monarşi çok üstün (tanrısal) yeteneklere sahip tek bir kişiyi, gerçek aristokrasi de mutlak anlamda erdemli olan yurttaşları gerektirir. Öyleyse, bu yönetimlerin her yerde kurulması olanaksızdır. Bu yüzden Aristoteles, kurulabilir en iyi anayasayı, "erdem ölçütleri sıradan insanlarınkini aşmayan, büyük bir doğal yetenek ya da geniş bir özel servet gerektirecek bir eğitim aramayan, ideal düzeyde yetkin bir anayasa ar-

79 Aristoteles, yazılı olmayan (geleneksel) yasaların yazılı yasalardan üstün olduğunu belirtir. Alâeddin Şenel'e göre (1982, s. 223), yazısız yasalar aristokratik içerikli olduklarından, Aristoteles bunları yüceltmekle, halkın meclislerde aristokratik düzene aykırı düşecek yazılı yasaları çıkarmasına sınırlamalar getirmeyi amaçlamıştır. Buna karşılık George Sabine (s. 91), geleneksel yasaların bütün toplumun ürünü olduğunu belirtip Aristoteles'in, yazısız yasaları yegleyerek, bir ulusun toplumsal bilgeliğinin en bilge yasamacınınkinden bile üstün olduğunu göstermeyi amaçladığını ileri sürer.

dında koşmayan, fakat bir kere mümkün olduğu kadar çok sayıda kimsenin katılabileceği bir yaşam yolu, sonra da polislerin çoğunun ulaşabilecekleri bir anayasa isteyen insanlar" (IV, 11, s. 126) için tasarladığını belirtir.

Aristoteles'in kurulabilir en iyi anayasası, yönetimler sınıflandırmasında üçüncü doğru yönetim olan *politeia*'dır. Bilindiği üzere *politeia*, ortak yararı gözeten, büyük sayının, çoğunluğun yönetimidir. Silah taşıyan herkes, yurttaş olarak yönetimde pay sahibidir. Bu kadar büyük sayıda insan mutlak, yetkin bir erdem düzeyine ulaşamazlarsa da, hem yönetmeyi hem yönetilmeyi bilen yurttaşlar olmaları nedeniyle belli bir erdeme sahip olurlar. Aristoteles, polisin bu erdeme, dolayısıyla mutluluğa ulaşmasını orta yolu izlemesine bağlar ve bundan sonra "büyük sayı", "çoğunluk", "kalabalık" kavramları yerine "orta sınıf" kavramını kullanmayı yeğler.

"Bir anayasa ne kadar iyi karılmış olursa o kadar uzun ömürlü olur" (IV, 12, s. 130) diyen Aristoteles'e göre *politeia*, zengin sınıfa dayanan oligarşi ile yoksul sınıfa dayanan demokrasinin bir karışımıdır. İki yanlış rejimin birleşmesinden doğru bir rejimin oluşmasının, mantık bakımından hiç de tutarlı olmadığı ileri sürülebilir.[80] Ancak *politeia*, bu iki rejimin "iyi" yanlarının, yani oligarşiden sınırlı mülkiyet koşulu ilkesinin, demokrasiden de yurttaşların siyasal katılımı ilkesinin alınmasıyla ve yine bu iki rejimin toplumsal dayanakları olan zenginlik ile yoksulluğun bir bakıma karılması sonucunda meydana gelen orta sınıfa iktidarın verilmesiyle gerçekleştirilir. Chevallier'nin belirttiği gibi, ılımlı bir karma anayasa olan *politeia*, böylece hem oligarşiye hem demokrasiye özgü bir nitelikten, yani tek yanlılıktan kaçınmayı başarır.[81] Çünkü o, karşıt iki aşı-

80 Prélot ve Lescuyer, s. 92.

81 Chevallier, s. 108.

rı ucun doğru ortasıdır. Zaten bu rejimin doğru, iyi olması onun orta yolu izleyen ve orta sınıfa dayanan bir yönetim olmasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, orta sınıfa özgü çeşitli değerler (meziyetler) olduğu içindir ki, *politeia* her yerde kurulabilecek en iyi yönetimdir.

Orta halli bir mülkiyeti bulunan orta sınıfa ağırlık verilmesinin önemli bir nedeni, gerek aşırı zenginliğin, gerek aşırı yoksulluğun erdemli bir yaşam sürmeye olanak vermemesidir. Çünkü çok zengin olanlar itaat etmeyi bilmedikleri gibi, öğrenmek de istemezler; bildikleri tek şey despotça yönetmektir. Yoksulluğun altında ezilen insanlar ise, fazlasıyla boynu bükük türler; yönetmeyi, buyurmayı bilmezler ve yalnız köleler gibi hükmedilmekten anlarlar. Bu iki tür insanın bulunduğu (ve orta hallilerin çok azınlıkta olduğu) bir devlet özgür insanlardan değil, kölelerden ve despotlardan kurulmuş demektir. Bunların arasında hiçbir ortaklık anlayışı ya da dostluk yoktur; yoksullar zenginleri kıskanır, zenginler ise bunları aşağılayıp durur. Oysa, "devlet, olabildiğince benzer ve eşit insanlardan oluşmayı amaçlar; bu koşul ise, başlıca orta sınıfta bulunur. Dolayısıyla bir devlet, en iyi şekilde [orta sınıfta bulunan] bu tür insanlar tarafından yönetilir" (IV, 11, s. 127).

Orta sınıf devlete çeşitli yararlar sağlar. Her şeyden önce büyük tutkuların tutsağı olmayan orta sınıf, toplumun değişikliği en az isteyen en istikrarlı öğesidir. Bu sınıftakilerin yoksulların malına göz dikmedikleri, kendilerinin de malına göz diken olmadığı için, toplumda çatışmayı doğuran ekonomik neden ortadan kalkar ya da önemini yitirir. Orta sınıfın güçlü olması, iktidarın iki aşırı uçta bulunan sınıfların (yani çok zenginlerin ya da çok yoksulların) eline geçmesini ve koyu bir oligarşinin ya da aşırı bir demokrasinin, hatta tiranlığın kurulmasını önler. Bu sınıfın gücü, özellikle sayısal üstünlüğüne dayanır.

Çünkü *politeia*'nın tam anlamıyla işleyebilmesi için, orta sınıfın diğer iki sınıfın toplamından üçte bir ya da üçte iki daha kalabalık olması gerekmektedir.

Kolayca baştan çıkmadığı ve tarafsız kaldığı için, orta sınıf siyasal iktidarı denetleme işini daha iyi yerine getirir: Hem yetenekli, tecrübeli kişilerin yönetimde bulunmaları sağlar hem de yöneticilerin yasaların dışına çıkmasını engeller. Hukuka bağlı bir anayasa olan politeia'nın üstünlüğünü, "hizipler arası iç çatışmalardan yalnızca onun uzak kalışı açıkça belli eder" (IV, 11, s. 128). Çünkü burada, bir denge sistemi kurulmasına özen gösterilerek, demokrasi ile oligarşiye özgü istekler uzlaştırılmıştır. Yoksullara paralı memurluklar, soylulara ve zenginlere onur getiren görevler verilir. Sayısal eşitlik ile oranlı eşitlik birlikte kullanılır; bunun sonucunda da herkes beklentisinin karşılığını almış olur. Böylece, bir yanda devrimlerin patlak verme olasılığı ortadan kalkar, öte yanda devletin bir sınıfın elinde olmayıp herkesin devleti olması sağlanır. Bu durumda, sağlam bir konsensüs gerçekleşmiş demektir.

Kurulabilir bu en iyi devlette ağırlık orta sınıfa tanındığı için, belli bir çoğunluğun siyasal yaşama katılabilmesi için yurttaşlık koşulunun saptanmasında ılımlı davranılır, yani az bir servete sahip olmak yeterli görülür. Burada bir noktayı açıklığa kavuşturmak gerekir: Aristoteles, tıpkı Platon gibi, servetin erdemin belirtisi olduğuna inanmaz. Ama *politeia* (*Nomoi*'deki modeli andırırcasına) mutlak erdemli kişilerden oluşmadığından, Aristoteles siyasal amaçlar açısından erdeme en çok yaklaşan niteliğin ılımlı bir servet olduğunu kabul etmek ve bunu yurttaşlık ölçütü olarak kullanmak zorunda kalmıştır.[82]

Üzerinde durulması gereken bir başka nokta, *Politika*'nın diğer bölümlerinde çoğunluk (dolayısıyla orta sınıf)

82 Sabine, s. 108.

hakkında hiç de olumlu düşünceler beslemediği görülen Aristoteles'in, gerçekte *politeia* ile neyi amaçlamış olduğudur. Öyle görülüyor ki *politeia*, gerçek bir yönetim değil, bir "ideal-tip", daha doğrusu oligarşi ile demokrasi türlerinden hangilerinin daha iyi (yani daha az kötü) olduklarını saptamaya yarayan bir denektaşıdır. Aristoteles'in aşağıdaki sözleri, onun *politeia*'yı bir denektaşı olarak tasarlamış olduğu üzerinde hiçbir kuşkuya yer vermeyecek denli açıktır: "Çeşitli oligarşi ve demokrasi türlerine gelince, onları şu daha iyidir, bu daha kötüdür diye bir üstünlük sırasına sokmak zor olmaz; çünkü şimdi en iyiye [yani *politeia*'nın en iyi olduğuna] karar verdikten sonra, ona yakınlık daha iyi olmayı, ondan uzaklık ölçüsü ise daha kötü olmayı gösterir" (IV, 11, s. 129). Demek ki Aristoteles'in *politeia*'yı ortaya koymaktaki temel amacı, döneminin en yaygın yönetimleri olan demokrasi ile oligarşilere öykünecekleri bir model sunmak ve böylece bunların aşırıya kaçmalarını önleyip ılımlı bir yol izlemelerini, dolayısıyla durulmaya (istikrara) sahip olmalarını sağlamaktır.

E- İdeal Devlet

Kurulabilir en iyi devlet sıradan insanlardan oluşmuştu. Burada erdemce mutlak olarak en iyilerin bulunmamasından ötürü, Aristoteles her türlü azınlığın yönetimini reddetmiş ve iktidarın yurttaşlık iyiliğine sahip olan bir çoğunluğun elinde bulunmasını yeğlemişti. Oysa ideal devletini kurmaya kalkıştığında, çoğunluğun siyasal yaşama katılımı düşüncesini olduğu gibi terk eder. Çünkü büyük ölçüde Platon'un *Nomoi* diyaloğundaki modeli andıran ideal devleti yetkin devlettir; rasgele bir ölçüte oranla iyi değil de, mutlak olarak iyi olan devlettir; dolayısıyla "iyi adam ile iyi yurttaşın bir ve aynı olmasını" (IV, 7, s. 121) içerir. Demek ki ideal devlette, (yurttaşlar bakımından) ahlaksal

ile siyasal erdem arasında bir çelişki bulunmaz. Mutlak olarak erdeme boş zamanı bulunan küçük bir azınlık sahip olduğuna göre de, yurttaşlar bunlardan oluşacak ve ideal devlet zorunlu olarak bir azınlık yönetimi olacaktır.

Aristoteles ideal devletinin taslağını çizmeden önce, Platon gibi birey-devlet benzerliğini, ikisinin birbirinden ayrı yaşam biçimleri olamayacağını ortaya koyarak işe başlar. Bir devlet, tıpkı bir insan gibi, manevi ve zihinsel iyilikten pay aldığı ve bunlara dayanan eylemlerde bulunduğu ölçüde mutlu olur. Ruhun iyiliğini sağlamaya yönelik erdemli bir yaşam, hem bütün bir topluluk olarak herhangi bir devlet için hem de bireyler için en iyi, en yetkin yaşamdır. "Açıkça görülüyor ki, zorunlu olarak aynı yaşamın [yani erdemli yaşamın] bireyler, devletler ve bütün insanlık için en iyi yaşam olması gerekir" (VII, 3, s. 202). Öyleyse, "birey ile devlet için mutluluk birdir" (VII, 2, s. 197-198). Bu bakımdan, erdemli, mutlu bir yaşamı gerçekleştirebilen erdemlilerin yönettiği devlet ideal devlettir. Erdemce ve en iyi eylemleri yapma bakımından üstün olan kimselere hizmet etmek ve onların ardından gitmek haklıdır. Çünkü ancak bu tür insanlar başta bulunduğu zaman, devletin herkesin mutlu olarak yaşayabileceği ve hareket edebileceği bir biçimde düzenlenmesi, yani ideal olma niteliğine ulaşması mümkün olur.

İdeal devletin, en yüksek ahlaksal gelişmeyi gerçekleştirip genel mutluluğu sağlayabilmesi için, kendi kendine yeterlilik (*autarkeia*) özelliğine sahip olması gerekir. Aristoteles'e göre bu özellik, yalnız poliste bulunur. Nasıl her şeyin kendi özünü ortaya koyup işlevini yerine getirdiği bir doğru ortası varsa ve bunun dışında kendi olmaktan çıkıyorsa, polis de siyasal toplum için doğru orta anlamını taşır. Daha doğrusu bir toplum, tam anlamıyla "siyasallaşmak" (yani devlet olmak) istiyorsa, ne çok küçük ne de

çok büyük olan polis biçiminde örgütlenmelidir. Bu yüzden Aristoteles, ideal devletini bir polis olarak tasarlar. Bu bağlamda, ilk olarak ideal devletin nüfusunu belirlemeye çalışır. Ona göre, bir polisin büyüklüğü kalabalık bir nüfusa sahip olması demek değildir. Belirleyici faktör, yurttaşların güçlü ve etkin olmalarıdır. Bununla birlikte, tıpkı bir geminin bir karış uzunluğunda ya da yarım kilometre boyunda olamayacağı gibi, ideal devletin nüfusu da ne çok az ne de çok fazla olmalıdır. Çok az bir nüfusu varsa, kendi gereksinimlerini karşılayamayıp kendine yeterli olamaz; çok fazla bir nüfusu varsa, bu kez yasalara uygun olan iyi bir yönetimi gerçekleştiremez; bunun sonucunda da ya iktidar boşluğunun (anarşinin) ya da despotizmin içine düşer. Her iki durumda da gerçek anlamda bir devletten söz etmek olanaksızdır.[83] Bu bakımdan ideal devlet belirli, sınırlı bir nüfusa sahip olmalıdır. Aristoteles kesin bir rakam vermez; ancak bu nüfusun "kendi kendine yeterliliğin bütün gereklerini karşılayabilecek ve kolaylıkla denetlenebilecek kadar geniş olması" (VII, 4, s. 204) gerektiğini belirtir.

Devletin yersel büyüklüğü ve kapsamı açısından da durum aynıdır. "Bunlar yurttaşların kol emeği harcamaları gerekmeden, özgür bir insana yaraşan, ama lükse varmayan bir yaşam sürmelerini olanaklı kılacak kadar olmalıdır" (VII, 5, s. 205). Bir bakışta bütünü görülebilecek olan ideal devlet, ekonomik bakımdan *autarkeia*'yı gerçekleştirebilmek için her şeyin üretimine elverişli bir toprak üzerine kurulmalıdır. Böylece dışarıyla yoğun ticari ilişkilere ve bu şekilde kazanılacak para uğruna herkese kapıların açılması önlenmiş olunur. Aristoteles, ideal devletin denizle olan konumunu belirleyebilmek için denize yakın-

83 "Bir devlet on kişinin birleşmesiyle var olmaz, fakat yüz bin kişi de devleti oluşturmaz" (*Ethika Nikomakheia*, IX, 1170 b, 31-32).

lığın olumlu ve olumsuz yönlerini tartar ve polisin denizle bağlantısının bulunmasının, daha doğrusu polis merkezinin (kentinin) deniz kıyısında olmasının daha yararlı olacağı sonucuna ulaşır. Bilindiği üzere Platon, denize açıklığın demokratik yönde bozulmaya yol açacağı gerekçesiyle, her iki devletini de kıyıdan yeterli bir uzaklıkta kurmaya özen göstermişti. Oysa soruna daha tarafsız bir biçimde yaklaşan Aristoteles, öğretmeninin bu görüşünü benimsemez. Denize açıklığın sağladığı iyi korunma ya da gerekli hammaddelerin denizaşırı ülkelerden getirilmesi gibi kolaylıkların, doğurabileceği tehlikelerden daha ağır bastığı inancındadır. Üstelik Platon'un önemle üzerinde durduğu sakıncanın da abartılmaması gerektiğini ileri sürer; örneğin tayfalara, kürekçilere yurttaşlık hakkı verilmesi için hiçbir neden yoktur; dolayısıyla gemiciliğin gelişmesinin demokrasinin kurulması üzerinde doğrudan bir etkisi olduğu söylenemez. Ayrıca Aristoteles, sur konusunda da Platon'a ters düşerek, savunma kolaylığı nedeniyle kentin surlarla çevrilmesini salık verir.

"İnsanların, istediğimiz gibi, bir yasa koyucu tarafından kolaylıkla kalıplanabilecek ve yüksek bir erdemlilik düzeyine getirilebilecek türden olmaları için hem akıllı hem yürekli olmaları gereklidir" (VII, 7, s. 207-208) diyen Aristoteles, ideal devletin yalnızca Yunanlılar tarafından kurulabileceği düşüncesindedir. Çünkü polis Yunanlılara özgü bir siyasal örgütlenme biçimidir ve Aristoteles'in ırklar kuramına göre akıl ile yürekliliğin ikisine birden sahip olan tek ırk Yunan ırkıdır.

Aristoteles ideal toplumunu üç ayrı sınıftan (ya da sosyal katmandan) oluşturur. Birinci sınıftakiler yurttaşlardır. Bunların "erdem ve yeteneklerini geliştirecek rahatlıkları, yurttaş etkinlikleri için boş zamanları olmalıdır" (VII, 9, s. 211). Bu yüzden yurttaşlar beden işleriyle, ticaretle, zanaatlarla uğraşmayacaklardır. Mülkiyet yalnız bu

sınıfa ait olacaktır; çünkü yurttaşların rahatlıkla geçinebilecek bir durumda bulunmaları gerekir; aralarında hiçbirinin en küçük bir geçim kaygısı olmamalıdır. Bu maddi durum sağlanmazsa, erdemli bir yaşam sürme olanağı da ortadan kalkar.

Ortak mülkiyete ne denli düşman olduğunu gördüğümüz Aristoteles, yurttaşların mülkiyete bireysel olarak sahip olmalarını savunmakla birlikte, *Nomoi*'deki mülkiyet sistemini andıran ortak yararlanmaya açık özel mülkiyet anlayışını benimser. Çünkü yurttaşlar arasındaki önemli ekonomik farklılaşmaların, içsel birliği bozup çatışmalara yol açacağı kanısındadır. Mutlak eşitliğe karşı olması nedeniyle de, bu tür sorunların patlak vermesini, özel mülklerden birlikte yararlanılması, yani ürünlerin arkadaşça bir düzenlemeyle paylaşılması ilkesini getirerek önlemeyi amaçlar. Yine aynı nedenden ötürü ve yurttaşları birbirleriyle daha iyi kaynaştırabilmek için, ortak sofraların kurulmasını ve bütün yurttaşların bu sofralara katılmasını salık verir. Ayrıca Aristoteles, özel topraklardan başka, ortak yemekler ile tapınakların giderlerini karşılamaya yönelik kamusal toprakların bulunmasını da öngörür. Özel mülkiyet altındaki topraklar ise, bir bölümü sınır boyunda, diğeri kente yakın olmak üzere ikiye ayrılmalı ve her yurttaşın buralarda birer toprak parçası bulunmalıdır. Aristoteles, böyle bir düzenlemenin hem adalet ile eşitliğe uygun olduğunu hem de bir savaş durumunda yurttaşlar arasında güçlü bir dayanışmaya yol açacağını ileri sürer.[84]

Yurttaşlar sınıfının altında, toprağı olmayan bir çeşit "özgür üreticiler sınıfı"nın bulunduğu görülür. Köylüleri,

84 Aristoteles, daha önce Platon'u, "Platon her adama iki ayrı ev yeri verilmesinden yanaydı, fakat iki evde yaşamak tuhaftır; ben bunun uygulamada yararlı olacağından şüphe ederim." (II, 6, s. 43) diyerek eleştirmiş olmasına karşın, ideal devleti için *Nomoi*'de öngörülen bu sistemi kabul etmekte hiçbir sakınca görmemiştir.

zanaatkârları, tüccarları ve işçileri kapsayan bu sınıf erdemsiz olduğundan ya da daha doğrusu erdemini geliştirebilecek boş zamanı bulunmadığından yurttaşlık haklarından, siyasal haklardan yoksun bırakılır. En alt sınıf özgür olmayan insanlardan, yani kölelerden oluşur. Bu sınıflara bir de, köleler gibi üretimin belli alanlarında çalıştırılan yabancılar (*metoikos*'lar) eklenmelidir.

İdeal devlette iyi bir şekilde yerine getirilmesi gereken iki önemli iş vardır: Birisi savunma, diğeri ise siyaset ile adalet sorunları hakkında görüşüp tartışmadır. Aristoteles, doğum bakımından bütün üyelerinin birbirlerine eşit olduğunu söylediği yurttaşlar sınıfını bölmemeye özen gösterdiğinden, her iki işle de bu sınıfın uğraşmasını, fakat aynı kişilerin iki görevde birden bulunmamalarını salık verir: "Gerek askeri, gerek sivil işlevleriyle bu anayasa aynı sınıfın eline bırakılmamalıdır, ama her ikisi birden aynı anda (hemzaman olarak) değil" (VII, 9, s. 211). Çünkü bütün yurttaşların hep birlikte yönetmesi olanaksızdır ve yönetenlerin yönetilenlerden daha üstün olmaları gerekmektedir. Aristoteles çözümü doğada bulur ve yurttaşlar sınıfını bir bakıma "yaş grupları"na ayırır. Doğa, gençleri askerlik görevini üstlenecek biçimde güçlü, yaşlıları yönetecek şekilde akılca üstün kılmıştır. Buna uygun olarak, aynı kişiler gençliklerinden yaşlılıklarına doğru sırayla asker, yargıç, devlet adamı ve rahip olacaklardır. Aristoteles, getirdiği bu çözümle düzenin, istikrarın korunup sürdürülmesini güvence altına almış olmaktadır: Hiçbir genç yurttaş, "bir kez gerekli yaşa erişince beklemekle kazandığını elde edeceğini bildiğinden, bu yaşlılığa göre buyurma yöntemine karşı çıkmak gereğini duymayacaktır" (VII, 14, s. 221). Aynı şey, toplumda en güçlü kesim olan askerler için de geçerlidir. Aristoteles'e göre, "silahlara sahip olan ve bunları kullanabilen kişiler, anayasanın devam edip etmemesine karar verebilecek durumdadırlar" (VII, 9, s. 211). Bu

yüzden askerlere belli bir yaşa geldiklerinde siyasal iktidarı elde etme hakkı tanınması (ve dolayısıyla yönetimde hep eski askerlerin bulunması), bunların düzenle bütünleşmelerini sağlar ve herhangi bir askeri darbe olasılığını ortadan kaldırır.

Aristoteles, son olarak eğitim sorunu üzerinde durur. Ona göre, ideal devleti oluşturan erdemli ve iyi insanlar, uyarınca yaşadıkları anayasadan çıkan ve onun tarafından öngörülen bütün ahlaksal, zihinsel, sanatsal vb. ölçütleri kabul etmekle birleşirler. Öyleyse, bu ölçütlerin bütün yurttaşlarca öğrenilmesi gerekecektir; bir kimse polisin yasalarını, değerlerini, düzenini özümseyebilmek için bunları çocukluğundan öğrenmeye başlamalıdır. Bu nedenle, herhangi bir anayasanın en önemli yanı, Platon'un düşündüğü gibi, onun üyesi olacak kimselerin eğitimidir. Doğa gençleri itaat etmeye, yaşlıları buyurmaya daha uygun kıldığından, ideal devletin yurttaşlarının eğitimi, bir egemen sınıf (daha doğrusu üyeleri ilk önce yönetilmeye, zamanı geldiğinde de polisi yönetmeye yetenekli bir sınıf) yetiştirmeyi ve bunu sürekli yeniden üretmeyi amaçlar.

Aristoteles'in eğitimin anlamına, biçimine ve içeriğine ilişkin görüşlerinde büyük ölçüde Platon'un *Nomoi* diyaloğundan esinlenmiş olduğu açıkça görülmektedir. Yalnız yurttaşlar için olan eğitim tek tiptir ve devlet eliyle yürütülür. Aristoteles'in deyişiyle, "bütün polisin yalnız bir tek amacı olduğuna göre, bundan eğitimin herkes için bir ve aynı, eğitimin gözetilmesinin de şimdiki gibi özel bir iş değil, bir kamu sorunu olması gerektiği sonucu çıkar" (VIII, 1, s. 233). Yurttaşların sağlıklı olmaları için yasa koyucunun yapacağı ilk iş, evlilikleri düzenlemek ve gebe kadınlarla ilgili kurallar koymaktır. "Sakat doğan çocukların yaşatılmaması ise yasal olmalıdır" (VII, 16, s. 228). Çocuklar ilk eğitimlerini aile içinde alırlar; bu süre boyunca eğitim görevlileri, çocukların dinleyeceği masalları ve oynayacağı

oyunları saptayıp denetlerler. Devlet eliyle yürütülen eğitim, yedi yaşında başlar ve yedişer yıllık iki bölümden oluşur. Çocuklara okuma yazma öğretilir, beden eğitimi ile tipik bir boş zaman uğraşı olan müzik bilgisi verilir. Uzmanlaşmaya yönelik olmayan bu eğitim sistemiyle çocukların (sonra da gençlerin) iyi birer asker, sorumlu birer yurttaş ve erdemli birer insan olarak yetişmelerine çalışılır.

Politika, çeşitli müzik türlerinin eğitim açısından incelenmesiyle son bulur. Aristoteles'in eğitim konusunda bazı sorunları karanlıkta bıraktığı, örneğin bilimsel ve felsefi eğitim hakkında hiçbir bilgi vermediği görülmektedir. Fakat *Politika*'nın tamamının günümüze ulaşamadığı, özellikle son bölümlerinin yitik olduğu bilinmektedir. Bu bölümler arasında, yukarıda sözünü ettiğimiz eğitimle ilgili kısa bölümden başka, ideal devletin siyasal yapısının, siyasal kurumlarının ve yasalarının incelendiği önemli bir bölüm de bulunmaktadır. Bu nedenle, Aristoteles'in ideal devleti üzerinde tam ve kesin bir bilgi edinmek mümkün değildir.

F- Aristoteles'in İdeolojisi

Platon gibi Aristoteles'i de herhangi bir sınıfın sözcüsü olarak değerlendirmek hiç kolay değildir. *Politika*'nın bazı bölümlerinde orta sınıfa verdiği öneme bakılarak onu, poliste pazar ekonomisinin yaygınlaşmasıyla gittikçe güçlenen sınıfın, bir başka deyişle "burjuvazi"nin savunucusu saymak yanlış olur. Çünkü Aristoteles ticareti, zanaatları ve topraktan elde edilmeyen serveti aşağılayarak döneminin "burjuva ideolojisi"ni paylaşmadığını açıkça ortaya koymuştur. Ayrıca "ölçülülük", "ılımlılık", "doğru orta" gibi genelde eşanlamda kullandığı ilkeleri ahlak öğretisinin temeline yerleştirmiş ve siyasal çözümlemelerinde bunlara başvurmuş olmasını, onun orta sınıftan yana bir düşünür olduğunu gösteren kesin kanıtlar şeklinde yorumlamak olanak-

sızdır. Çünkü Solon'dan Platon'a değin farklı siyasal görüşlere sahip olan, ancak aynı istikrar, düzen kaygısını paylaşan bütün Yunan filozofları bu ilkeleri baş tacı etmişlerdir. Bu bakımdan ılımlılık, ölçülülük gibi kavramları kullandı diye Aristoteles'e (ya da herhangi bir Yunan düşünürüne) belli bir sınıfsal-siyasal ideolojiyi yakıştırmak hiç de tutarlı görünmemektedir.

Bundan başka, Aristoteles'in "bir devletin yönetimi, özgür ve eşit insanlar üstünde bir yönetimdir" (I, 7, s. 16) diyerek, yurttaşlar arasında hukuksal ve siyasal eşitlikten yana bir tutum takınmış olması da, onun demokratik görüşleri benimsediği anlamına gelmez. Her şeyden önce Aristoteles, genellikle yurttaşlar sınıfını çok sınırlı tutmakta, Yunan demokrasilerinin dayandığı toplumsal güçleri, yani çeşitli meslek sahipleri (*demiurgoi*) ile işçileri bunun dışında bırakmaktadır. İdeal devletine bakıldığında bu eşitliğin, tıpkı Pythagoras'ın "bilgeler arası eşitliği" gibi çok küçük bir azınlığı içeren "erdemliler arası eşitlik" olduğu anlaşılır. Aristoteles'in var olan rejimleri incelerken yurttaşlığa daha büyük sayıda kişiyi dahil ettiği zaman da, yine demokratik bir eğilimden söz edilemez. Bu durumda siyasal eşitliği kabul etmesindeki amacı, geçim dertlerinden ötürü yönetime etkin bir biçimde katılamayacaklarını bildiği kitlelere bir sus payı vermek ve böylece onların düzene karşı çıkmalarını önlemektir.

Bir aristokrat olmayan ve yaşamının büyük bir bölümünü *metoikos* statüsü altında geçiren Aristoteles, kendini doğrudan doğruya ilgilendirmeyen Atina'daki sınıf çatışmalarının, siyasal kavgaların dışında kalmayı başarmış, hiçbir partinin adamı olmamıştır. Bu nedenle, farklı yönetim biçimlerini objektif bir gözle inceleyip bunların sürdürülmesini sağlayacak reçeteler sunabilmiştir. Fakat koşullardan bağımsız kişisel siyasal beğenisi ya da en azından siyasal olgulara genel yaklaşımı söz konusu olduğunda,

Aristoteles'in Platon'un eşitsizlikçi ve elitist görüşlerinden etkilenmiş olduğu görülür. Aristoteles için insanlar eşit değildir ve en iyilerin, en erdemlilerin, en bilgelerin toplumun en üst konumunda bulunmaları, yönetici olmaları doğaldır, dolayısıyla zorunludur ve bunun gerçekleştirilmesi gerekir.[85]

Aristokrasi sözcüğü "soyluların yönetimi" değil de "en iyilerin yönetimi" olarak kabul edilirse, Aristoteles'in aristokrasiye yatkın olduğu anlaşılır. Üstelik, erdemliliğin boş zamanı gerektirdiğini söylemesinden ve gerçekte boş zamana yalnızca büyük toprakları olan soyluların sahip olmasından ötürü, onun soyluluk ile erdemlilik (ve bilgelik) arasında bir koşutluk kurduğu ve böylece düşünceleriyle soylular sınıfına hizmet ettiği de ileri sürülebilir. Bununla birlikte, döneminin somut koşulları (örneğin soyluların zayıflaması, halkın bilinçlenmesi, sınıf savaşlarının keskin boyutlara ulaşması vb.) onu -içinde bulunduğu durumla ilgili olarak- düşüncelerinden ödün vermeye ve halka bazı haklar tanımaya zorlamıştır. Başat sorunu sınıf savaşlarının önlenmesi, toplumsal düzenin ve istikrarın kurulup sürdürülmesi olduğundan, Aristoteles orta sınıf egemenliğini, yani demokrasi ile oligarşi karışımı olan *politeia* rejimini savunmaktan çekinmemiştir. Önerdiği bu siyasal düzenleme, gerçekte aristokratların yararınadır. Çünkü sınıfları uzlaştıran bu rejim soylulara ezecek, öldürecek, ülkeden sürecek bir aşırı demokrasinin ya da bir tiranlığın ortaya çıkmasını önleyebilecek en iyi yoldur. Bir bakıma Aristoteles, *politeia*'yı "savunmakla" soylulara, eğer varlıklarını sürdürmek istiyorlarsa, devrimci emeller taşıyan alt sınıflara karşı *demiurgoi* (burjuvalar) ile bir türlü işbirliğine gitmelerinin, bunları iktidara ortak etmelerinin ya da

85 "Devlet işleriyle uğraşan bir kimse için bilgelik zorunludur" (*Politika*, III, 4, s. 75).

ortak olmalarını kabul etmelerinin zorunlu olduğunu göstermeye, onları bu yolda ikna etmeye çalışmıştır. Yoksa Aristoteles, yeterli erdeme sahip olmadıklarını söylediği bu kişilerin yönetimini her şeyin üstünde görmemiştir; zaten *politeia*'da orta sınıfa yürütmede değil, yasama ile yargı alanında yer vermekle yetinmiş ve bunu koşulların gerektirdiği bir zorunluluk olarak ortaya koymuştur.

Aristoteles'in ideolojisini iyice kavrayabilmek için onun gönlünde yatan aslana, yani ideal devletine bakmak gerekir. Bu devlet modelinde yalnız işçiler, köylüler değil, dönemin orta sınıfı olarak kabul edilebilecek olan zanaatkârlar ile tüccarlar da *(demiurgoi)* yurttaşlık hakkından yoksun bırakılmışlardır. Platon, *Nomoi*'deki yurttaşlar sınıfının erdemce farklılık göstereceği düşüncesinden hareket ederek, bu sınıfı dört gruba ya da alt sınıfa bölmüştü. Oysa Aristoteles, ideal devletindeki yurttaşlar sınıfını, *Politeia*'daki koruyucular sınıfını andırırcasına bir bütün olarak algılar. Erdemi, iyiliği devletinkiyle aynı olan ve toplumun yetkinleşme amacını taşıyıp temsil eden yalnızca bu sınıftır. Bu yüzden yurttaşların erdemli, mutlu olmaları toplumun mutlu olması demektir. Diğer sınıflardaki insanların hiçbir önemi yoktur. Daha doğrusu onlar, gençliklerinde asker, yaşlılıklarında yönetici olan yurttaşların yetkinleşme amacı için gerekli araçlardır.[86] Sınıflar arası geçişi de

86 "Eğer ruhu, canlı bir yaratığın bedeninden bile önde gelen bir parçası saymak gerekiyorsa, o zaman polislerde de ruha karşılık olan parçaları, salt zorunlulukları karşılayan ve maddi işlere yarayan öğelerden daha önemli saymalıyız; bu parçalarla, savaşçılık niteliklerini ve adalet dağıtmaya ilişkin her şeyi, onların hepsinin üstünde de somutlaşmış siyasal bilgelik demek olan görüş belirtme yetisini söylemek istiyorum" (*Politika*, IV, 4, s. 115-116) diyen Aristoteles, maddi gereksinimleri sağlayan "üretici sınıflar"ın polisin var olması için zorunlu olmakla birlikte, organizmanın (polisin) organik parçaları olmadıklarını ileri sürer. Çünkü ona göre, bu sınıflar "polise özgü karakterini veren öğeler değildir" (VII, 8, s. 209). Polis, organik parçaları olan ve bedendeki ruhun işlevini gören yurttaşlar sınıfı sayesinde, özünü gerçekleştirip yetkin biçimini alır. Amaç bütünün iyiliği olduğundan dolayı

kabul etmediği görülen Aristoteles, çizdiği bu ideal devlet taslağıyla, ne denli eşitsizlikçi ve elitist bir ideolojiye bağlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Aristoteles sınıfları katı bir hiyerarşik düzen içine sokmakla ve toplumun büyük çoğunluğunu, mülkiyete, silahlara, siyasal iktidara, erdeme, bilgeliğe, kısaca her şeye sahip olan bir elitin mutluluğunun araçları durumuna indirgemekle kalmamış, devlet-birey (yurttaş) ilişkilerini de eşitsizlikçi bir plan üzerine oturtmuş, daha açıkçası bireyi devletin boyunduruğu altına sokmuştur. Polis, insanların mutluluğunu amaçlıyorsa da, bunu gerçekleştiren bir araç değildir. Tersine, amaç konumunda olan kendisidir. Çünkü bireylerden önce gelen polis yetkin bir biçim almadıkça, yurttaşları olan insanların mutlak erdemli olmaları, dolayısıyla gerçek mutluluğa ulaşmaları olanaksızdır. Demek ki bireyler kesinlikle devlete bağımlıdırlar, daha doğrusu kendi iyilikleri için devlete bağımlı olmak ve onun her buyruğuna mutlak boyun eğmek zorundadırlar. Bu yüzden "bir yasa koyucu, devlet için iyi olanın bireyler için de iyi olduğu düşüncesini insanların zihnine iyice yerleştirmelidir" (VII, 14, s. 224) ki, "herhangi bir yurttaş, kendi kendisinin olduğunu düşünmesin ve herkesin devlete ait olduğuna inansın" (VIII, 1, s. 233). Aristoteles'e göre, bu durum ideal devletinde gerçekleşmiştir. Her alana müdahale eden, insanların ne zaman evleneceklerini, ne zaman cinsel ilişkide bulunacaklarını bile belirleyen bu devlette özel yaşamdan söz etmek olanaksızdır. Birey, burada, polisin kendisine sağlayacağına inandığı erdem uğruna özgürlüğünden vazgeçmekte ve devletin saptadığı düşünce, davranış ve değer kalıplarını özümseyip yaşamını onun iyiliğine adamaktadır.

da, organik olmayan parçaların (alt sınıfların) bu iyiliğe yönelen organik parçalara (yurttaşlar sınıfına) mutlak boyun eğip hizmet etmesi doğaldır, daha doğrusu doğal bir zorunluluktur.

Aristoteles'in ideal devlet tasarısında açıkça ortaya çıkan bu ideolojisi, yalnız yönetilenlerin değil, yönetenlerin de bireysel özgürlüğünü yadsıyan ve kişiliklerini bütünün içinde eriten bir ideolojidir; bu yönüyle de "totaliter" bir niteliğe sahiptir.[87] Bu ideolojinin sonul amacı, insanı küçülterek devleti yüceltmek, polise hızla yitirmekte olduğu özgünlüğünü geri vermek ve insan için polisin dışında bir başka kurtuluş yolunun bulunmadığı inancını yeniden canlandırmaktı. Fakat Aristoteles'in, düşünceleriyle polisi kurtarma ya da en azından yaşamını uzatma çabalarının bir sonuç vermesi olanaksızdı; çünkü hasta artık ölüme mahkûmdu ve ona son darbeyi vuracak olan III. Aleksandros'un kılıcı öğretmeninin kaleminden daha güçlüydü.

87 Prélot ve Lescuyer, s. 107.

ALTINCI BÖLÜM

Polisin Çöküşünde Siyasal Düşünüş



I- HELENİSTİK FELSEFE

Platon, polisin başında esen tehlike rüzgârlarının farkındaydı; ama henüz umutsuz bir durumun içine düşülmediğinden, yapıtlarında güçlü polis idealleri çizmiş ve bütün yaşamı boyunca bunların gerçekleşmesini bekleyip durmuştu. Aristoteles ise, polisin artık ayakta duracak gücünün kalmadığı ve her bakımdan büyük bir çöküntü içine girdiği bir dönemde yaşadığından, bu tür bir beklentiye sahip değildi. Öğretmeninin "iyimserliğini" paylaştığı ideal devlet tasarısı dışında kalan bütün siyasal çalışmaları, önerdiği reformlarla, salık verdiği ılımlı *politeia* rejimiyle var olanı kurtarmaya yönelikti. Fakat bunun için bile zaman kalmamıştı. Çünkü 339'da, Yunan orduları Makedonya Kralı II. Philippos'un askerlerince bozguna uğratılmışlar ve polisler bağımsızlıklarını yitirmişlerdi. Bunun ardından Yunan dünyası, Helenistik Çağ olarak bilinen yeni bir dönemin içine girdi.

Bu tarihsel döneme "Helenistik" niteliğinin yakıştırılmasının temel nedeni, kültürel alanda çok önemli bir değişme-gelişmenin gerçekleşmiş olmasıdır. III. Aleksandros'un Asya seferleri sonucunda, Yunan (Helen) kültürü kendi içine kapalı olmaktan çıkıp dış dünyaya yayıldı. Özellikle 323'te III. Aleksandros'un ölümünden sonra Doğu Akdeniz'de kurulan devletlerde Yunan kültürü, hâkim bir konumda olarak doğu kültürleri ile kaynaşıp karışma süreci içine girdi. "İki düşüncenin bu kaynaşması, Roma İmparatorluğunda da sürecek, nihayet Hıristiyanlıkta son formuna ulaşacaktır."[1] III. Aleksandros'un başlattığı kabul edilen Helenistik Çağ ile birlikte, Yunanlının diğer insanlara bakışı değişti: Yunanlıların barbarlardan üstün oldukları varsayımı geçerliliğini yitirdi ve insanın her yerde aynı doğaya sahip olduğuna ilişkin düşünce gittikçe daha etkili olmaya başladı. Bu çağın en belirgin siyasal özelliği ise, polislerin yıkıntıları üzerinde daha büyük siyasal birimlerin yükselmesi ve bunların tek kişinin (monarkın) egemenliği altında örgütlenmesiydi. III. Aleksandros ölür ölmez, generalleri çeşitli bölgelerde kendi krallıklarını kurmak ve bunu sağlama almak için birbirleriyle sürekli bir çatışma içine girmişlerdi; kırk yılı aşkın bir kargaşa ve savaş döneminden sonra Makedonya İmparatorluğu üç büyük krallığa ayrılmış bulunuyordu.[2]

Bununla birlikte, polisler bütünüyle ortadan kalkmadılar; Yunanlıların günlük yaşamlarını sürdürdükleri toplumsal çerçeve olarak varlıklarını sürdürdüler. Hatta Helenistik kralların yanlarına çektiği Yunanlılar tarafından Doğu'da yeni polisler oluşturuldu. Fakat artık bütün polisler için *autarkeia* söz konusu değildi; egemen devlet olma

1 Gökberk, s. 91

2 Bunlar, Makedonya ile Yunanistan'daki Antigonos Krallığı; Anadolu, Suriye ve İran'ı içeren Selevkos'lar Krallığı; Mısır'daki Ptolemaios'lar Krallığı'dır.

özelliklerini yitirmişlerdi ve en fazla yönetsel bir özerklikle yetinmek zorundaydılar. Polislerin ekonomik açıdan kendi kendilerine yeterli olma özelliği çok daha önceden ortadan kalkmıştı; ama bu durum şimdi daha açıkça hissediliyordu. Yunanlının yaşamını yönlendirmiş olan polisin bağımsızlığını yitirmesi sonucunda polise özgü kurumların, değer yargılarının, yaşam felsefesinin de hiçbir anlamı kalmadı. Yunanlı, uzun zamandır altında sallanan zeminin yıkılmasıyla kendini boşlukta buldu. Daha doğrusu, bir statü değişikliği geçirdi ve bir kimlik kaybına uğradı. Tarn'ın deyişiyle, "Aristoteles ile birlikte, polisin bir parçası biçiminde siyasal hayvan [yani *polites*] olan insan öldü; Aleksandros ile birlikte insan birey olarak ortaya çıktı."[3] Artık onun için ne siyasetin ne de siyasetin ayrılmaz bir parçası olan kamusal yaşamın bir önemi vardı.[4] Yunanlı kendini bütün yurttaşlık bağlarından yoksun, çıplak, tek başına, ama bu yönüyle de bir değere sahip olan bir birey olarak bulunca yaşamına yeni bir anlam verecek ve davranışlarını yönlendirecek yeni felsefi ve ahlaksal dayanaklara gereksinim duydu.

"Bu birey, gerek kendi yaşamının düzenlenmesini, gerekse kendisiyle birlikte 'yerleşilmiş evreni' oluşturan insanlarla arasındaki ilişkileri göz önünde bulundurmak zorundaydı; sözü edilen ilk gereksinmeyi karşılamak için davranış felsefeleri, ikinci tür gereksinmeleri karşılamak için ise insanlar arası kardeşlik düşüncesi ortaya çıktı."[5] Polisten çok daha geniş olan ve "yurttaş"ı umursamayan yeni bir siyasal-toplumsal birim içinde yaşamak zorunda kalan insan, kurtuluşu için bir yanda kendisini ayrı, bağımsız bir değer olarak algılamasını sağlayan bireyciliğe,

3 W. W. Tarn, *La civilisation hellénistique*, Payot, Paris, 1936, s. 78'den aktaran Chevallier, s. 115 ve Sabine, s. 135.

4 Ertop ve Yetkin, s. 179.

5 Tarn, s. 78'den aktaran Chevallier, s. 115 ve Sabine, s. 135.

öte yanda diğer insanlarla ortak bir doğaya sahip olduğunu gösteren evrensel insanlık düşüncesine ve bunun uzantısı olan kozmopolitizme yöneldi. İlk bakışta, birbirleriyle çelişik olduğu gözüken bireycilik ile evrenselcilik, bir koşutluk içinde aynı amaca hizmet ediyordu.

Polise özgü toplumsal kurtuluş umudunun ortadan kalktığı Helenistik Çağ'da, insanın kurtuluşunun ancak bireysel düzeyde olacağına ilişkin inanç yaygınlaşmıştı. Böyle bir ortamda, "yaşamın anlamı, amacı nedir, nasıl yaşanmalıdır?" gibi sorunlara yanıt arayan felsefelerin bireysel ahlak öğretileri oluşturmamaları olanaksızdı. Bu çağa damgasını vuran iki önemli felsefe okulu, Epikurosçu Okul ile Stoa Okulu, bireyin mutluluğunu amaçlamaları bakımından birbirleriyle tam bir uyum içindeydiler. Her ikisi de, bireyin mutluluğunun toplumsal koşullardan, siyasal çerçeveden bağımsız olduğunu, hatta bunun için toplumsal olaylardan "uzak" kalınması gerektiğini bir ilke olarak ele almış ve felsefeye "yaşayış bilgeliği"ni (bilgece bir yaşamı) sağlamaya yönelik bir pratik nitelik yüklemişti. Ancak pratik felsefenin ön plana geçmesi, teorik öğretilerin büsbütün ortadan çekilmesine yol açmıştır denemez. Gerek Epikurosçular, gerek Stoacılar teorik sorunlar üzerinde de durmuşlardı; ama bunlarla teorik bir aydınlanmaya varmak için değil, yalnızca yaşama uygulanmaları için, yaşayışta bilgeliği sağlamaları bakımından ilgilenmişlerdi.[6] Aynı felsefe anlayışına sahip olan bu iki okul, aynı amacı gütmelerine karşın, buna ulaşmak için önerdikleri araçlar, yollar bakımından birbirinden ayrılmışlardır. Epikurosçular bilgece bir yaşamı bireyci bir temel üzerine oturturlarken, Stoacılar bireyi mutlu kılmada evrenselci bir yaklaşımı benimsemişlerdir.[7]

6 Gökberk, s. 93.

7 Bu dönemde Epikurosçuluk ile Stoacılık dışında, bireysel mutluluğu sağlamayı kendisine amaç edinen, ancak bunu salt bilgi sorunuyla ilişkilendiren

Platon ile Aristoteles'te doruk noktasına ulaşan klasik dönem felsefesinden Helenistik Çağ'ın yeni okullarının felsefesine geçişte bir kopuşun olduğu, genellikle kabul edilen bir görüştür. Bu kopuş bireyciliğin, daha doğrusu bireyi kendine yeterli bir ideal, bir değer olarak gören anlayışın, birdenbire ortaya çıkışına bağlanır. Paul Nizan'a göre, "Platon'un mirasçısı olan Aristoteles'in ardından gelen bilgelik, toplumsal değerlerin düzeltilip yeniden yüceltilmesiyle değil, yalnızca birey olarak insanın mutluluğuyla ilgilenir. Bu, Yunan düşüncesindeki büyük sapma ve büyük gerileyiştir."[8] Sabine ise, Aristoteles'in ölümünün siyasal düşünce tarihinde bir çığırın kapanmasına işaret ettiğini ve polisin çöküşünün siyaset felsefesi tarihinde büyük bir kesintiye yol açtığını belirtir. Ona göre, "başka hiçbir karşıtlık, Aristoteles ve Platon'un şehir devletinin yıkılması ve bu felsefenin bir kuşak sonra tümüyle kabul edilemez hale gelmesi arasındaki karşıtlık kadar dramatik değildir."[9]

Her ne kadar polisin çöküşü ile III. Aleksandros'un politikasının sonucunda Yunanlılar ile diğer insanların (yani Yunanlıların gözünde barbarların) birleşmesi, bireyin kendi başına bir değer olarak ortaya çıkmasında önemli bir rol oynamışsa da, felsefi bireyciliği yalnızca bu tarihsel olgularla açıklamak hiç de yeterli olmaz. Daha bütüncül bir açıklama getirebilmek için felsefenin kendisine de bakmak gerekir. Bu nokta göz önünde bulundurulduğunda, Hele-

bir üçüncü felsefi akım daha vardır: Şüphecilik (*scepticisme*). Elisli Pyrrhon (365-275) ile öğrencisi Phliuslu Timon'un (320-230) yaydığı şüphecilik, dogmatizmin karşısında yer alarak, mutlak bilgiye ulaşılamayacağını, bu nedenle de insanın mutluluğa ulaşması için her türlü yargıdan kaçınması gerektiğini savunmuştur. Şüphecilik, daha sonra Yeni Akademia içinde yandaşlar bulmuş ve özellikle Kyreneli Karneades (214-129) zamanında Stoacılık ile çatışmıştır.

8 Nizan, s. 19-20.

9 Sabine, s. 135.

nistik Çağ'ın felsefe (ve siyaset felsefesi) bakımından bir kopuş, bir kesinti anlamına geldiğine ilişkin savların tutarsızlığı da ortaya çıkar. Çünkü Louis Dumont'un da belirttiği gibi, başta Epikurosçular ve Stoacılar olmak üzere Helenistik dönem felsefeleri, yalnızca Sofistlerden ve Sokrates'e bağlı oldukları ileri sürülen Kyreneliler ile Kyniklerden etkilenmekle kalmamışlar, savundukları birey anlayışının ilk tohumlarını rasyonel düşünürlerin sistemleri içinde de bulmuşlardır. Sokrates'in ardılları olan Platon ve Aristoteles, insanı toplumsal-siyasal bir varlık olarak algılamakla birlikte, aklı ön plana çıkararak bireye de azımsanmayacak bir yer vermişlerdir. Çünkü akıl, evrensel olmasına karşın, bu dünyada ancak bireyler aracılığıyla bir işlerlik, dolayısıyla bir anlam kazanabilmektedir.[10] Her iki dönemin filozofları için de bilgelik, bireysel insana özgü bir niteliktir. Birincilerin bunu belli toplumsal-siyasal koşullara bağlamalarına karşılık (ki bu, zorunlu değildir; Platon'da görüldüğü gibi, kişinin ideal devlet kurulmasa da bilgeliğe ulaşabilmesi olasıdır), diğerleri bilgeliği bu koşullardan soyutlama yoluna gitmişlerdir.

Klasik felsefe ile Helenistik felsefe arasındaki bu fark (ve diğer konulara ilişkin farklar), onların birbirlerinden tümüyle kopuk oldukları anlamına gelmemektedir. Hatta Yunan düşünce tarihinde bir kopuştan, bir kesintiden çok bir süreklilikten söz etmek daha doğru olur.[11] Epikurosçu

10 Dumont Louis, s. 38-39. Ancak Dumont'un bu yargısı, Platon ile Aristoteles'in felsefelerinde bireycilik düşüncesinin bulunduğu şeklinde yorumlanmamalıdır. Her iki düşünür, Akıl'ın bireysel yönüne dikkati çekmiş olmalarına karşın, (önceki bölümlerde görüldüğü üzere) bireyi yüceltmek şöyle dursun, tersine onu bütün (polis) içinde eriterek özgürlüğünü, kişiliğini ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır.

11 Sürekliliği, düşüncelerin tek bir çizgi üzerinde bulunurcasına birbirlerini izledikleri, ilerledikleri şeklinde anlamamak gerekir. Çünkü genel olarak tarih, hiçbir alanda bu tür bir "ilerleme" göstermez. Burada sürekliliği sağlayan, düşünceler arasındaki olumlu ve olumsuz etkileşimlerdir.

ile Stoacı düşünce, yalnızca belli tarihsel (sosyoekonomik ve siyasal) koşulların ürünü değil, aynı zamanda kendinden önceki Yunan düşünce birikiminin de bir sonucudur. Bu birikimden aldığı çeşitli düşünsel malzemeleri kendi katkılarıyla birlikte günün koşullarına uygun bir biçimde düzenlemiş ve böylece bir özgünlük kazanmıştır. Helenistik felsefe, nasıl kendisinden öncekilerin olumlu ve olumsuz etkilerini taşıyorsa, kendisinden sonra gelenler üzerinde de aynı şekilde etkide bulunmuş ve bu yönüyle klasik Yunan felsefesini Hıristiyan felsefesine bağlayan önemli köprülerden biri olmuştur.

II- EPİKUROSÇU OKUL

Dört büyük Yunan okulundan biri olduğu kabul edilen Epikurosçu Okul, kendisiyle hemen hemen aynı zamanda kurulan Stoa Okulu gibi, doğrudan doğruya siyasal konularla uğraşmamış, bunlara ancak ahlak öğretisini ilgilendirdiği ölçüde el atmıştır. Fakat yine de, bu iki Helenistik okulun siyasal yönleri, bu dönemde ilgi alanlarını tümüyle politika dışına yöneltmiş olan Akademia ile Lykeion'dan daha fazladır.

A- Epikuros'un ve Epikurosçuluğun Yaşamı

Epikurosçu Okulun kurucusu, 342 yılında Samos (Sisam) adasında Atinalı bir babadan dünyaya gelmiş olan Epikuros'tur. Genç yaşında felsefeye ilgi duyan Epikuros, ilk önce Samos'ta ve daha sonra 18 yaşındayken gittiği Atina'da Platoncu bilgelerden öğrenim gördü. Fakat Atina'da fazla kalmadı; Samos'taki Atinalıların Makedonyalılar tarafından sürülmesi üzerine Kolophon'a (İzmir yöresinde Değirmendere) yerleşmiş olan babasının yanına gitti. Böylece Teos'ta (aynı yörede Sığacık) dersler veren Nausiphanes'in öğren-

cisi olup ondan Demokritos'un atomcu öğretisini ve Pyrrhon'un kuşkucu (septik) görüşlerini öğrendi. Bu süre içinde, Aristippos'un hazza ilişkin düşünceleri hakkında da bilgi edindi.

Epikuros, kendi düşüncelerini yaymaya yönelik dersler vermeye 310 yılında Lesbos'ta (Midilli) başladı; ardından Lampsakos'a (Lapseki) geçti ve 306'da Atina'ya döndü. Yurttaşı olduğu Atina'da kendisine büyük ün sağlayan ve birçok öğrencinin çevresinde toplanmasına yol açan okulunu kurdu. Bu okulun, Epikuros'un satın aldığı çitle çevrili bir bahçe içinde kurulması nedeniyle, adına *kepos* (bahçe) denildiği de olmuştur. Epikuros, okulunda oluşturduğu bir dostlar topluluğuyla birlikte toplumsal ve siyasal olaylardan uzak, sade bir yaşam sürdü ve 271 yılında öldü.

Epikuros'un yaşamı boyunca çok yazdığı bilinmektedir. Diogenes Laertius'a göre, ardında yaklaşık üç yüz yapıt bırakmıştır,[12] ancak ahlakla ilgili ana düşüncelerini içeren birkaç parça (fragment) ile doğa ve ahlak felsefeleri bakımından önem taşıyan üç mektubu dışında, bunlardan hiçbiri günümüze ulaşamamıştır.

Epikuros, felsefesini oluştururken birçok filozofun görüşlerinden etkilenmiş olmasına karşın, düşüncelerinin tümüyle kendisine özgü olduğu üzerinde ısrarla durmuş ve bu nedenle öğretmeni Nausiphanes'ten Platon'a, Demokritos'tan Pyrrhon'a kadar bütün filozofları çok sert bir dille karalayıp aşağılamıştır. Öğretisini çok kesin bir çerçeve içine oturtmuş ve öğrencilerinden ortaya koyduğu ilkeleri mutlak doğrular olarak kabul edip ezberlemelerini istemiş olduğundan, Epikurosçuluk zaman içinde önemli bir değişime uğramamıştır. Ardılları, buna yeni olan hemen hemen hiçbir şey katmamışlar ve onun ilkelerini yinelemekle

12 Diogène Laerce, II, s. 223.

yetinmişlerdir. Bu yüzden Epikurosçuluğu, yalnız Epikuros'un düşüncelerini ele alarak incelemek yeterli görünmektedir. Epikurosçuluğun yüzyıllar boyu Epikuros'un ona verdiği aynı biçim altında sürüp gitmiş olmasının bir başka nedeni de, Epikuros'un henüz hayattayken kendisinin bir peygambere ve okulunun bir çeşit dinsel tarikata dönüşmüş olmasıdır. Böylece, felsefi ve ahlaksal ilkeleri birer dogma olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

Epikurosçuluk, kısa bir süre içinde geniş bir alana yayılmıştır. Bu başarısının birkaç nedeni vardır: Her şeyden önce Epikurosçuluk zamana uygundu; arayış içinde olan bireylere ahlaksal bir dayanak, bir davranış ilkesi sunuyordu. İnsanlar arasında soy-sop, servet, sınıf, ırk, ulus, cinsiyet farkları gözetmediğinden, herkese açıktı. Düşünmede olsun, yaşamada olsun, öteki okullar gibi ağır yükler, ödevler yüklemediği gibi, insanlardan derin bir felsefi bilgi beklemiyor, kolayca kavranabilecek ilkelerine -dinsel bir biçimde- inançla bağlanılmasını yeterli buluyordu. Ayrıca Epikurosçuluğun farklı yönlere sahip olması ve böylece insanlara ilkeleri özgürce, kendi anlayışları ve eğilimleri doğrultusunda yaşama uygulamalarına olanak vermesi de onun kitleler tarafından benimsenmesinde büyük rol oynamıştır.[13] Roma'ya ilk giren Yunan felsefesi olan Epikurosçuluk, burada ilk önce alt sınıflar arasında yayılmış, ardından siyaset sahnesinde süregelen kargaşa ve çatışmalardan kaçıp kamusal yaşamdan uzaklaşmayı yeğleyen üst sınıftan kişileri de kendisine çekmiştir. Fakat daha sonraları

13 Léon Robin'e göre (1932, s. 408'de), Epikurosçuluğun sergilediği farklı yönler şunlardır: Hazzı en üstün değer olarak gösterirken azla yetinmeyi yüceltmek; mutlak duyumculuğun yanına hazların akılla denetlenmesini getirmek; büyük mutluluğa yöneliş ile iyimserlikten kaçışı yan yana koymak; maddeci olmakla birlikte dayanak noktasını düşüncede aramak, ama bilimsel bilgiyi de aşağılayıp davranışı doğanın bilgisine dayandırmak; mekanikçi anlayışın içine özgürlüğü yerleştirmek; bir yanda boş inançlarla mücadele ederken, öte yanda imanı ön plana çıkarmak.

Hıristiyan saldırısıyla yıpranmış ve MS IV. yüzyılda artık adından söz edilmez olmuştur.

B- Epikuros'un Felsefesi

"Felsefe ile uğraşır gibi görünmemeli, bunu gerçekten yapmalıdır; çünkü bize gereken görünüşte sağlam olmak değil, gerçek sağlığa kavuşmaktır"[14] diyen Epikuros'a göre, felsefe yapmanın yaşı yoktur. Çünkü felsefe, teoriler ve kurgular geliştirmeye yarayan bir zihinsel uğraş olmayıp, mutlu bir yaşam sağlamaya yönelik pratik bir faaliyettir. Bir başka deyişle, bireyin mutluluğunu sağlayacak olanakların, araçların araştırılmasından başka bir şey değildir.[15]

Epikuros'un felsefesi üç bölüme ayrılır. Bunlar, gerçeğe ulaşmanın araçlarını araştıran *kanon* (mantık); doğa, evren sorununu işleyen *physeus* (fizik) ve insanın neye ulaşması, neden kaçınması gerektiğini inceleyen, kısacası insan yaşamının amacını açıklayan *ethika*'dır (ahlak).[16] İçerikleri ayrı olmasına karşın, bu üç bölümün ereği birdir, yani her üçü de insan mutluluğunu amaçlar. Fakat bu sorun doğrudan doğruya *ethika*'nın konusu olduğundan, felsefesinde asıl olan bu bölümdür. Diğer ikisi, *ethika*'ya bir giriş, bir hazırlık olmaktan öte bir anlam taşımazlar.

a- Kanon (Mantık)

Yaşama bir yarar sağlamayan bilimsel araştırmaların hiçbir değeri olmadığını söyleyen Epikuros'a göre bilgi, bireyi doğru eylemlere, mutluluğa götürmek için gereklidir. Mantığın işlevi insan bilgisinin genel kurallarını, yasalarını, ölçülerini ortaya koymaktır. Bu ölçüler ya da bilgi bi-

14 Epikür, s. 68; Epicure, s. 107.
15 Gökberk, s. 9; Nizan, s. 21-22; Robin, 1932, s. 390; Weber, s. 96.
16 Diogène Laerce, II, s. 224.

çimleri üçe ayrılır: Algılar, duygular ve kavramlar (ya da tasarımlar). Epikuros'un "bilgi kuramı" duyumcu bir nitelik taşır; çünkü ona göre duyumlar apaçık olduğundan gerçektir, doğrudur. Bir başka deyişle, insan gerçeğin bilgisini duyularıyla elde eder; duyuların sağladığı verilerin yanılmaya yol açması olanaksızdır. Çünkü duyumlar birbirlerini çürütemedikleri gibi, akıl tarafından da çürütülemezler; bunun nedeni de aklın duyumlara bağlı olmasıdır.[17] Demek ki algılar ile duygular, duyu verileri olarak her zaman doğrudur.[18]

Kavramlar, daha önceden kazanılmış algıların yinelenmesinden oluşan tasarımlardır. Örneğin bir kişi, kendisine "insan"dan, "at"tan ya da "sıcaklık"tan söz edildiğinde, bunları görmeyip hissetmese bile ne demek olduklarını hemen anlar; çünkü bunları daha önce birçok kez algılamış ve tasarımlarını zihnine yerleştirmiştir. Kavramlar duyumlara dayandığı için apaçıktır, dolayısıyla doğrudur.

Epikuros, kavramlardan başka, bir de sanıların *(doksa)* bulunduğunu belirtir. Sanı, duyumların bir ölçüde keyfi bir biçimde yorumlanmasıdır; daha açıkçası, duyularla

17 Epikurosçu Romalı ozan Lucretius (s. 143), Epikuros'un bu duyumcu bilgi anlayışını *De Rerum Natura*'da (IV, 480-492) şöyle dile getirir:
"Anlayacaksın ki doğru kavramının
Duyulardır kaynağı. Duyular ise yanılmaz.
En güvenilir tanık değil midir; yanlışı,
Doğruyla birleştirip kendiliğinden alt eden?
Evet, onlardan güvenilir bir tanık var mı?
Yalancı duyulardan doğan akıl,
Çelişkiye düşebilir mi kendi öz kaynağıyla?
Yani eğer doğrucu değilse duyular
Hepten yalancıdır öyleyse akıl da.
Gözün gördüğünü yadsıyabilir mi kulak,
El, kulağın duyduğunu? Öte yandan
Dil, burun ve göz yalanlayabilir mi
Elin dokunduğunu? Söz konusu bile değil bence."

18 Duyguların haz ile acı niteliğinde ortaya çıktığını belirten Epikuros, ileride görüleceği üzere, ahlak öğretisini bu görüşü üzerinde temellendirir.

hiç algılanamayacak ya da pek iyi algılanamayacak bir şey hakkında, apaçık veriler üzerinde çıkarsama yapılarak ortaya konan bir görüştür. Örneğin, çok uzakta ancak seçilebilen bir kulenin yuvarlak olup olmadığı ya da Tanrı'nın var olup olmadığı hakkında bildirilen bir görüş, sanıdan başka bir şey değildir. Apaçıklık niteliğine sahip olmadığı için sanı yanlış da olabilir, doğru da. Duyumların doğruladığı ya da yalanlamadığı sanılar doğrudur. Bu ikinci tür (olumsuz) olumlamanın gösterdiği gerçeklere ulaşmayı ve bunlara apaçıklık kazandırmayı ancak bilge olan başarır. Epikuros'un evreni konu edindiği ve fizik adını verdiği öğretisi de bu çeşit gerçekler üzerine kuruludur. Burada, görünen (evren), duyuların algılama alanının dışında kalan görünmeyenler (atomlar) ile açıklanmaktadır.[19]

b- Physeus (Fizik)

Epikuros'un doğayı, evreni inceleyip açıklamasının tek amacı, her şey için doğal nedenlerin olduğunu göstererek insanı haz almasını, mutluluğa ulaşmasını engelleyen korkulardan, ölüm saplantısından, boş inançlardan, masallardan vb. kurtarmaktır. Ona göre, "doğa olayları ve ölüm bizde korku yaratmasaydı, ölümün bizim varlığımızla ilgili olabileceği tasası olmasaydı ve acı ile hazzın sınırlarını bilmeyiş de bize huzursuzluk vermeseydi doğayı incelememize gerek kalmazdı... Evrenin doğasını tam anlamıyla öğrenmemiş olan ve mitolojik tasarımlarla yetinen insan, en önemli şeyler karşısında duyduğu korkudan kurtulamaz; dolayısıyla doğayı tanımadan saf hazlara ulaşmak olası değildir."[20] Bu yüzden tanrıların doğadan dışlanması gerektiğini düşünen Epikuros, maddeciliği benimseyip Demokri-

19 Caratini, s. 173; Robin, 1932, s. 392-393; Brun, s. 26-27; Werner, s. 164-165.

20 Epikür, s. 57; Epicure, s. 86.

tos'un atomculuk öğretisini diriltir, ancak buna bazı değişiklikler getirir: Evren hep aynıdır; daha doğrusu var olan hep vardır, hiçbir zaman yok olmaz.[21] Var olanlar ya da gerçek varlıklar, atomlar ile boşluktur. Evren ve evrendeki her şey (görünen bütün varlıklar), duyularla algılanamayacak denli küçük olan atomlardan oluşmuştur. Daha küçük parçalara bölünmeyen, kendilerinde bir değişiklik olmayan atomlar birbirlerinden farklı biçim ve ağırlıklara sahiptirler. Atomların sayısı, insanın kavrayamayacağı kadar fazla olmasına karşın, sonsuz değildir. Evrenin içerdiği varlıkların farklı türlerde, şekillerde olması atomların değişik biçimliliğinden dolayıdır.

Atomlar sürekli olarak boşluk içinde devinirler. Bu devinimin başlangıcı da yoktur, sonu da. Belli bir ereğe, belli bir yasaya göre olmayıp gelişigüzel olan bu devinim, atomların ağırlıkları yüzünden, yukarıdan aşağıya doğru bir düşüş biçiminde olur. Ancak uzaydaki bu "atom yağmuru"nda, atomların hepsinin aynı hızla düştüğü ve bu nedenle birbirleriyle karşılaşma olasılığı bulunmadığı için, evrenin oluşumunu atomların birleşmesiyle açıklayan Epikuros, bu düşüşün her zaman düz bir çizgiyi izlemediğini kabul etmek zorunda kalır. Bazı atomlar, düşüş doğrultusundan biraz saparlar. Bu sapmalar sonucunda, birbirlerine çarpan atomlar, ağırlıklarına ve türlerine göre birleşirler ve böylece dünyaları *(kosmoi)*, nesneleri meydana getirirler.

Fizik öğretisinde teleoloji anlayışına hiç yer vermeyip mekanik bir devinimi benimseyen, ancak Demokritos'taki zorunluluk ilkesini de yadsıyan Epikuros, atomların yönle-

21 "Hiçbir şey hiçten doğmaz; eğer böyle olsaydı, tohuma gerek kalmadan her şeyden her şey doğabilirdi. Eğer kaybolanlar yok olsalardı, içerisinde eriyecekleri bir şey olamayacağı için, şimdiye kadar çoktan bütün gerçek varlıklar yok olup gitmişti. Evren oldum olası şimdi olduğu gibiydi ve sonsuza değin böyle kalacaktır" (Epikûr, s. 41-42).

rinden sapabilme güçleri olduğunu açıklayarak özgürlüğü işin içine sokar. Lucretius'a göre bu sapma olayı, insanın özgür istencinin kaynağıdır.[22] Demek ki "Epikuros, insanı, kavranılabilir dünyadan [tanrılardan] kurtarıp kozmos'un tutsağı yapmak istememiştir."[23] Atomlardan oluşan insan, atomların bu özelliğinden dolayı özgür istence, yani davranışlarını ve eylemlerini aklı (ruhu) doğrultusunda düzenleme yetisine sahiptir. Bu bakımdan insan, her ne kadar iç ve dış koşulların etkisi altındaysa da kendi yazgısını yine kendisi belirleyebilir.

Ahlaksal kaygılarından ötürü bu tür maddeci bir evren anlayışını ortaya koyan Epikuros, bunun sayesinde ruhsal dinginliği engelleyen ve dinden kaynaklanan iki önemli korkuyu, ölüm korkusu ile tanrı korkusunu, kesinlikle yok etmeyi amaçlar. Ona göre ruh cisimseldir, yani atomlardan oluşmuştur. Çok küçük, ince, parlak ve yuvarlak atomların birleşmesi olan ruhun dört cisimsel öğesi vardır. Ateş, hava ve soluk olarak adlandırılan ilk üçü, bütün bedene yayılmıştır; adlandırılamayan dördüncü öğe göğüste bulunur. İnsanın akılsal, zihinsel yönünü oluşturan bu öğe korku ile sevincin, acı ile hazzın duyulduğu yerdir. İstenç (irade), bu öğenin atomlarının deviniminden oluşur; bedene canlılığı veren ya da bir başka deyişle, diğer ilk üç öğeyi harekete geçiren de yine bu akılsal öğedir.

Ruh, dört öğeden kurulu olmakla birlikte bir bütündür; ayrıca bedenle de bütünleşmiştir, yani ruhun atomlarıyla bedeni kuran atomlar birleşmiştir. Ölüm bu birleşmenin çözülmesidir; bedeni oluşturan atomların dağılması, ruhun atomlarının da dağılmasına, ruhu kuran dört öğenin birbirinden ayrılmasına yol açar. Demek ki ruh ölümlüdür. Bu yüzden ne ölümsüzlüğün, ne de ruh göçünün sözü edilebilir. Böylece, bu iki düşünceye bağlı olan

22 Lucretius, s. 59.

23 Aubenque, s. 212.

-bedenin ölümünden sonra ruhun cezalandırılması gibi- korkuların ne denli yersiz olduğu ortaya çıkar. Ayrıca ölüm duyum yoksunluğudur; çünkü ruh ile birlikte duygular da yok olmuştur. Dolayısıyla, ölümde ne bir acı ne de bir haz hissedildiği için, ölümün bir kötülük ya da bir iyilik olduğu söylenemez. Kısacası, insanların ölümden korkmaları için hiçbir neden yoktur. Epikuros'un deyişiyle, "kötülüklerin en korkuncu sayılan ölüm, bizim için bir hiçtir: Biz var oldukça o yoktur, o varken de artık biz yokuz."[24]

Epikuros, tanrı korkusunu yok etmek için tanrıları yadsımaz. Ona göre de tanrılar vardır, fakat "tanrılar kalabalığın düşündüğü gibi değildir. Kalabalığın tanrı tasarımını bir yana bırakan değil, asıl tanrılara kalabalığın tasarımlarını yükleyen dinsizdir."[25] Evren (dünya) atomlardan oluştuğu için tanrıların dünya, dolayısıyla insanlar üzerinde hiçbir etkileri yoktur. Dünyayı onlar yaratmamıştır ve burada olup bitenle kesinlikle ilgilenmezler. Üstelik tanrılar yetkin bir mutluluk içinde olduklarından onların dünyayla, insan sorunlarıyla ilgilenmeleri böylesine bir mutlulukla bağdaşmaz; dolayısıyla dünyadaki hiçbir şeye karışmazlar. Öyleyse insanlar tanrılardan korkmamalıdırlar. Bununla birlikte Epikuros, tanrılara saygı gösterilmesini salık verir. Bu saygı, öncesiz-sonrasız bir haz içinde yaşayan, kendi kendilerine yeten bu yetkin varlıklar karşısında duyulan hayranlıktan kaynaklanan bir saygı olmalıdır. Epikuros, çizdiği bu yetkin hazzın, mutluluğun, dostluğun hüküm sürdüğü tanrılar toplumu ile bilgeler topluluğuna ulaşmayı amaçlayacağı bir ideal sunmaktadır.

24 Epikür, s. 34; Epicure, s. 75.
25 *Age.*

İnsanın korkularından kurtulması, mutluluğa ulaşma yolundaki çok önemli bir engelin aşılması demektir. Epikuros, bireysel mutluluğu sağlamayı amaç edinen ahlak öğretisinin temelini doğada bulur, daha açıkçası bunu haz *(hedone)* ile acı *(pathe)* olan iki doğal duygu üzerine temellendirir. Bütün canlılar, doğal eğilimleri gereği, acıdan kaçınıp hazza yönelirler, onu elde etmeye çalışırlar. Bu da, hazzın insan için en büyük iyilik, en büyük değer ve davranışların belirlenmesinde başvurulan tek ölçüt olduğunu gösteren açık bir kanıttır. Demek ki mutluluğu sağlayan başlıca değer olması nedeniyle, kişinin bütün eylemleri hazzı amaçlamalıdır. Hazzı amaç yapan bu öğretiyi (hedonizm'i) ilk ortaya koyan Kyrene Okuluydu. Epikuros, Kyrenelilerin hedonizmini alıp kullanmakla birlikte, bunda önemli değişiklikler yapar.

Hazza hem bedensel hem ruhsal düzeyde ulaşılır. Bu düzeylerden birisinde acının bulunması, kişiyi yetkin hazdan yoksun bırakır. Demek ki bedensel haz ile ruhsal haz birlikte var olmalıdır; ancak bu bileşimde temel olan bedensel hazdır: "Bütün iyiliğin ilkesi ve kökeni midenin hazzıdır."[26] Fakat bu özdeyiş, yalnızca bedensel hazlara önem verilmesi, bunların amaçlanması şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü ruhsal hazlar daha güçlü, daha şiddetli ve daha geniş kapsamlı olduklarından daha büyük öneme sahiptir; bu nedenle ruha daha fazla özen gösterilmelidir. Bedensel haz şimdiki zaman içinde vardır; oysa ruhsal haz, içinde bulunduğu zamandan başka geçmişi ve geleceği de kucaklar. Bununla birlikte, ruhun tam anlamıyla hazza ulaşabilmesi, ilk önce bedenin haz içinde olmasına bağlıdır. "Beden acı çektiği zaman ruh da çeker."[27] Öyleyse, be-

26 Aktaran: Nizan, s. 147 ve Robin, 1932, s. 403.
27 *Age.*

denin acıdan kurtarılması gerekir; bunun için de insanın yapması gereken ilk iş, karnını doyurmaktır. İşte bedensel haz, bu anlamda (ruhsal hazza göre) temel olandır.

Hazzı bir devinim olarak gören Aristippos'un hedonizm anlayışına karşılık, Epikuros gerçek hazzın durağanlığı, kalıcılığı içerdiğini ileri sürer. Devinimin olması, ne tam olarak acının giderildiğini ne de tam anlamıyla hazza ulaşıldığını gösterir. Acı ile haz aynı anda var olamaz. Demek ki haz, acıdan kurtulmuş olma, acıdan yoksun olma durumudur. "Hazzın büyüklüğünün son sınırı, bütün acı veren şeylerin ortadan kalkmasıdır. Gerçekte, hazzın bulunduğu yerde ve onun bulunduğu sürece acının, tasanın ya da her ikisinin birden yeri yoktur."[28] Bu bakımdan gerçek haz, bir acıdan bir hazza geçiş değildir; örneğin susuzluğun verdiği acının su içilerek giderilmesi değil, susuzluğun duyulmamasıdır.[29] Beden için ıstıraptan kurtulup sağlıklı olmak, ruh için huzursuzluktan kurtulup dinginlik içinde *(ataraksia)* bulunmak, her ikisinin ulaşabileceği en büyük hazdır.[30] Bedenin sürekli olarak sağlıklı olması, her türlü acıdan uzak tutulması mümkün değildir. Oysa, kişinin geçici eğilimlerden, kaygılardan sıyrılıp, çevrenin etkisinden kurtulup, kendini bilgeci düşünmeye vererek elde ettiği *ataraksia* kalıcıdır (tabii kişinin bilgelik yolundan ayrılmaması koşuluyla).

Epikuros hazların seçilmesinde, düzenlenmesinde akla önemli bir rol yükler. Körü körüne her türlü hazzın peşinde koşmak kötü sonuçlar doğurabilir. Çünkü bazı hazların ardından büyük acılar gelir, buna karşılık bazı acılar da bü-

28 Epikür, s. 49; Epicure, s. 85.

29 "Beden, aç susuz kalmamak, üşümemek ister. Kim bu zorunluluklardan uzaksa ve ileride de öyle kalacağını umabiliyorsa, mutluluktan yana Zeus ile yarışabilir" (Epikür, s. 66; Epicure, s. 201).

30 "... iki itisi var, iki amacı doğanın:
Bedenin acı çekmemesi, dinginliğe varması ruhun" (Lucretius, s. 51).

yük hazlara gebedir. Kişi hangi hazlardan uzak duracağını, hangi acıları bazı hazlara yeğleyeceğini aklıyla saptar. Akıl, yararlıyı zararlıdan ayırma işleminde, insanın isteklerinin çeşitlerini göz önüne alarak, "hazların sınırlarını tam olarak çizer."[31] Epikuros'a göre istekler üçe ayrılır. Birinci bölümde, doğal ve zorunlu olmayan (yani giderilmesi gerekli olmayan) istekler bulunur. Toplumsal-siyasal yaşamda ün, onur elde etmeye, para kazanmaya, maddi zenginlikler biriktirmeye yönelen bu isteklerden kesinlikle kaçınmak gerekir; çünkü bunlar, hep huzursuzluğa neden olup acıya yol açarlar. İkinci bölümdeki istekler, doğal olmakla birlikte zorunlu bir nitelik taşımayanlardır. Örneğin cinsel doyuma ulaşmak ya da giyinmek, beslenmek gibi doğal gereksinimleri lükse, aşırılığa kaçarak karşılamaya çalışmak bu tür isteklerdendir. İnsan, her zaman karşılayamayacağı bu isteklerden elinden geldiğince kaçınmalı ya da daha doğrusu ender olarak ve ölçülü bir biçimde bunlara yönelmelidir.[32] Hem doğal hem zorunlu olan üçüncü tür istekler, bedenin yemek, içmek, soğuktan korunmak gibi temel gereksinimleriyle ilgilidir. İnsanın acıdan kurtulması, bedensel açıdan kalıcı hazza (yani sağlığa) kavuşması için bu gereksinimlerin giderilmesi gereklidir. Bu, hiç de zor değildir. Çünkü doğa, yaşamsal bir nitelik taşıyan ve kendilerinden vazgeçilemeyecek olan bu doğal ve zorunlu isteklerin karşılanabilmesi için gerekli şeyleri -örneğin susuzluktan kurtulmak için suyu, açlıktan kurtulmak için temel gıda maddelerini- insanın hizmetine sunmuştur: "Kutsal doğaya şükürler olsun ki zorunlu şeyleri kolay elde edilebilir yaratmış, güç elde edilebilenleri ise zorunlu kılmamıştır."[33]

31 Epikür, s. 59; Epicure, s. 88.

32 Tıpkı Epikuros'un, susuzluğunu gidermek için su yerine, zaman zaman bir bardak şarap içmesi gibi.

33 Epikür, s. 70;Brun, s. 138.

Epikuros, burada, yüzyıllar sonra Jean Jacques Rousseau'nun ele alıp işleyeceği bir düşünceyi, gereksinimler ile kaynaklar arasında, insan doğası ile genel olarak doğa arasında bir uyum olduğu ve bunun gözetilmesi gerektiği düşüncesini ortaya koyar. "Eğer her yaptığını, her koşulda, doğanın amaçlarına uydurmazsan ve ister bir şeyden kaçınmak, ister onu izlemek için olsun bu amaçlardan saparsan, o zaman yaptıkların aklının yoluna uymaz"[34] diyen Epikuros'a göre, mutluluğa ulaşmak için doğaya uygun bir yaşam sürülmelidir. Kişinin doğanın sınırları içinde kalması, azla yetinerek kendi kendine yeterli duruma *(autarkeia)* gelmesi demektir. Kendi kendine yeterli olan doğru bir yaşam, insanı mutluluğa götürdüğü için en büyük zenginliktir: "Doğanın isteklerine göre ölçülü yoksulluk büyük bir zenginliktir; buna karşılık, hiçbir sınır tanımayan zenginlik de büyük bir yoksulluktur."[35]

Mutlu bir yaşam bilgili olmayı, daha doğrusu bilgeliği gerektirir. İnsan, bütün erdemlerin kaynağı ve en üstünü olan bilgelik sayesinde, yani aklını kullanıp doğru düşünerek hazları sonuçları bakımından tartıp değerlendirir, isteklerinin sınırlarını belirler, boş inançlar karşısında korkuya kapılmaktan kurtulur, kendi benliğinin bilincine varmayı, kendi kendine egemen olmayı öğrenir, kısacası bedensel hazzı ve ruhsal dinginliği *(ataraksia)* elde eder. Bu bakımdan, mutluluğa ulaşmak erdeme, erdemli olmaya bağlıdır. "Bilge, namuslu ve doğru olmaksızın, mutlu bir yaşam sürmek olanaksızdır. Bunlardan herhangi birinin olmadığı zaman mutlu bir yaşam söz konusu edilemez."[36] Öte yandan, yaşamdan haz alınmazsa erdemin de bir anlamı kalmaz. Demek ki haz ile erdem birbirini çağrıştırır; da-

34 Epikür, s. 60; Epicure, s. 90.
35 Epikür , s. 66; Epicure, s. 90.
36 Epicure, s. 96.

ha açıkçası, en büyük iyilik olan mutluluk haz ile erdemin ayrılmaz bir birleşimidir.[37]

C- Epikuros'un Siyasal Düşünceleri

Epikuros'un toplumsal ve siyasal düşünceleri, atomcu fizik öğretisi ile hedonist ahlak öğretisine doğrudan doğruya bağlıdır. Geleneksel kurumlar ile değerlerin yıkıldığı ve bunlara olan bağımlılıkların çözüldüğü bir dönemde yaşayan Epikuros, günün koşullarına uygun olan "atomize toplum" anlayışını ortaya koyar. Evrendeki atomlar gibi, dünyadaki insanlar da kendi başlarınadır ve bunların davranışlarını belirleyen hiçbir aşkın (ya da tanrısal) güç yoktur. Nasıl atomlar kendilerinde olan bir yeti nedeniyle düşme doğrultusundan sapıp birbirleriyle çarpışıp birleşiyorlarsa, insanlar da özgür istençleri doğrultusunda birbirleriyle ilişkiye girmekte, birleşerek toplumsal-siyasal kurumlar oluşturmaktadırlar. Mutluluk ancak bireysel düzeyde elde edilebildiğinden, insanların bu davranışlarında göz önünde bulundurdukları tek ölçüt hazdır, bireysel yarar ilkesidir. Böylece Epikuros, bütün insanların bencil olduklarını varsayımından yola çıkar. Ona göre, her insan yalnızca kendi çıkarını gözetir; fakat herkesin çıkarı başkalarının bencil davranışları karşısında tehlikeye düşer. Açıkçası her insan, bir başkası (ya da başkaları) için kişisel yararını elde etmesinde karşısına dikilen bir engeldir. Bu nedenle insanlar arasındaki ilişkilerin temelini, (çok sonraları Thomas Hobbes'un "insan insanın kurdudur" özdeyişiyle dile getirdiği[38]) birbirlerine zarar vermeye yönelen düşmanlık oluşturmaktadır. Epikuros'un deyişiyle, "eğer tanrı insanların dileklerini dinleyip yerine getirmeye kalkışsaydı, insanlık

37 Werner, s. 177.
38 Bkz. Ağaoğulları, Akal ve Köker, s. 198.

çoktan yok olurdu; çünkü bütün insanlar, başkaları için sürekli olarak zararlı ve kötü şeyler dilemektedirler."[39]

Yalnızca kendi mutluluğunu amaçlayıp bu uğurda diğerleriyle çatışan ve açıkça bencil bir varlık olan insanda, toplumsal yaşama yönelik doğal bir eğilim yoktur. İnsan, Aristoteles'in dediği gibi bir *zoon politikon*, doğadan toplumsal-siyasal bir hayvan değildir. Dolayısıyla Epikuros, polisi kendisini oluşturan insanlardan önce gelen ve onlardan bağımsız olan doğal bir varlık olarak görmez; tersine, polisin "varlığını, fertlerin arzu ve iradelerine istinat ettiren [dayandıran]"[40] bir görüşe sahiptir. Toplumun (ve devletin) yapay bir kurum olduğunu savunmakla yetinmez, ayrıca bunun kökenini açıklamak için -bazı Sofistlerde ilk tohumları bulunan ve Yeniçağ'da birçok düşünür tarafından yeniden gündeme getirilen- "toplum sözleşmesi" kuramına başvurur.

Her toplum sözleşmeci düşünür gibi, Epikuros da insanlığın ilk önceleri bir doğa durumunda bulunduğunu varsayar: İnsanların birbirleriyle ilişkiye girdikleri anda, bencil olmalarından dolayı herkesin birbiriyle çatıştığı, "haksızlık" yaptığı bir ortam da doğmuş olur.[41] İnsanlar, genel bir güvensizliğin hüküm sürdüğü bu durumun kişisel çıkarlarını gerçekleştirmek bakımından hiç de uygun olmadığını kavrayarak, sırf kendi haklarına saygı gösterilmesini sağlamak için kendilerinin de başkalarının haklarına saygı göstermeyi bir ödün verircesine kabul ederler. Bu yeni ortam, "karşılıklı kötülük etmemek ve kötülük görmemek için yapılmış, amacı fayda olan bir anlaşma",[42] zımni (örtük) bir sözleşme ile sağlanır. Demek ki devlet, insanlar arası ilişkileri kolaylaştırıp onların güvence içinde

39 Aktaran: Brun, s. 118; Nizan, s. 23.

40 Okandan, s. 317.

41 Gerçekte bu "doğa durumu", bütün insanlar üzerinde etkili olan bir yaptırım gücünün, yani siyasal iktidarın bulunmadığı bir toplum durumudur.

42 Epikür, s. 62; Epicure, s. 91.

daha fazla haz elde etmelerini sağlayan bir araç olarak, bu sözleşmeden kaynaklanır. Yasalar ise, öngördükleri olumsuz yaptırımlarla düzenin sürdürülmesine katkıda bulunur.[43]

Siyasal ve hukuksal yapılar sözleşme ürünleri olduğundan adaletin kendiliğinden hiçbir değeri, hiçbir anlamı yoktur. Epikuros'a göre "adalet, kendiliğinden hiçbir zaman var olmamıştır. Bütün hukuk, herhangi bir yerde ve herhangi bir zamanda, toplum içinde, kötülük etmemek ve kötülük görmemek için yapılmış bir anlaşmadan başka bir şey değildir."[44] Bu bakımdan, insanlar kendi aralarında anlaşıp itaat edecekleri bir siyasal erki ortaya çıkarmadıkça haklılık ile haksızlık, adalet ile adaletsizlik diye bir şeyden söz etmek, bunlar arasında bir ayrım yapmak olanaksızdır.[45] Bütün insanlar için geçerli olan bir doğal hukukun varlığını kesinlikle yadsıyan Epikuros, kendilerini güvence altına almak isteyen insanlar tarafından yaratılan hukukun genellikle bütün devletlerde aynı içeriğe sahip

43 Lucretius (s. 207'de), insanların bir sözleşmeyle siyasal toplum durumuna geçmelerinin nedenini şiirsel diliyle şöyle anlatır:
"..... İnsanoğlu,
Zorbalıktan, çatışmadan bezmişti.
Gönüllü boyun eğdi, yasaların ve kurumların
Boyunduruğuna. Çok doğaldı elbette
Bu zorbalıktan kaçıp kurtulma isteği,
Adaletli kanunların hoşgörüsünden uzak ve her bireyin
Öfkesini insafsızca öç alarak giderdiği bir toplumda.
O zamandan bu yana, ceza korkusu dengeledi
Yaşam ödüllerinin tadını. Kendi zorbalığının
Ve suçun geri tepmesinden korkar oldu kişi,
Toplumsal düzen sözleşmesini bozarsa,
Dingin, sıkıntısız yaşam süremiyor bir daha."

44 Epikûr, s. 62; Epicure, s. 92.

45 "Birbirlerine karşılıklı kötülük etmemek için anlaşma yapmak ellerinden gelmeyen varlıklar için adalet de, adaletsizlik de yoktur. Aralarında böyle bir anlaşma yapmak istemeyen ya da yapamayan halklar için de durum aynıdır" (Epikûr, s. 62; Epicure, s. 92).

olduğunu ileri sürer. Çünkü hemen hemen her yerde insan doğası aynıdır ve siyasal toplum bir sözleşmenin ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, toplumsal ilişkilerin barışçıl bir biçimde sürdürülmesini sağlayan ve karşılıklılık ilkesine dayanan "adalet, genel olarak herkes için birdir, eşittir."[46]

Bununla birlikte Epikuros, hukuka mutlak bir değer yüklemediğinden gelenekler, görenekler gibi adalet anlayışının da bir toplumdan bir başka topluma farklılıklar gösterdiğini açıklar: Adalet, "bir ülkenin özellikleri ya da belirleyici başka koşullar yüzünden her yerde herkes için eşit olmayabilir."[47] Fakat herkes yasalardan eşit pay almasa bile, eğer bu yasalar karşılıklı yararlanma ilkesine göre düzenlenmişse, yani karşılıklı ilişkilerin gereksinimlerine yanıt getiriyorsa, adalete uygundur. Buna karşılık, "eğer bir kişi, bir toplum içinde karşılıklı faydalanmalara aykırı bir yasa koyacak olursa, bu yasa asla adaletli değildir."[48]

Demek ki insanların yasalara uymalarının temel nedeni, siyasal toplumun sağladığı güvenlik ortamı içinde, yasaların -farklı düzeylerde de olsa- kişilerin önceki durumlarına göre daha fazla fayda elde etmelerini olanaklı kılmasıdır. Yalnızca kendini düşünen insan, doğa durumunun yol açtığı acılardan kurtulup hazza ulaşabileceğini bildiği için yasalara katlanıp özgürlüğünün kısıtlanmasını kabul eder. Ayrıca yasaların koyduğu cezalar haksızlık etmeyi, adalete aykırı davranmayı hiç de kârlı, faydalı olmayan bir iş durumuna getirmekte ve böylece caydırıcı bir işlev görmektedir. Daha açıkçası, kişi, haksızlık etmekle sağlayacağı yararların yakalanıp cezalandırıldığında duyacağı acılara değmeyeceği için adaletin belirlediği sınırların dışına çıkmaktan kaçınır. Üstelik yasaları, kuralları çiğnedik-

46 Epikür, s. 63; Epicure, s. 93.
47 *Age.*
48 *Age.*

ten sonra yakalanmasa bile, kişi yine de hiçbir zaman suçunun ortaya çıkmayacağından emin olamaz. Yakalanma korkusu sürekli olarak içini kemirir; korku içinde yaşamak ise, acı veren bir durumdur. Öyleyse, yasalara (dolayısıyla siyasal iktidara) boyun eğmek, her bakımdan kişinin çıkarına daha uygundur.

Epikuros'un topluma, devlete ilişkin bu düşünceleri, yönetim biçimleri arasında önemli bir fark gözetmeksizin, güvenli bir ortam içinde karşılıklı kişisel faydalanmaları sağlayan her iktidarı doğrular yöndedir. Bir kargaşa döneminin insanı olan Epikuros için siyasal bakımdan en önemli sorun güvenlik sorunudur. Güvenliğin olmadığı yerde kişisel hazdan, faydadan söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu yüzden Epikuros, "insanlara karşı güvenliği sağlayan her şeyin [yani yasaların ve devletin] iyi sayılmasının doğal olduğunu"[49] ileri sürer. Hatta Epikuros ile izleyicileri, güçlü bir yönetimin huzur ile güvenliği sağlamada daha etkili olduğuna inandıkları monarşiyi yeğleme yoluna giderler.[50] Dostluk da aynı açıdan değerlendirilir. Epikurosçuların dostluğa büyük önem vermeleri, bunun güvenliği sağlamaya ve yaşamı hoş kılmaya yarayan bir ilişki biçimi (daha doğrusu bir araç) olmasından dolayıdır. "Dostluğun temeli faydaya dayanır... Biz dostlarımızın yardımlarından çok, onlardan her zaman yardım isteyebileceğimiz güvencine gereksinim duyarız"[51] diyen Epikuros'a göre, insan arkadaşını değil, kendisini sevdiği için arkadaşlık ilişkileri kurar.

Her ne kadar siyasal toplum güvenlik için zorunlu bir kurum ise de, toplumsal yaşam düzeyine geçiş -insanlık

49 Epikür, s. 56; Epicure, s. 84.

50 Sabine (s. 131'de), Epikurosçuların güvenliği en büyük siyasal değer saymalarının nedenini, onların büyük çoğunlukla zengin sınıflardan gelmiş olmalarına bağlar.

51 Epikür, s. 65-66; Epicure, s. 100-102.

bakımından- bir ilerleme, bir gelişme olarak görülmemelidir. İnsan ancak doğaya uygun bir yaşam sürerek özünü gerçekleştirebilir, mutluluğa ulaşabilir; oysa toplum doğal bir kurum değildir ve insanı "doğallık"tan uzaklaştırıp yozlaştırır. Bu nedenle insanın toplumdan uzak durması gerekir; ya da daha doğrusu, doğal gereksinimlerin dışına çıkmayan ve böylece kendi kendine yeterli olan kişi (yani bilge), başkalarına ve topluma gereksinim duymaz ve bu yüzden de kamusal yaşamın dışında kalmayı bilir. Bir bakıma, bilgelik ile toplumdan uzak durma arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur: Kişi, bilge olduğu için toplumdan uzak durur; fakat aynı zamanda, toplumdan uzak kalabildiği için ya da en azından toplumdan uzak kalabildiği sürece kişi bilgedir.

Epikuros'un birbirine bağlı olan ve sonuçta bireyi toplumdan soyutlamaya varan bu düşüncelerinin temelinde doğanın yüceltilmesi fikri yatmaktadır. Antropolojiye ilgi duyduğu anlaşılan Epikuros'a göre insanlık tarihi, bir evrim ya da daha doğrusu bir dönüşüm tarihidir. Başlangıçta tek başlarına ilkel bir yaşam süren insanlar, "akıllarını kullanarak" ve çeşitli buluşlar gerçekleştirerek uygarlık düzeyine ulaşıp toplum içinde yaşamaya başlamışlardır. Uygarlık, insanlara çeşitli kolaylıklar getirmiş olmakla birlikte, kesinlikle daha iyiye gidiş anlamında bir ilerleme değildir. Çünkü insanlar, doğa ile uyum içinde olan yaşamlarından uzaklaştıkça, yani uygarlaştıkça yozlaşmışlardır. Bu süreç içinde insan güçsüzleşmiş, başkalarına gereksinim duymuş ve böylece özgürlüğünü yitirmiş, sonunda da birlikte yaşamanın yol açtığı her türlü kötülükle donanmıştır.[52] Ayrıca uygarlık doğal olmayan, yalancı gereksinimlerin doğmasına yol açarak insanı sürekli bir korku ve

52 Lucretius'un (s. 200-207'de) insanların ilkel yaşamlarına ve yozlaşmalarına ilişkin kaleme aldığı dizelerden bazıları şunlardır:

huzursuzluk içine sokmuştur. Bu görüşleriyle yüzyıllar öncesinden J. J. Rousseau'nun bir habercisi olan Epikuros, içinde yaşadığı kargaşa ve huzursuzluk ortamının kendisi üzerinde yarattığı karamsarlığın da etkisiyle, toplumsal yaşamı insanlığın ilerleyişi şöyle dursun, tersine insanlığın düşüşü olarak algılamaktadır. Ona göre insanı mutluluğa götüren gerçek ilerleme, kişinin gereksinimlerini ve isteklerini doğaya uygun kılmasıdır. Bu bakımdan ilerleme, gerçekte bir geriye dönüştür; ilkel insanlarınki gibi, elden geldiğince doğa ile uyumlu bir yaşam sürmektir.[53]

Bunun ekonomik bakımdan anlamı azla yetinmedir. Epikuros'un para peşinde koşmayı kınayıp serveti aşağılaması, zenginliğin sefalete yol açmasından ve böylece büyük sayıda insanın çok zor maddi yaşam koşulları içine itilmesinden dolayı değildir. Epikurosçuluk soruna toplumsal değil, bireysel yönden yaklaşır. "Zenginliğe erişmiş olan birçoğu dertlerine çare bulamamış, tersine başka, daha büyük dertlere de düşmüştür"[54] diyen Epikuros, zen-

"Kırları dolduran insanlar çok dayanıklıydı
Bugünkülerden...
... Daha az duygundular
Sıcağa ve soğuğa, alışılmadık besinlere,
Hastalıklara...
... Bilinmiyordu
Ortak çıkar, töre ve yasa kısıtlamaları
Birey kendi düşünüp tek başına avlanıyordu.
... Öldürücü denizcilik mesleği bilinmezken, bitiren
Besinsizlikmiş çelimsiz bedenleri; şimdiyse besin.
Bilisizce zehir yutarmış eskiler, şimdikilerse
Ustalıkla başkalarına sunuyor zehiri.
... Bırak, onlar tutkunun dar patikasında, bitkin
Boş çabalarını sürdürsün kan ter içinde,
Duyularına değil kulaktan dolma bilgiye,
Boş sözlere, yetkeye bağlandıklarından
Bir adım ileriye gitmeyeceklerdir eskisinden.

53 Aubenque, s. 217; Robin, 1967, s. 525-543.

54 Epikür, s. 70.

ginlik tutkusunun bireyi huzursuz kılıp mutluluğa erişmesini engellediği için zenginleşmeye karşı çıkıp azla yetinmeyi yüceltir.[55] Görüldüğü üzere Epikuros'un ideolojik söyleminin gerek siyasal, gerek ekonomik açıdan devrimci bir yönü yoktur. Epikurosçu ideoloji kurulu düzeni değiştirmeyi amaçlamaz, yalnızca bireylere teselli vermeye çalışır. Sosyoekonomik ve siyasal düzeni bir veri olarak kabul eder, ancak kişinin içinde bulunduğu koşullardan rahatsız olup acı çekmemesi, dolayısıyla bireysel mutluluğa ulaşabilmesi için düzenden, düzenin kurumlarından, kurallarından, değerlerinden uzak durmasını salık vermekle yetinir.

Yalnızca doğal ve zorunlu isteklere yönelip azla yetinen insan, kendi kendine yeterli olma *(autarkeia)* durumuna ulaşmış demektir. Böyle bir insan, başkalarıyla ilişkiye girme gereksinimi duymadığından, kendisini huzursuzluk ve acı veren, korkuya yol açan toplumsal yaşamın dışında tutan bilge kişidir. Toplumda siyasal iktidar ile yasalar güvenliği sağlamaya yönelikseler de, insanlar tutkuların, duyguların, doğal olmayan isteklerin tutsağı oldukları için, burada tam bir güvenlik ortamı hiçbir zaman gerçekleşemez. Bu bakımdan, "insanlara karşı güvenlik, güç ve zenginlikle bir dereceye kadar sağlanabilirse de tam bir güvenlik, ancak başkalarının işine karışmadan ve kalabalıktan uzak olarak yaşamakla sağlanır."[56]

Kendi kendine yeterli olup toplumdan uzaklaşan kişi, yalnızca tam bir güvenliğe kavuşmakla kalmaz, ayrıca kendini özgür kılıp ruhsal dinginliğe ulaşmada karşısına dikilen büyük bir engeli de aşmış olur. Toplumdan uzaklaşma, doğal olarak siyasal yaşamdan da kaçınmayı gerektirir.

55 Ertop ile Yetkin'e göre (s. 180), "Epikuros'un azla yetinmeyi bir üstünlük olarak görmesinde, denilebilir ki yeni yapının ve düzenin polisin standardının çok üzerindeki yaşam biçimine karşı duyduğu tiksinti etkili olmuştur."

56 Epikür, s. 58; Epicure, s. 87.

Epikuros siyasete atılmanın, kamusal mevkiler peşinde koşmanın insanı iki nedenden dolayı huzursuzluğa iteceğini ileri sürer. İlki, siyasetle uğraşan kişinin, diğer politikacılardan ya da yöneticilerden kötülük göreceği, ayağının kaydırılacağı endişesiyle sürekli olarak korku içinde yaşamasıdır. İkinci neden ise, böyle bir kişinin iktidar tutkusuna tutsak olup boş, yalancı istekler peşinde koşması ve böylece hiçbir zaman acıdan kurtulamamasıdır. Epikuros'un kamusal ve siyasal yaşamdan kaçınmayı bir bilgelik ilkesi durumuna getirdiği bu düşünceleri, polis ile birlikte siyasal birliğin de çöktüğü ve yurttaşlığın (politik insanın) hiçbir anlamının kalmadığı yeni düzen karşısında insanların duyduğu karamsarlığı dile getirmekte ve onlara huzura kavuşabilecekleri kolay bir çözüm yolu sunmaktadır.

Epikuros, bilgenin kendisini toplumdan soyutlamasını savunmakla birlikte, onun inzivaya çekilmesini, tek başına bir yaşam sürmesini istemez. Kurduğu okulda oluşturduğu bilgeler topluluğunu, ideal bir birlikte yaşam biçimi olarak önerir. Ona göre, bilge ve erdemli kişiler arasında kurulan birliktelik yarar, çıkar gözetmeyen, karşılık beklemeyen gerçek dostluk üzerine temellendirilir: "Bilgeliğin bütün yaşadığımız sürece mutlu olmamız için bize sağladığı iyilikler arasında dostluk en büyüğüdür... Yüce bir ruh, her şeyden fazla bilgelik ve dostluğa değer verir."[57] Bilgeler toplumunda herkes, Epikurosçuluğu benimsemiş, yani bilgeliğe ulaşmış olduğundan birbirine eşittir. Dış dünyada olup bitenle ilgilenmeden yalın bir yaşam süren bilgeler, eşitliği ortak mülkiyeti uygulamaya değin vardırmazlar. Çünkü Epikuros'a göre, mallarını ortak kullananlar birbirlerinden çekinen insanlardır; birbirlerinden çekinen, emin olmayan insanlar ise gerçekten dost değillerdir.

57 Epikür, s. 61 ve 69; Epicure, s. 91 ve 112.

Bilgenin insanlar arasında bir tanrı gibi olduğunu ileri süren Epikuros, insanları bilgeler (yani kendi öğretisini benimsemiş olanlar) ve bilge olmayanlar şeklinde ikiye ayırır ve birincilere diğerleri üzerinde kesin bir üstünlük tanır. Çeşitli tutkuların, korkuların etkisinde olan ve doğaya aykırı bir yaşam süren kitlelerden hiçbir beklentisi yoktur; onların durumuyla ilgilenmenin bilgeye huzursuzluktan başka bir şey vermeyeceği inancındadır. Bununla birlikte, kendi kendine yeterli olamayan bu insanların siyasal toplum içinde daha güvenli ve daha iyi bir yaşama kavuştuklarını da belirtmeden edemez. Ayrıca, bilge de siyasal toplumdan belli ölçüde bir yarar sağlar. Çünkü her ne kadar bilge, kamusal ve siyasal toplumdan uzak duruyorsa da, (tıpkı Epikuros'un okulunun Atina'da kurulmuş olması gibi) o da tam anlamıyla toplumun dışında değildir. Bu yüzden, toplumun yasaları, sıradan insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemesinin yanı sıra, bu insanların bilgeye kötülük etmelerini, ona rahatsızlık vermelerini de önler. Epikuros'un deyişiyle, "yasalar bilgeler için konmuştur, ama haksızlık etmesinler diye değil de haksızlığa uğramasınlar diye."[58]

Görüldüğü üzere Epikuros'un temel sorunsalı siyasal değil, ahlaksaldır. Öğretisi, bireyi, toplumsal-siyasal yaşama sırt çevirip içe döndürerek mutlu kılmaktır. Yoksa çeşitli sorunlara toplumsal çözüm yolları getirmek ve bütün toplumu, hatta bütün insanlığı huzura kavuşturmak gibi bir kaygısı yoktur. Bu nedenle Epikurosçuluk, evrensel bir söylem kullanan ve işin içine aşkın bir gücü sokarak kişilerin ruhlarına daha iyi seslenebilen Stoacılık ile Hıristiyanlık karşısında başarılı olamamıştır.

58 Epikûr, s. 71; Brun, s. 148.

III- STOA OKULU

Epikurosçuluk ile aynı ortamda doğup gelişen Stoacılık, Helenistik dönemin en tipik ve en önemli felsefe öğretisi olarak kabul edilir. Stoa Okulu, tek bir düşünür tarafından bir dogma biçiminde ortaya konmamış olduğundan, zaman içinde çeşitli değişikliklere uğramış, farklı koşullara ayak uydurabilmiş ve Roma İmparatorluğu'nun en yaygın felsefesi durumuna gelebilmiştir. Bu nedenle, felsefe tarihinde Stoacılığın genellikle üç döneme ayrılarak incelenmesi yoluna gidilmektedir. Bu dönemler, öğretinin temellerinin belirlendiği Yunanistan'daki *Eski Stoa* (MÖ III. yüzyıl), öğretinin Platoncu ve Aristotelesçi görüşlerle yoğrularak Roma'ya açıldığı *Orta Stoa* (MÖ II. ve I. yüzyıllar) ve öğretinin Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi Romalı düşünürlerce ilk biçimine epey sadık bir şekilde yeniden dile getirildiği Yeni Stoa ya da Roma Stoası'dır. Kitabın kapsamı nedeniyle, burada yalnızca Eski Stoa düşüncesine yer verilecektir.[59]

A- Eski Stoa Düşünürleri

Eski Stoa'nın üç büyük düşünürü Zenon, Kleanthes ve Khrysippos'tur. Stoa Okulu'nun kurucusu sayılan Zenon (336-264), Fenike kökenli varlıklı bir tüccarın oğlu olarak Kıbrıs'ın Kition (ya da Cittium) kentinde doğdu ve yirmi yaşlarında Atina'ya yerleşti. Burada çeşitli felsefe dersleri alan Zenon, Sokrates'e büyük hayranlık duyup onun temsil ettiği bilgelik anlayışını benimsedi ve Sokrates'in yaşayan bir örneği olarak gördüğü Kynik filozof Krates'in etkisi altında kaldı. Bu yüzden ilk yapıtlarını tümüyle Kynik

59 Orta Stoa ile Yeni Stoa düşüncesi bu dizinin ikinci kitabında ele alınmıştır. Bkz. Mehmet Ali Ağaoğulları ve Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1991.

öğretisi doğrultusunda kaleme aldı. Fakat daha sonraları gerek kendisi, gerek ardılları bu öğretide önemli değişiklikler yaptılar ve Kyniklerin bazı düşüncelerini sürdürmekle birlikte bunlardan çok farklı sonuçlar çıkardılar.

Zenon, 300 yılı dolaylarında kendi okulunu kurdu. Okul, Atina'da Stoa *poikile*'de (resimlerle süslü direkli bir galeride) açılmış olduğundan, halk arasında Stoa (direkli galeri) olarak adlandırıldı ve üyelerine Stoacılar denildi. Düşünceleri ile kişisel davranışları arasında çelişki olmamasına özen gösteren Zenon, tutarlı kişiliğiyle, ölçülü, azla yetinen yaşayışıyla Atinalıların gözünde büyük bir saygınlık kazandı. Ona göre, yaşama dört elle sarılıp ölümü beklemek bilgece bir davranış değildi, zamanı geldiğinde yaşamdan çekip gitmesini bilmek gerekiyordu. Zenon, bu düşüncesini de uyguladı: Düşüp parmağını kırınca bu dünyadan ayrılma zamanının geldiğini düşündü ve yaşamına kendi elleriyle son verdi.[60]

Zenon'un ölümünden sonra Stoa Okulu'nun başına Assoslu (Behramköylü) Kleanthes (312-233) geçti. Çok yoksul bir yaşam sürmüş ve Zenon'a öğrencilik edebilmek için büyük güçlüklere katlanmış olan Klaenthes, Stoa öğretisine dinsel bir nitelik verdi. "Zenon'un soğuk entelektüalizmi yerine bir gönül sıcaklığı getirmiş"[61] olmasına karşın, Epikurosçuların ve Yeni Akademia'nın saldırılarına karşı koyamamasından ötürü, başkanı bulunduğu sürece Stoa Okulu sürekli olarak geriledi. Öğretmeninin yaşam biçimini kendine model alan Kleanthes, tıpkı onun gibi intihar ederek öldü.[62]

60 Diogène Laerce, II, s. 61.

61 Gökberk, s. 109.

62 Diogenes Laertius'un aktardığına göre, Kleanthes'in ölümü, dişetindeki bir yara nedeniyle hekimin önerdiği iki gün yemek yememe rejimini uygulayıp ardından yarasının iyileşmesine karşın, yolun sonuna kadar gideyim diyerek hiç yemek yemeyip kendini açlığa mahkûm etmesi sonucunda olmuştur (Diogène Laerce, II, s. 112).

Kleanthes'in yerine Khrysippos (281-208) geçti. Soloi'de (Taşköprü) ya da Tarsus'ta doğup Atina'ya göç eden Khrysippos, Kleanthes'in öğrencisi oldu. Kendisinden önceki Stoacıların öğretilerini geliştirip tamamladı; geniş bilgisi, kıvrak zekâsı, diyalektikteki büyük ustalığı ile tutarlı bir sistem oluşturdu ve rakip felsefe okullarının eleştirilerini çürütüp karşı saldırıya geçmesini bildi. Bu nedenle Khrysippos, Stoa Okulu'nun "ikinci kurucusu" sayılır. Diogenes Laertius, "Khrysippos olmasaydı, Stoacılık da olmazdı" denildiğini belirtir.[63]

Stoa Okulu, Atina'nın dördüncü büyük felsefe okulu sayılmakla birlikte, en az Yunanlı olanıdır. İlk üç büyük düşünürünün hiçbiri Atinalı olmadığı gibi Yunan yarımadasından da değildir; hepsi Asya'dan (Anadolu'dan, Kıbrıs'tan ve Fenike'den) gelmiştir. Doğu düşüncesine yabancı olmayan Stoacı filozoflar, bunu Attika felsefesinin ana düşünceleriyle yoğurmuşlar ve böylece Helenistik döneme en uygun düşen düşünce sistemini yaratmışlardır. Polisi bir Atinalı kadar önemsemeyen, polisin çöküşü karşısında yılgınlığa düşmeyen Stoacılar, imparatorlukların gelişmesiyle beliren yeni ortama kolaylıkla ayak uydurmuşlardır; hatta bunun kabul edilip benimsenmesine katkıda bulunmuşlardır. Ortaya koydukları öğreti (farklı yönleri nedeniyle) çeşitli kesimlere seslenebilmiş, özellikle de üst sınıfların aydınları arasında ve siyasal iktidarlar çevresinde yayılmıştır. Stoacılık, bu özelliğini Roma döneminde de sürdürmüştür; öyle ki Roma'nın çıkardığı en önemli Stoacı düşünürlerden biri olan Marcus Aurelius, aynı zamanda siyasal iktidarın en üst basamağında yer alan kişidir, yani Roma İmparatorudur.

63 Diogène Laërce, II, s. 115.

B- Stoacı Felsefe

Epikurosçuluk gibi Stoacılık da, her şeyden önce insanın bağımsızlığını, yetkinliğini amaçlayan bir ahlak öğretisidir. Felsefe, Zenon'a göre mantık, fizik (mekafizik) ve ahlak olmak üzere üç dala ayrılmakla birlikte, gerçekte bir bütün oluşturur.[64] Her biri diğerlerine sıkı sıkıya bağlıdır. Fizik, felsefenin odak noktasında bulunan ahlaka temel olma işlevini görür; mantık ise, gerek fiziği, gerek ahlakı bilgi yoluyla desteklemeye yarar.

a- Mantık

Stoacılar, mantık çerçevesinde özellikle bilgi sorunu üzerinde dururlar. Sokratesçi entelektüalizmi büyük ölçüde sürdürmekle birlikte, bilgi anlayışlarını, Kyniklerin etkisiyle duyumcu (sensüalist) bir temel üzerine oturturlar. Stoacılara göre evrensellerin, yani genel kavramların nesnel bir gerçekliği yoktur; bunlar düşüncenin soyutlamalarıdır. Ruhta doğuştan kavramlar bulunmaz. Bütün ilk tasarımların kaynağı, dış etkiler yüzünden ruhta oluşan izlenimlerdir. Bilginin duyularla sağlandığını ileri süren Zenon ile Khrysippos için, her nesne ruhta, tıpkı bir mührün balmumunun üzerindeki gibi bir izlenim bırakır.[65]

Ancak izlenim, bilgi değildir. Onun bilgiye dönüşebilmesi için, ilk tasarımdan *(phantasia)* objeyi (nesneyi) elden geldiğince tıpkı tıpkısına yansıtan, onu olduğu gibi kavrayan tasarıma ya da kavramaya *(katalepsis)* geçmek gerekir. Doğru'nun, Bilgi'nin ölçüsü olan *katalepsis*, tasarım ile yansıttığı nesne arasında uygunluk olduğunun zihin tarafından kabul edilmesidir. *Katalepsis* sözcüğünün ifade ettiği bilgi, bütün insanlarda ortak olan ortalama bir

64 Gökberk, s. 103; Robin, 1932, s. 413; Weber, s. 400; Werner, s. 182.
65 Caratini, s. 163; Weber, s. 401.

bilgidir, *doksa*'dan daha üstündür; fakat *katalepsis*'in de üstünde *episteme* vardır. Sarsılmaz kavrama, yani kesin bilgi, bilimsel bilgi olan *episteme*'ye yalnız bilge sahiptir.[66]

b- Fizik (Metafizik)

Stoacılık, bilgi öğretisinde olduğu gibi fizik (metafizik) öğretisinde de Kynik Okulu'nun etkisini taşımaktadır. Aristoteles'in düalizmini (ikiciliğini) yadsıyıp monizmi (tekciliği) benimseyen Stoacılara göre gerçek olan, yani *kozmos*'un temel ilkesi, birdir ve maddedir; çünkü yalnız maddesel olan varlık, bir şey yapmaya ve kendisiyle bir şey yapılmaya elverişlidir. Bu maddesel ilkede biri etkin (aktif), diğeri edilgin (pasif) olan iki öğe vardır. Edilgin öğe, her türlü nitelikten yoksun olup devindirilen ilk maddedir (*prote hyle*). İlk maddeyi devindiren ve ona biçim veren ise etkin öğedir (*aiton*). Etkin öğe, her ne kadar akılsal bir öze sahipse de, cisimselliğin ötesinde değildir; daha doğrusu bu öğe ince bir maddedir.

Akılsal öğeyi bir cisim olarak algılayan Stoacılar, Herakleitos'tan esinlenerek onu Ateş ile özdeşleştirirler. Ancak bu Ateş, Herakleitos'un öğretisinden farklı olarak yalnız kemirici, yok edici değil, yaratıcı ve biçimlendiricidir. Evrendeki bütün varlık türleri ondan kaynaklanır. Bu bakımdan Ateş, evrenin her yanına işleyen ve onu canlı tutan bir soluk (*pneuma*) gibidir; kendini insanda akıl (*nous*), hayvanlarda ruh (*psykhe*), bitkilerde dar anlamıyla doğa (*physis*) ve cansız nesnelerde yetenek (*heksis*) olarak gösterir. Evren sonsuz değildir; belli süreler içinde Ateş'e geri

66 Romalı düşünür Cicero (*Premiers Académiques*, II, 145'te), Zenon'un farklı bilgi düzeylerini şöyle açıkladığını yazar: "Zenon, elini açıp parmaklarını uzatarak, 'İşte tasarım budur' derdi; ardından *katalepsis*'i göstermek için parmaklarını kapatıp elini yumruk yapardı. En sonunda da 'Bilgeden başka kimsenin sahip olmadığı bilim budur' diyerek sol eliyle sağ yumruğunu sıkıca kavrardı" (Schuhl, 1962, s. 255).

döner ve yeniden ondan doğar, bu arada kabalaşmış nesneler arınmış olur (*katharsis*). Evrenin zincirleme bir biçimde art arda gelen bu yok oluş ile oluşları tanrısal yazgı tarafından belirlenmiştir.

Her şeyin yaratıcısı olan bu Ateş, bu evrensel Akıl (nous, logos), Stoacılara göre Tanrı'dır. Canlı, ölümsüz, akıllı, yetkin, mutlu olan Tanrı dünya gibi birdir. Halk dininin çok sayıdaki tanrıları, gerçekte bu tek Tanrı'nın farklı yönlerini gösteren çeşitli adlarından başka bir şey değildir.[67] Tanrı dünyayı (ve *kosmos*'u) yaratmakla kalmaz, onun özünü, ruhunu da oluşturur. Demek ki dünya, Tanrı'nın ta kendisidir, Tanrı'ya içkindir.[68] Bu yüzden Stoacılar, Tanrı ile doğayı bir tutarlar. Böylece Stoa Okulu, tanrısal aklı ve yasayı doğaya içkin kılan, Tanrı ile doğayı özdeşleştiren öğretisiyle, panteizmin (kamutanrıcılığın ya da doğatanrıcılığın), hatta kosmoteizmin (evrentanrıcılığın) temellerini ortaya koymuş olur. Bu öğretiye göre, evrene can veren ve yöneten evrensel ya da tanrısal akıl, bir yasa görünümü altında doğadaki bütün nesneleri, bütün varlıkları birbirine bağlı kılar ve her şeyi, her davranışı kesin olarak önceden belirler.

Çiğnenmesi ya da karşı çıkılması olanaksız olan bu yasaya Stoacılar "Yazgı" adını verirler. Daha önce Yunan düşüncesinde irrasyonel (akıldışı) bir güç olarak kabul edilen yazgı, Stoa felsefesinde bütün olayları, olguları belli bir ereğe göre belirleyen evrensel akıl anlamını kazanır.[69] Dolayısıyla doğadaki hiçbir şey, akla aykırı bir şekilde gerçekleşmez; bir başka deyişle, Tanrı var olan her şeyin nedenidir.

---

67 Diogène Laërce, II, s. 100; Werner, s. 184.

68 Ancak bu içkin oluş, Caratini'nin (s. 166'da) belirttiği gibi mutlak değildir. Çünkü Tanrı'nın belli ölçüde dünyadan (ve *kosmos*'tan) bağımsız bir varlığı vardır; evrensel yanışta dünya yok olur, oysa Tanrı bundan etkilenmez.

69 Bréhier, s. 314.

Ancak bu noktada bir güçlük belirir: Kötülükler nasıl açıklanacaktır? Stoacıların bu soruna ilişkin getirdikleri açıklamalar, hem pek sağlam değildir hem de kendi aralarında çelişmektedir. Khrysippos, iyilik gibi kötülüğün de tanrısal aklın düzeni içinde yer aldığını ileri sürer ve bu savını doğrulamak için iki "kanıt" getirir. İlk olarak, Herakleitos'un bir şeyin var olabilmesinin karşıtının olmasına bağlı olduğu düşüncesinden esinlenerek, iyiliğin zorunlu olarak kötülüğü çağrıştırdığını ya da daha doğrusu kötülüğü var kıldığını belirtir. İkinci kanıt olarak ise, yüzeysel bir bakış açısıyla kötü görünen şeylerin, gerçekte kötü olmayıp bütünün (doğal düzenin) yetkinliğine katkıda bulunduklarını savunur.[70] Khrysippos'un bu açıklamalarına karşılık Kleanthes, *Zeus'a Övgü* adlı yapıtında kötülüklerin Tanrı'dan değil, tanrısal yasaya karşı çıkan kötü insanların özgür iradelerinden (istençlerinden) kaynaklandığını yazar.[71] Daha sonraki Stoacılar da bu çelişkili açıklamalar arasında bocalayıp durmuşlardır.

Stoa maddeci fizik öğretisi açıkça ideolojiktir. Bunun bu şekilde ortaya konmasındaki gerçek amaç, ahlaksal-siyasal düşüncelere bir temel hazırlamaktır. Georges Rodier'ye göre "Stoacılar, herkesin erdeme ve mutluluğa ulaşabilmesini istemişlerdi ve bunun bu dünya yüzünde gerçekleşmesini arzulamışlardı... Fakat bunun için, yaşadığımız dünyanın en güzel ve en yetkin olması, ondan daha üstün bir dünya ile gözlerimizin önündekilerden daha başka gerçeklerin bulunmaması gerekiyordu... İşte Stoacıların maddeciliğinin nedeni budur; işte bu nedenden ötürü Stoacılar, Platon ile Aristoteles öncesine yönelerek Herakleitos'

70 Aubenque, s. 200; Bréhier, s. 318; Werner, s. 188.

71 Schuhl, 1962, s. 7. Ayrıca Kleanthes, insanın kötülük bakımından bile zorunlu olarak Yazgı'nın yolunu izlediğini, "... eğer kötülük yapma eğilimiyle istencim başkaldırmışsa, gene de onu izlemek zorundayım" şeklinde dile getirir (Aktaran: Copleston, 1990, s. 30).

tan eski İyonya doğalcılığını (*naturalisme*) ödünç almışlardır."[72]

Baştan aşağı tanrısal akılla donanmış olan dünya, canlı bir varlık olarak kendi kendini bilgece yönetmektedir. İnsan evrene, doğaya baktığında burada hüküm süren güzelliği, düzeni, uyumu görebilir. Çünkü insan, diğer canlılarda bulunmayan akla sahip olması nedeniyle, tanrısallığa en yakın olan varlıktır. Bu yüzden insanın ruhu, hayvanınkinden çok farklı olup tanrısal ruhla öz bakımından aynıdır. İnsan ruhunun bedenle olan bağlantısı, tanrısal ruhun *kozmos* ile kurduğu ilişkiye benzer. Bedene canlılığını, devinme yeteneğini veren ve birliği sağlayan ruh ince bir maddedir, sıcak bir soluktur.[73] Stoacılar, bedenin her yanına işlemiş olan ruhu sekiz bölüme ayırırlar. Bunlar, beş duyu, konuşma yetisi, üreme gücü ve akıldır.[74] Düşünen ve karar veren bölüm, yani akıl, diğer bölümleri egemenliği altında bulundurarak ruhun birliğini (*hegemonikon*) sağlar. Ruhun aklın egemenliğinde bir bütün olarak algılanması, Stoa ruh öğretisine maddeciliğinin yanında ayrıca akılcı (rasyonel) bir nitelik de kazandırmaktadır. Her türlü etkinliğin dışında iyilikler ile kötülükler de ruhtan kaynaklanır. Demek ki tutkular, aşırı istekler, içgüdüsel tepiler gibi kötülükler yanlış bir uslamlamaya, doğru olmayan bir düşünceye dayanırlar. Öyleyse, kişinin ahlakça düzelmesi, yetkinliğe ulaşması mümkündür ve bunun için aklını egemen kılması yeterlidir. Stoa Okulu, buradan yola çıkarak ahlak öğretisini ve bilge idealini ortaya koyar.

72 Rodier, *Etudes de philosophie grecque*, s. 250'den aktaran: Aubenque, s. 201.

73 Stoa Okulu, ruhun mutlak ölümsüzlüğü düşüncesini yadsır. Ölümsüzlüğün yalnız Tanrı'ya özgü olduğunu kabul eden Zenon ile Kleanthes'e göre, bedenden ayrılan ruh belli bir süre yaşamını sürdürür ve evrensel yanış oluşunca yok olur, daha doğrusu tanrısal Ateş'in (Logos) içinde erir. Khrysippos, bunun ancak bilgelerin ruhları için doğru olduğunu, diğer insanların ruhlarının ise bedenleriyle birlikte ortadan kalktığını ileri sürer.

74 Diogène Laerce, II, s. 87, Birand, s. 101; Bréhier, s. 319; Gökberk, s. 104.

c- *Ethika (Ahlak)*

Diğer Yunan felsefe okulları gibi Stoacılık da insanın mutluluğunu amaçlar. Fakat Akademia ile Lykeion'dan farklı olarak, Stoa Okulu mutluluğa bireyci bir anlam yükler ve Epikurosçuluğu andırırcasına mutluluk ile bireyin kendi kendine yeterli duruma gelmesi arasında bir bağlantı kurar. Stoa ahlak anlayışı, mutlu yaşamın akla uygun olduğu düşüncesi üzerine kuruludur. Akıl erdemin temelini oluşturduğundan, akla uygun bir yaşam aynı zamanda erdemli bir yaşam demektir. Öyleyse mutluluk erdemi, erdemli olmayı gerektirmektedir.[75] Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: Erdem yalnız erdemin kendisi için istenmeli, yoksa erdemli olmakla (daha doğrusu erdemin herhangi bir parçasına sahip olmakla) kişi servet, onur, mevki gibi "dünyasal" bir kazanç sağlamayı düşünmemelidir. Çünkü bir bütün olarak erdem, kişiyi mutluluğa götürdüğünden, zaten en büyük iyiliktir. Üstelik bazı erdemlere (ya da erdemin bazı parçalarına) sahip olmak ve diğerlerinden yoksun bulunmak diye bir şey söz konusu değildir. Erdemler birbirlerinden ayrılmadıklarına göre, kişi ya erdemlidir ya da erdemsiz; bu ikisinin arasında bir orta yol bulunmaz. Bu, tıpkı denize düşen bir insanın ister derinde, ister sığ sularda olsun, boğulması gibidir.[76]

Epikuros'un aklı doğadan soyutlamasına karşılık, Stoacılar, doğayı akılla donattıkları için, insanın kendisi ile doğa arasında bir uyum kurması, doğaya uygun bir yaşam sürmesi sonucunda erdemli olacağını, dolayısıyla mutluluğa kavuşacağını ileri sürerler. Onlara göre, "doğaya uygun yaşam" ile "akla uygun yaşam" aynı şeydir. Çünkü insan,

75 "Zenon, mutluluğun yalnızca erdeme bağlı olduğunu düşünür" (Cicero, *Premiers académiques*, II, 134; Schuhl, 1962, s. 250).

76 Bréhier,s. 330; Werner, s. 191-192.

gerek bedeniyle, gerek ruhuyla tanrısal düzenin, doğanın bir parçasıdır ve *logos* (evrensel akıl, evrensel ateş) onun ruhuna bir kıvılcım şeklinde aklı yerleştirmiştir. Akıl insana özgü doğadır, insanı diğer varlıklardan ayrı, hatta üstün kılan özelliktir. Bu nedenle insanın kendi doğasıyla uyum içinde olması, akla uygun bir yaşam sürmesi demektir.[77] Fakat ayrıca insan aklı evrensel aklın bir parçası olduğundan, akla uygun yaşam aynı zamanda insanın yaşamını evrensel doğaya uygun kılması, evreni, doğayı yöneten yasaya boyun eğmesi anlamını da kazanır.

Evrende her şey tanrısal akıl tarafından düzenlenip belirlendiği için, doğada (dünyada) rastlantıya yer yoktur. Doğaya bütünüyle, içkin ve organik bir zorunluluk, bir yasa egemendir. Doğanın bir parçası olan insan da bu zorunluluğa bağlıdır, Yazgı'dan kaçınması olanaksızdır. Hiçbir insan dünyanın gidişinden kendisini sıyırıp ayıramayacağına göre, akla uygun davranış kişinin bu gidişi olduğu gibi kabul edip benimsemesi ve yazgısına boyun eğmesidir. Çünkü böylece kişi, nasıl olsa değiştiremeyeceği yasaya (yazgısına) karşı boş yere mücadele vermekten ve bunun sonucunda sıkıntıya, üzüntüye düşmekten kurtulur.

Stoa Okulu'nun yazgının değiştirilemeyeceğine ilişkin bu düşüncesi, insanın irade özgürlüğünü dışlayan mutlak bir yazgıcılığa (kaderciliğe) varmaya açık görünmektedir. Bundan yararlanmayı düşünen rakip felsefe okulları, Stoa ahlak öğretisinin bu zayıf noktasına çeşitli eleştiriler yönelterek saldırmışlardır. Bu eleştiriler, özellikle Stoacılığın insanı eylemsizliğe ittiği görüşü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Çünkü onlara göre Stoa öğretisi, her şeyi yazgıya bağlayarak insanın kendiliğinden herhangi bir şey yapmasına gerek olmadığı sonucuna ulaşır. Örneğin bir hasta,

77 Akla uygun bir yaşama, aklın doğru duruma getirilmesiyle ya da bir başka deyişle doğru aklın, yani erdemin elde edilmesiyle ulaşılır.

doktora gitse de gitmese de eğer yazgısında iyileşeceği yazıyorsa iyileşecektir; öyleyse akıllıca davranış, hastanın yatağına yatıp yazgısında belirlenmiş olan sonucu beklemesidir. Khrysippos, "tembel akıl" adıyla bilinen bu eleştiriye karşılık olarak, her şeyin birbirine bağlı bulunduğunu, dolayısıyla hastanın yazgısında iyileşeceği yazıyorsa, kesinlikle doktora gideceğinin de yazılı olduğunu ileri sürer.[78] Ayrıca Stoacılar, Yazgı ile insanın özgürlüğünü uzlaştırdıkları kanısındadırlar. Bunu da şu şekilde açıklarlar: İnsan, her ne kadar doğanın yasasına ya da yazgıya mutlak bir biçimde bağlıysa da, bu zorunluluğu kavrayacak bir akla ve nasıl davranması gerektiğini gösteren bir bilince sahiptir. Bundan dolayı her kişinin, doğasına uygun olarak çeşitli nesneler, olaylar karşısında doğru değerlendirmeler yapma ve iyi kararlar alma, kısacası duygulanımları değil, ama aklı kendisinde egemen kılma özgürlüğü vardır. Tabii bunun tersi de geçerlidir. Demek ki aklını kullanmak ya da kullanmamak ve böylece erdemli (mutlu) ya da kötü olmayı seçmek insanın elinde olan bir şeydir. Bu seçim insanın özgür bir iradeye sahip olduğunu gösterir. Fakat yine de gerçek özgürlük yaşamın akla, doğaya uygun kılınmasında, yani kişinin yazgısını anlayarak bilinçli bir şekilde bütün benliğiyle ona katılmasında bulunur.

Stoacıların özgürlük ile Yazgı'yı bağdaştırma işlemlerinin pek başarılı olduğu söylenemez. Daha doğrusu Stoa ahlak öğretisi, irade özgürlüğüne yer vermekle birlikte, kendini yazgıcılığın kıskacından kurtarabilmiş değildir. Çünkü bu öğreti, özgürlüğün her şeyi belirleyen doğa yasasına uyulması olduğunu saptayarak kişinin, içinde bulunduğu koşullar ne olursa olsun ve olaylar ne yönde gelişirse gelişsin, bunları yazgı olarak görüp benimsemesine yol açar. Buna göre, kişinin kendi durumunu, konumunu

78 Werner, s. 185.

ya da dünyanın gidişini değiştirmeye çalışması boşunadır. Üstelik soyluluk, zenginlik, ünlülük gibi dış değerler, doğal olmadıklarından boş, önemsiz şeylerdir; bunların peşinde koşmak insana yalnızca mutsuzluk verir. Bu bakımdan birey yoksul, hatta köle bile olsa bunun yazgısı olduğu bilincine varmalı ve yoksulluğunu, köleliğini (özgürce) kabul edip öyle davranmalıdır.

Stoa Okulu, doğayı öğretisinin odak noktasına yerleştirerek bir yanda yazgıcılığa yol açarken, öte yanda ahlaksal yaşamın, erdemin bütün insanlar için olası olduğu düşüncesine ulaşır. Çünkü doğası gereği akıllı bir varlık olan her insan, evren (doğa) ile uyum içinde yaşayabilir ve böylece yetkin mutluluğu elde edebilir. Bunun için insanın, ne kadar cahil olursa olsun, "tanrısal aklın bir tiyatro sahnesi gibi düzenlediği dünyada"[79] Yazgı tarafından kendisine verilen rolü bilip yerine getirmesi yeterlidir.

Fakat bu düşünce kuramsal bir olasılığı, daha doğrusu bir ideali ifade eder. Gerçekte durum çok farklıdır: İnsanların yalnızca küçük bir azınlığı doğalarının gereğine ve aklın yasasına göre davranmaktadır; çoğunluk ise, akıldışı bir yaşam sürmektedir. Böylece Stoacılar, bu düşüncelerinden insanların bilgeler ve bilge olmayanlar (hatta akılsızlar, deliler) olmak üzere ikiye ayrıldıkları sonucunu çıkarırlar. Onlar için, kendini evrenin bir parçası olarak algılayan ve bütünün içindeki yerini kavrayıp ona göre davranan bilge mutlak erdeme, dolayısıyla yetkin mutluluğa ulaşmış kişidir. Kendi kendine yetmesini bilen bilge, aklını doğru duruma getirmiş olmasından ötürü hiç yanılmaz, hiçbir kötü davranışta bulunmaz. Ayrıca tam anlamıyla özgürdür de; çünkü kendini aşırı isteklerden, tutkulardan, doğa dışı duygulardan kurtarıp bir "duygusuzluk" (*apatheia*) durumu içine sokmuştur ve mutluluk için bir değer ta-

79 Aubenque, s. 203; Sabine, s. 143.

şımayan saygınlık, servet, sağlık, hatta yaşamın kendisi gibi şeyler karşısında kayıtsız kalmayı, gerektiğinde bunlardan vazgeçmeyi başarmıştır. Bu nedenle, yaşamını doğru aklın rehberliğinde sürdüren bilge, dış koşullardan hiç etkilenmeksizin hep mutlu olarak kalır.

Macit Gökberk'in de belirttiği gibi, Stoa'nın bu ahlak anlayışı, iyi ile kötü arasında mutlak bir karşıtlık kurmakta ve yaşam da dahil olmak üzere her türlü dünyasal değeri dışlayan bilge ahlakının (mutlak iyinin) kesinlikle eyleme dönüştürülmesinde ısrar etmektedir; bu da, onun hemen hemen hiçbir insanın kolaylıkla benimseyemeyeceği aşırı katı *(rigorist)* bir niteliğe sahip olması sonucunu doğurmaktadır.[80] Stoacılar, doğru akıl ya da bilge ahlakı olarak adlandırılabilecek bu ahlak anlayışlarının gerçekle uyuşmadığını ve üstelik toplumsal yaşamı da dışlamaya vardığını görerek, soyutlamalar içinde kaybolup gitmemek amacıyla, ikinci derecede bir ahlak anlayışı oluşturmuşlardır.[81]

Bir bakıma iki aşırı ucun arasında yer alan bu ahlaka göre, mutlak iyiliği içermemekle birlikte yine de doğaya uygunluk bakımından görece bir değeri olan ve bu nedenle istenip yapılması gereken bazı şeyler, bazı eylemler vardır. Örneğin, eğer doğru akıl tersini söylemiyorsa, sağlığı hastalığa yeğlemek doğaya daha uygundur. Stoacıların "ödevler" olarak adlandırdıkları bu ikincil değerler, bireye kendini ve benzerlerini koruyup kollamak, insanlara yardım etmek, aile ile toplum yaşamının gereklerini yerine getirmek, siyasal sorumluluklar almak gibi çeşitli ahlaksal davranış kalıpları sunar. Her ne kadar ideal olan bilge ahlakı ise de, pratik yaşama yönelik bu ikinci derecede ahlakın da bütün insanlara (daha doğrusu bilgeliğe ulaşamayacak sıradan insanlara) seslenebilmesi bakımından bir üs-

80 Gökberk, s. 107.
81 Aubenque, s. 204; Labrousse, s. 83; Robin, 1932, s. 426; Werner, s. 192.

tünlüğü bulunmaktadır. Ayrıca içerdiği ödev anlayışı, Stoacıların, Kyniklerden farklı olarak, toplumsal-siyasal değerleri bütünüyle yadsımayıp onlara belli bir değer vermelerini sağlamıştır.

C- Stoacılığın Siyasal Düşünceleri

Stoacılık, Epikurosçuluğun tersine, bireyci ahlak öğretisini uç boyutlarına kadar götürüp bireyi toplumdan soyutlamaya varmaz; fakat bireysel mutluluğu büyük ölçüde toplumsal yaşam içine yerleştirir ve bireycilik ile evrenselciliği uzlaştırmaya yönelir. Stoacılara göre, yalnızca akıllı varlıklar olan insanlar toplumsal bir yaşam sürebilirler ve sürmeleri de gerekir. İnsanın benzerleriyle birlikte yaşamaya gereksinim duyması doğaya, dolayısıyla akla uygun bir içgüdüdür. Demek ki insan, mutluluğunu bireysel düzeyde, kendi içinde elde etmesine karşın, yaşamını toplumsal bir çerçeve içinde sürdürür. İnsanların bu birlikteliği, toplumsal olmaktan başka, "evrensel" ya da metafiziksel bir nitelik de gösterir. Çünkü bütün insanlar, evrensel düzenin temel parçaları olarak *Logos*'tan pay almışlardır, daha açıkçası hepsi de Tanrı'nın çocuklarıdır. Bu nedenle insanlar, birbirlerine benzerler, hatta birbirlerinin kardeşidirler.

Stoa felsefesi, bütün insanların tanrısal akıldan pay aldıklarını ve isteseler de istemeseler de aynı şekilde tanrısal-doğal yasanın hükmü altında bulunduklarını ileri sürerek insanların eşitliği düşüncesine ulaşır. İnsanlar arasında ulusal, sınıfsal, ırksal vb. türden hiçbir ayrım doğal değildir. Bu tür ayrımlar yapmak, gerçekte bir bütün olan insanlığı yapay olarak bölmek demektir. Oysa Yunan ile barbar, zengin ile yoksul, özgür ile köle arasında doğal yasa gereğince hiçbir fark yoktur; bunların hepsi eşittir. İnsanların evrensel eşitliği, onların hepsinin mutlak adaleti gösteren doğal yasaya zorunlu olarak bağımlı olmalarında

da görülür. Krallar olsun, uyruklar olsun herkesi bağlayan doğal yasa hiç değişmeyen tanrısal buyruktur, tanrısal adalettir. Khrysippos, Stoa doğal hukuk öğretisini açıkladığı yapıtında, doğal yasadan şöyle söz eder: "[Doğal] yasa, gerek tanrısal, gerek insansal olan her şeye egemendir; neyin iyi, neyin kötü olduğunu belirler ve doğru ile yanlışın ölçütlerini ortaya koyar; doğaları gereği toplum yaşamına yatkın olan bütün varlıklar için yapılması gerekeni buyurur ve yapılmaması gerekeni yasaklar."[82]

Stoa'nın bu tanrısal-doğal yasa anlayışı, siyasal düzeye uygulandığında, tek bir dünya devleti *(kosmopolis)* ile dünya yurttaşlığı *(kosmopolites)* düşüncelerine yol açar. Üstelik kosmopolitizm, Stoa ahlak öğretisinin bir sonucudur da. Çünkü bu öğreti, insanların doğa ile, evren ile uyum içinde yaşamalarının gerekliliği üzerinde durur. Burada sözü edilen evren, tanrısal yasaların hüküm sürdüğü ve bütün insanların kardeşce yaşadığı evrensel devlettir, yani *kosmopolis*'tir. Stoacılara göre, bütün insanların evrensel akıldan pay almış olduklarından ve böylece doğal yasayı kavrayabileceklerinden, tek bir dünya devletinin gerçekleşmesi gerçekten mümkündür. İnsanların farklı devletlere bölünmüşlüğünün ortadan kalkması için aklın egemen olması yeterlidir. Herkesin aklın kurallarına, normlarına, buyruklarına, kısacası doğal yasalara uyması sonucunda dünya tek bir devlet şeklinde birleşmiş olur. Böylece insanlar arasındaki eşitlik ve kardeşlik bağları, salt felsefi düzeyde kalmaktan kurtulup kendilerini gerçekleştirecek siyasal yapılara kavuşur. Kyniklerin elinde her türlü siyasal yapıyı (özellikle polisi) yadsımaya varan kosmopolitizm, Stoacılar ile birlikte olumlu bir biçim alır.

Stoacılık, polis ulusçuluğunu aşan ve insanlar arasında hiçbir fark gözetmeksizin onları tek bir devlet altında

82 Aktaranlar: Ertop ve Yetkin, s. 183; Janet, s. 239; Sabine, s. 144.

birleştirmeye yönelen kosmopolitizmi ile Helenistik çağın sosyal, siyasal ve kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Bu bakımdan Stoa Okulu ile döneminin hâkim siyasal eğilimi (imparatorluk) arasında tam bir uyum olduğu söylenebilir. Çünkü her ikisinde de insanların kaynaştırılıp tek bir çatı altında birleştirilmeleri söz konusu edilmektedir.[83] Stoa kosmopolitist ideali ile Helenistik politikanın çakışmış olduğunu, Romalı düşünür Plutarkhos (MS 45-120) *Moralia* (Ahlak) adlı yapıtında şöyle açıklamaktadır: "Zenon, 'Devlet' başlıklı çok beğenilen bir kitap yazmıştır. Bu kitapta öne sürdüğü ilkeye göre, dünya üzerinde yaşayan insanlar başka başka yasalarla yönetilen birçok kent ve ulusa ayrılmamalıdır; -ortak bir yasa altında birleşmiş bir sürü gibi- insanlar için de tek bir yaşam ve tek bir kozmos olduğundan, insanların tümü birbirleriyle yurttaş sayılmalıdır. Zenon'un bir düş olarak yazdıklarını Aleksandros gerçekleştirdi; ... dünyanın bütün halklarını bir krater içinde kaynaştırırcasına birleştirdi; ... herkesin dünyayı kendi yurdu olarak görmesini, ... insanlardan iyilerine akraba, kötülerine de yabancı olarak bakmasını istedi."[84]

Zenon'un dile getirdiği bu ideal devletin (*kosmopolis*'in) bütün insanlara açık olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bunun açık olması, eşitlikçi bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Stoacılar, insanların kardeşliğini vurgulayıp soy sop, servet, statü, ulus farklarını yadsımakla birlikte, insanları bilgeler ve cahiller (deliler) olmak üzere ikiye ayırırlar. Bütün insanlar arasında yalnızca bilge aklını doğru kullanmakta, dolayısıyla doğal yasaları kavrayıp bunlara kendi istenciyle boyun eğmektedir; bu nedenle, bu

83 Stoa Okulu'nun Roma İmparatorluğu'nda kendine epey önemli bir yer edinmesinde, kosmopolitist düşünceleri savunmasının büyük rolü olmuştur (Bkz. Ağaoğulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*).

84 Aktaranlar: Bréhier, s. 330; Chevallier, s. 120-121; Touchard, s. 51-52; Zekiyan, s. 73.

yasaların hükûm sürdüğü *kosmopolis*'in yurttaşı olmak da, yine yalnızca bilgenin bir ayrıcalığı olarak belirmektedir. Üstelik sıradan insanların akla, doğaya uygun bir yaşam sürememeleri, bilgenin yönetici olmasını da zorunlu kılmaktadır. Zenon'a göre bilgeler, özgür kişiler olmalarının ötesinde kraldırlar; çünkü krallık, kimseye hesap vermeme gücüdür ve bu güç yalnızca bilgelere özgüdür. Khrysippos ise gerçek yöneticilerin, gerçek yargıçların bilgeler olduklarını, çünkü yalnızca bunların neyin iyi neyin kötü olduğunu bilip her türlü kötülüğün üstünde bulunduklarını belirtir.[85] Kısacası bilge, kozmos'u yöneten tanrısal akla katılması ve evrensel-doğal yasanın canlı bir simgesi olması nedeniyle, insanlığın tek ve gerçek egemenidir ya da daha doğrusu egemeni olmalıdır.

Görüldüğü üzere, kosmopolitist yaklaşımıyla insanların eşitliğinden, kardeşliğinden söz eden Stoacılık, işin içine aklı sokup toplumu yeniden bölünmüşlüğe ittiği zaman, Platon'un entelektüel elitizmine varmakta ve filozof (bilge) kral düşüncesini gündeme getirmektedir.[86] Platon'un etkileri, ayrıca Stoacıların bilgeler topluluğuna ilişkin düşüncelerinde de görülür. Diogenes Laertius gerek Zenon'da, gerek Khrysippos'da bilgelerin eşitliği, dostluğu ile bilgeler arası kadın-çocuk ortaklığı düşüncelerinin bulunduğunu yazar.[87]

Stoacılar, *kosmopolis* idealine bağlı olmalarına karşın, birbirlerinden farklı yasaları olan gerçek devletler, siyasal düzenler karşısında hiç de olumsuz bir tutum takınmazlar. Bütün dışsal (dünyasal) değerleri önemsememeye varan yazgıcı düşünceleri, onları en katı eşitsizlikçi sosyopolitik yapıları ve en aşırı baskıcı rejimleri kabul etmeye götürür. Çünkü Stoa ahlak öğretisine göre, mutluluk içsel bir so-

85 Diogène Laerce, II, s. 91-92.
86 Chevallier, s. 122; Labrousse, s. 83.
87 Diogène Laerce, II, s. 94-95.

rundur, dış koşullarla hiçbir bağlantısı yoktur. Örneğin kişinin sağlıksız, yoksul ya da köle olması, onun mutluluğa ulaşıp ulaşmaması bakımından en küçük bir etkiye sahip değildir. Ayrıca gerçek özgürlük içsel düzeyde elde edilir; bir başka deyişle, kendini duyguların etkisinden kurtarıp aklını doğru duruma getirebilen kişi gerçekten özgürdür. Öyleyse, dışsal özgürlüğün hiçbir önemi yoktur. Üstelik kişinin içinde bulunduğu durumu onun yazgısıdır; kişi, bunu olduğu gibi kabul ederek doğaya, akla uygun davranmış, dolayısıyla erdemli (mutlu) olma yolunda ilerlemiş olur. Demek ki köle olan bir kişi, mutluluğa kavuşmak istiyorsa, dışsal özgürlüğün peşinden koşmak şöyle dursun, tersine bilinçli olarak köleliğini benimsemeli, köleliğinin gereklerini yerine getirmelidir.

Soyut düzeyde insanların evrensel eşitliğini savunan Stoa düşüncesi, yeryüzüne inince, gerçek toplumların hiyerarşik, eşitsizlikçi yapılarını ve değerlerini Yazgı ile, *logos*'un evrensel düzeni ile açıklamaya ve böylece bunları bir anlamda "meşrulaştırmaya" koyulur. Bu yönüyle de tutucu (*statu quo*'cu) bir ideoloji olarak işlev görür. Yalnızca kişinin içsel değişiminin önemli olduğunun vurgulanması ve geri kalan her şeyin tanrısal iradeye bağlanması, kurulu düzenlere dokunulmasının, herhangi bir toplumsal-siyasal değişime kalkışılmasının baştan mahkûm edilmiş olması demektir. Buna göre insan efendiyse efendi, köleyse köle kalmalı ve öylece davranmalıdır. Öyle görülüyor ki Stoacılık, bir yanda insanların vicdanlarını rahatlatarak, öte yanda onları yazgıya (Tanrı'ya) sığınmaya iterek efendi ile köleyi uzlaştırmakta,[88] bir başka deyişle var olan çeşitli iktidar ilişkilerini sürekli olarak yeniden üretmektedir. Onun bu özelliği, her türlü siyasal iktidarın işine gelecek niteliktedir; zaten Stoacılar, ilişkiye girdikleri çeşitli siyasal

88 Aubenque, s. 205.

iktidar sahipleri tarafından genellikle hep hoşnutlukla karşılanmışlardır.

Polislerle birlikte yurttaşlık özgürlüğünün yok olduğu bu dönemde, insanları rahatlatmak amacıyla özgürlüğü kendi içlerinde aramalarını salık veren Stoacılık,[89] siyasetin önemsiz olduğu üzerinde de ısrarla durur. Polislerin çöküntüleri üzerinde kurulan krallıklarda, siyasal katılımın hiçbir anlamı kalmamış, kitleler siyasetin dışına itilmiştir. İşte Stoacılık, bu duruma uygun gelen, hatta onu destekleyen bir söylem oluşturarak siyasetin ilgisiz kalınacak şeylerden biri olduğunu belirtir. Zaten siyaset kendiliğinden ne iyiliği ne de kötülüğü içermektedir.

Fakat Epikurosçulardan ve özellikle Kyniklerden farklı olarak, Stoacılar siyasal yaşamı, devleti hor görüp aşağılamaya ve bilgeyi her türlü kamusal etkinlikten soyutlamaya kalkışmazlar. Onlara göre bilge, her ne kadar kendi kendine yeterli bir yaşam sürme yetkinliğine ulaşmışsa da içinde yaşadığı topluma, devlete karşı ödevlerinin bulunduğunun bilincinde olarak, bir engel olmadığı sürece kamusal yaşamla ilgilenmeli, devletine yararlı olmalıdır. Bir ideal olarak *kosmopolis*'e bağlı kalması ülkesinin, devletinin pratik yaşam açısından içerdiği değeri gözden kaçırmasına neden olmamalıdır. Örneğin Zenon, bütün yaşamı boyunca her fırsatta Kitonlu olduğunu açıklamış, kentine olan bağlılığını dile getirmiştir. Dolayısıyla Stoacılık devleti hiçbir zaman yadsımamış, tersine onu sorgulamadan olduğu gibi kabul etmiştir.[90]

89 "Stoacı özgürlük eylem özgürlüğü değil de düşünce özgürlüğüdür, bu nedenle de dolayımlı olmayan, diğerleri tarafından kabul edilmiş olmayan, nesnelleşmemiş bir özgürlüktür... Köle, bu özgürlüğünü Efendiye karşı bir praksis haline dönüştürmeyip bir Stoacı olmayı, özgürlüğünün öznel bilinciyle yetinmeyi seçerek sonunda Dünyadan, içinde Efendinin hâkim olduğu dünyadan bağımsız ve özgür olduğu (yanılsamasına) sarılmayı seçmiştir" (Bumin, s. 50-51).

90 Bernard Lavergne (s. 27'de), Stoacıların devleti sorgulamamalarını, sitenin

Bilge ahlakı zedelenmedikçe siyasal sorumluluklar üstlenmeyi kabul eden Stoacılar, gerek *kosmopolitist* düşüncelerine uygun olduğu için, gerek salt oportünist (eyyamcı) tutumlarından ötürü Helenistik monarşilerle yakın ilişkiler içine girmişlerdir. Bu dönemde, çevresinde eğitimci ya da danışman olarak görevli bir Stoacı bilgesi olmayan bir kral, bir despot hemen hemen yok gibidir.[91] Diogenes Laertius'un aktardığına göre, Makedonya kralı Antigone Gonakas, Zenon'u kendisine (ve dolayısıyla bütün Makedonyalılara) öğretmenlik yapması için sarayına çağırmış, fakat Zenon yaşlılığını ileri sürerek kendi yerine iki öğrencisini yollamıştır.[92] Monarkların Stoa felsefesinin iktidarı (dolaylı da olsa) destekleyen düşüncelerinden yararlanmak istemelerine karşılık, Stoacı bilgeler hizmetlerinde bulundukları kralları etkileyerek sosyopolitik yapıları evrensel (kosmik) düzene uygun kılmaya çalışmışlardır. Bu, Platon'dan beri filozofların kolay kolay vazgeçemedikleri bir düşün, yani kralların filozof yapılarak yeryüzünün her alanında doğrunun (iyinin) egemenliğinin kurulması düşünün, bir kez daha ortaya atılmasıdır. Platon gibi Stoacılar da -Marcus Aurelius'un kişiliğinde bir filozof kral yetiştirmiş olmalarına karşın- bu düşü gerçekleştirememişlerdir. Fakat Stoacılık, her türlü uzlaşmaya ve koşula uyum sağlayabilen yapısı, dünya devleti düşüncesi, doğal hukuk anlayışı, kavramlar üzerinde oynayarak farklı insanlara seslenebilen çeşitli, hatta çelişkili söylemleri ve dinsel gö-

mutlak erki hakkında kuşkucu bir tutum takınmamalarını, onların doğal hukuk düşüncesini tam anlamıyla geliştiremeyip özgürlüğü site düzeyinde ele almamış olmalarına bağlamaktadır. Oysa Stoacılıktan esinlenen Romalı düşünürler, başta Cicero olmak üzere, çok daha kapsamlı bir doğal hukuk öğretisi oluşturacaklardır (Bkz. Ağaoğulları ve Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*).

91 Bréhier, s. 289; Chevallier, s. 122-123.

92 Diogène Laerce, II, s. 53-54.

rüntüsüyle, dünyanın en büyük imparatorluklarından birinin, Roma İmparatorluğu'nun hâkim ideolojisini besleyen temel kaynak durumuna gelmeyi başarmıştır.

Kaynakça

Abadan, Yavuz, *Amme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1952.

Abadan, Yavuz, *Hukuk Felsefesi Dersleri*, AÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1954.

Abadan, Yavuz (der.), *Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1959.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, "Klasik Ütopyalar: Özgürlükten Despotizme", *AÜ Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllık 1983-1985*, Sayı VIII, 1986.

Ağaoğulları, Mehmet Ali ve Köker, Levent, *Kral Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1994.

Akın, İlhan, *Kamu Hukuku*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1974.

Alain, *Idées-İntroduction à la philosophie*, Paul Hartmann, Paris, 1939.

Anderson, Maxwell, *Yalınayak Sokrates* (çev. Mina Urgan), Adam Yayınları, İstanbul, 1985.

Ansart, Pierre, *Idéologies, conflits et pouvoir*, PUF, Paris, 1977.

Aristophanes, *Bulutlar* (çev. Ali Sûha Delilbaşı), Maarif Basımevi, İstanbul, 1957.

Aristophanes, *Kuşlar* (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyûboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966.

Aristophanes, *Barış Oyunları* (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyûboğlu), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975.

Aristophanes, *Lysistrata* (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyûboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1965.

Aristophanes, *Eşek Arıları* (çev. Sabahattin Eyûboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1966.

Aristote, *La Politique*, Denoël-Gonthier, Paris, 1977.

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, Flammarion, Paris, 1986.

Aristoteles, *Atinalıların Devleti* (çev. Suad Yakup Baydur), Maarif Matbaası, Ankara, 1943.

Aristoteles, *Politika* (çev. Mete Tunçay), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1975.

Aristoteles, *Poetika* (çev. İsmail Tunalı), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.

Aristotle, *The Works of Aristotle*, Great Books of the Western World, c. 8 ve 9, Encyclopædia Britannica İnc., Chicago, 1952.

Aubenque, Pierre, "Les philosophies hellénistiques: Stoicisme, Epicurisme, Scepticisme", *Histoire de la philosophie*, Hachette, c. 1, Paris, 1972.

Auroux, Sylvain ve Weil, Yvonne, *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*, Hachette, Paris, 1975.

Beer, Max, *Sosyalizm ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi* (çev. Galip Üstûn), Hüsnütabiat Matbaası, 1. Kitap, İstanbul, 1965.

Ben-Amittay, Jacob, *Siyasal Düşünceler Tarihi* (çev. Mehmet Ali Kılıçbay-Levent Köker), Savaş Yayınları, Ankara, 1983.

Berktay, Halil, *Kabileden Feodalizme*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1983.

Bernhardt, Jean, "La pensée présocratique: de Thalès aux sophistes", *Histoire de la philosophie*, Hachette, c. 1, Paris, 1972.

Bernhardt, Jean, "Aristote", *Histoire de la philosophie*, Hachette, c. 1, Paris, 1972.

Bezel, Nail, *Yeryüzü Cennetleri Kurmak-Ütopyalar*, Say Yay., İstanbul, 1984.

Birand, Kâmuran, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, AÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1958.

Bourdieu, Pierre-PASSERON Jean-Claude, *La reproduction*, Minuit, Paris, 1970.

Bouthoul, Gaston, *L'art de la politique*, Editions Seghers, Paris, 1962.

Brague, Rémi, *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, Paris, 1983.

Brehier, Emile, *Histoire de la philosophie*, Librairie Félix Alcan, c. 1, Paris, 1938.

Brisson, Luc, "Les théogonies de la Grèce archaïque: le modèle hésiodique et le modèle orphique", *Histoire des idéologies*, Hachette, c. 1, Paris, 1978.

Brun, Jean, *Les Stoïciens*, PUF, Paris, 1958.

Brun, Jean, *Epicure et les Epicuriens*, PUF, Paris, 1961.

Bumin, Tülin, *Hegel-Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi*, Alan Yayıncılık, İstanbul, 1987.

Caratini, Roger, *La philosophie*, Seghers, c. 1, Paris, 1983.

Carr, E. H., *Tarih Nedir* (çev. Misket Gizem Gürtürk), Birikim Yayınları, İstanbul, 1980.

Cassirer, Ernst, *İnsan Üstüne Bir Deneme* (çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Cassirer, Ernst, *Devlet Efsanesi* (çev. Necla Arat), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984.

Cassirer, Ernst, *La philosophie des lumières*, Agora-Fayard, Paris, 1986.

Chatelet, François, "Du mythe à la pensée rationnelle", *Histoire de la philosophie*, Hachette, c. 1, Paris, 1972.

Chatelet, François, "Platon", *Histoire de la philosophie*, Hachette, c. 1, Prais, 1972.

Chatelet, François, *Platon*, Idées-Gallimard, Paris, 1976.

Chatelet, François, "L'Etat, l'histoire, l'écriture, polythéisme et monothéisme", *Histoire des idéologies*, Hachette, c. 1, Paris, 1978.

Chatelet, François, "L'idéologie de la Cité grecque", *Histoire des idéologies*, Hachette, c. 1, Paris, 1978.

Chatelet, François, Duhamel, Olivier ve Pisier-Kouchner, Evelyne, *Histoire des idées politiques*, PUF, Paris, 1982.

Chevallier, Jean-Jacques, *Histoire de la pensée politique*, Payot, Paris, 1983.

Childe, Gordon, *Tarihte Neler Oldu* (çev. Mete Tunçay-Alâeddin Şenel), Alan Yayıncılık, İstanbul, 1982.

Copleston, Frederick, *Plato* (çev. Aziz Yardımlı), İdea, İstanbul, 1985.

Copleston, Frederick, *Aristoteles* (çev. Aziz Yardımlı), İdea, İstanbul, 1986.

Copleston, Frederick, *Ön-Sokratik Felsefe, Sokrates ve Dönemi* (çev. Aziz Yardımlı), İdea, İstanbul, 1986.

Copleston, Frederick, *Helenistik Felsefe* (çev. Aziz Yardımlı), İdea, İstanbul, 1990.

Coulanges, Fustel de, *La cité antique*, Hachette, Paris, 1912.

Cresson, André, *Platon-Sa vie, son œuvre, sa philosophie*, PUF, Paris, 1941.

Denis, Henri, *Ekonomik Doktrinler Tarihi* (çev. Attila Tokatlı), Sosyal Yayınlar, c. 1, İstanbul, 1973.

Denkel, Arda, *Demokritos/Aristoteles. İlkçağ'da Doğa Felsefeleri*, Kalamış Yayıncılık, İstanbul.

Diogene, Lâerce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Garnier Flammarion, 2 c., Paris, 1965.

Dostoievski, *Les possédés*, Gallimard-Folio, 2 c., Paris, 1974.

Duche, Jean, *Histoire du monde*, Flammarion, c. 1, Paris, 1958.

Dumont, Jean-Paul, *La philosophie antique*, PUF, Paris, 1974.

Dumont, Louis, *Essai sur l'individualisme-Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil, Paris, 1983.

Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, Paris, 1960.

Eflatun, *Phaidros* (çev. Hamdi Akverdi), Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1943.

Eflatun, *Phaidon* (çev. H. R. Atademir-S. K. Yetkin), Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1943.

Eflatun, *Devlet Adamı* (çev. Behice Boran-Mehmet Karasan), Maarif Vekâleti Yayınları, İstanbul, 1944.

Eflatun, *Mektuplar* (çev. İrfan Şahinbaş), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1962.

Eflatun, *Şölen-Lysis* (çev. Azra Erhat-Sabahattin Eyüboğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1972.

Eflatun, *Eflatun II*, Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1975.

Eflatun, *Devlet* (çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Ellul, Jacques, *Histoire des institutions 1-2, Antiquité*, PUF, Paris, 1979.

Epicure, *Doctrines et maximes*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1925.

Epikür, *Mektuplar ve Maksimler* (çev. Hayrullah Örs), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1962.

Ertop, Kıvanç ve Yetkin, Çetin, *Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi 1*, Say Yay., İstanbul, 1985.

Euripides, *Elektra* (çev. A. Hamdi Tanpınar), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1943.

Euripides, *Hekabe* (çev. Hamdi Varoğlu), Maarif Matbaası, Ankara, 1943.

Euripides, *Medeia* (çev. A. Hamdi Tanpınar), Maarif Matbaası, Ankara, 1943.

Euripides, *Herakles* (çev. Lütfi Ay), Maarif Matbaası, Ankara, 1943.

Euripides, *Helene* (çev. Vahdi Hatay), Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1945.

Euripides, *İphigeneia Aulis'de* (çev. Lâmia Kerman), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1945.

Finley, Moses İ., *L'invention de la politique*, Flammarion, Paris, 1985.

Foulquie, Paul, *La dialectique*, PUF, Paris, 1976.

Freund, Julien, *Qu'est-ce que la politique?*, Seuil-Points, Paris, 1967.

Glotz, Gustave, *La cité grecque*, La Renaissance du Livre, Paris, 1928.

Goldschmidt, Victor, *Platonisme et pensée contemporaine*, Montaigne, Paris, 1970.

Gomperz, Théodore, *Les penseurs de la Grèce*, Payot, Paris, 1928.

Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1980.

Göze, Ayferi, *Siyasal Düşünce Tarihi*, İÜ Hukuk Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1982.

Gregoire, François, *Büyük Ahlak Doktrinleri* (çev. Cemal Süreya), Varlık Yayınevi, İstanbul, 1971.

Hacıkadiroğlu, Vehbi, "Tümellerin Gerçekliği Üzerine", *Felsefe Tartışmaları*, 1. Kitap, Aralık 1987.

Hamilton, Edith, *Mitologya* (çev. Ülkü Tamer), Varlık Yayınları, İstanbul, 1983.

Hançerlioğlu, Orhan, *Başlangıcından Bugüne Erdem Açısından Düşünce Tarihi*, Varlık Yayınları, İstanbul, 1976.

Hançerlioğlu, Orhan, *Düşünce Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1977.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979.

Heimsoeth, Heinz, *Felsefenin Temel Disiplinleri* (çev. Takiyettin Mengüşoğlu), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Herodotos, *Herodot Tarihi* (çev. Müntekim Ökmen), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1973.

Hesiodos, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları* (çev. Sabahattin Eyüboğlu- Azra Erhat), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1977.

Homere, *Iliade*, Société d'Edition Les Belles Lettres, Paris, 1962.

Homeros, *İliada* (çev. A. Cevat Emre), Varlık Yayınları, İstanbul, 1961.

Homeros, *Odysseia* (çev. A. Cevat Emre), Varlık Yayınları, İstanbul, 1971.

İlin, M. ve Segal, E., *İnsan Nasıl İnsan Oldu?* (çev. Ahmet Zekerya), Yeni Dünya Yayınları, İstanbul, 1985.

Janet, Paul, *Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale*, Librairie Félix Alcan, Paris, 1924.

Joad, C. E. M., *Dünyanın Büyük Felsefeleri* (çev. Semih Umar), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.

Kant, İmmanuel, "Adınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", *Felsefe Yazıları*, Yazko, 6. Kitap, İstanbul, 1983.

Karasan, Mehmet, *Eflatun'un Devlet Görüşü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1947.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul, 1983.

Kaygı, Abdullah, "Platon ve Popper. Adaletli Toplum mu, Açık Toplum mu?", *Felsefe Dergisi*, No 1, Ocak 1987.

Kranz, Walter, *Antik Felsefe. Metinler ve Açıklamalar* (çev. Suat Y. Baydur), Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1984.

Ksenophon, *Anabasis* (çev. Hayrullah Örs), İnkılap ve Aka, İstanbul, 1975.

Labrousse, Roger, *Introduction à la philosophie politique*, Marcel Rivière et Cie, Paris, 1959.

Lavergne, Bernard, *Individualisme contre autoritarisme*, PUF, Paris, 1959.

Lipson, Leslie, *Demokratik Uygarlık* (çev. Haldun Gülalp-Türker Alkan), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1984.

Levi, Peter, *Eski Yunan* (çev. Neşe Erdilek), İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi, 3. c., İletişim Yayınları, İstanbul, 1987.

Lucrece, *De la nature des choses*, Editions Sociales, Paris, 1974.

Lucretius, *Evrenin Yapısı* (çev. Tomris Uyar-Turgut Uyar), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974.

Machiavel, *Le prince*, Le Livre de Poche, Paris, 1975.

Macpherson, C. B., *Demokrasinin Gerçek Dünyası* (çev. Levent Köker), Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1984.

Mairet, Gérard, *Les doctrines du pouvoir*, Idées-Gallimard, Paris, 1978.

Mansel, Arif Müfid, *Ege ve Yunan Tarihi*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara, 1984.

Marcuse, Herbert, *Le marxisme soviétique*, Gallimard, Paris, 1968.

Marcuse, Herbert, *L'homme unidimensionnel*, Minuit, Paris, 1968.

McNeil, William H., *Dünya Tarihi* (çev. Alâeddin Şenel), İmge Kitabevi Yayınları, 1989.

Mengüşoğlu, Takiyettin, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1983.

Moreau, Joseph, *Aristote et son école*, PUF, Paris, 1985.
Morichere, Bernard (der.), *Philosophes et philosophie*, Nathan, c. 1, Paris, 1992.
Mosca, Gaetano ve Bouthoul, Gaston, *Histoire des doctrines politiques*, Payot, Paris.
Mosse, Claude, *Histoire des doctrines politiques en Grèce*, PUF, Paris, 1975.
Necatigil, Behçet, *Mitologya*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1978.
Nietzsche, Friedrick, *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* (çev. Nusret Hızır), Bilim Felsefe Sanat Yayınları, İstanbul, 1985.
Nizan, Paul, *Les matérialistes de l'Antiquité*, Editions Sociales Internationales, Paris, 1936.
Okandan, Recai G., *Umumi Hukuk Tarihi Dersleri*, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 1951.
Paksût, Fatma, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1982.
Parkinson, C. Northcote, *Siyasal Düşüncenin Evrimi* (çev. Mehmet Harmancı), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1976.
Passerin D'entreves, Alexandre, *La notion de l'Etat*, Sirey, Paris, 1969.
Platon, *Œuvres complètes*, Société d'Editions Les Belles Lettres, 13 c., Paris, 1920-1926.
Platon, *Œuvres complètes-Les lois* (c. 6-7), Librairie Garnier Frères, Paris, 1946.
Platon, *La république*, Garnier-Flammarion, Paris, 1975.
Platon (Eflatun), *Diyaloglar 1*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982.
Platon (Eflatun), *Diyaloglar 2*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
Platon, *Yasalar* (çev. Candan Şentuna-Saffet Babür), 2. c., Ara Yayıncılık, İstanbul, 1988-1992.

Platon, *Parmenides* (çev. Saffet Babür), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989.

Popper, Raimund Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları* (çev. Mete Tunçay), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, c. 1, Ankara, 1967.

Porphyrios, İsagoge, *Aristoteles'in Kategorilerine Giriş* (çev. Betül Çotuksöken), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

Prelot, Marcel ve Lescuyer, Georges, *Histoire des idées politiques*, Dalloz, Paris, 1980.

Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* (çev. Cemal Yıldırım), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.

Rifat, Haydar, *Epikür'ün Ahlâkiyatı*, Şirketi Mürettibiye Matbaası, İstanbul, 1935.

Robin, Léon, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, La Renaissance du Livre, Paris, 1932.

Robin, Léon, *La pensée hellénique. Des origines à Epicure*, PUF, Paris, 1967.

Romilly, Jacqueline de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Hermann-Agora, Paris, 1986.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Editions Garnier Frères, Paris, 1954.

Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1971.

Rousseau, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi* (çev. Vedat Günyol), Adam Yayınları, İstanbul, 1982.

Rouvier, Jean, *Les grandes idées politiques des origines à J.J. Rousseau*, Bordas, Paris, 1973.

Russell, Bertrand, *Batı Felsefesi Tarihi 1-Antikçağ* (çev. Muammer Sencer), Bilgi Yayınevi, Ankara, 1972.

Ruyer, Raymond, *L'utopie et les utopies*, PUF, Paris, 1950.

Sabine, George, *Siyasal Düşünceler Tarihi 1* (çev. Harun Rızatepe), Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Ankara, 1969.

Sarıca, Murat, *Siyasi Düşünce Tarihi*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1977.

Sartori, Giovanni, *Demokrasi Kuramı* (çev. Deniz Baykal), Türk Siyasi İlimler Derneği, Yayın No 23, Ankara.

Schuhl, Pierre-Maxime, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1949.

Schuhl, Pierre-Maxime, *Les Stoïciens*, Gallimard, Paris, 1962.

Solomon, Dimitru, *Köpek Diogenes* (çev. Mete Tunçay), Kuzey Yayınları, Ankara, 1986.

Sophocle, *Théatre complet*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

Sophokles, *Antigone* (çev. Sabahattin Ali), Maarif Matbaası, Ankara, 1941.

Sophokles, *Elektra* (çev. Azra Erhat), Maarif Matbaası, Ankara, 1941.

Stace, W. T., *Hegel Üzerine* (çev. Murat Belge), V Yayınları, Ankara, 1986.

Suner, Saffet, *Düşüncenin Tarihteki Evrimi*, Fatih Matbaası, İstanbul, 1967.

Şenel, Alâeddin, *Eski Yunanda Siyasal Düşünüş*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1968.

Şenel, Alâeddin, *Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1970,

Şenel, Alâeddin, *Siyasal Düşünceler Tarihi*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara, 1982.

Şenel, Alâeddin, *Irk ve Irkçılık Düşüncesi*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1984.

Tanilli, Server, *Uygarlık Tarihi-Çağdaş Dünyaya Giriş*, Say Yay., İstanbul, 1981.

Theil, Pierre, *Dünyamızı Kuranlar* (çev. Semih Tiryakioğlu), Varlık Yayınevi, İstanbul, 1979.

Thomson, George, *Eski Yunan Toplumu Üzerine İncelemeler-Tarihöncesi Ege* (çev. Celal Üster), 2 c., Payel Yayınları, İstanbul, 1983-1985.

Thomson, George, *İnsanın Özü* (çev. Celal Üster), Payel Yayınları, İstanbul, 1987.

Thomson, George, *İlk Filozoflar* (çev. Mehmet H. Doğan), Payel Yayınları, İstanbul, 1988.

Thucydide, *La guerre du Péloponnèse*, Editions Gallimard, Paris, 1964.

Timuçin, Afşar, *Aristoteles Felsefesi*, Kavram Yayınları, İstanbul, 1976.

Timuçin, Afşar, *Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları*, De Yayınevi, İstanbul, 1984.

Touchard, Jean, *Histoire des idées politiques*, c. 1, PUF, Paris, 1978.

Tristani, Jean-Louis, "L'idéologie indo-européenne: mythe. épopée, philosophie", *Histoire des idéologies*, c. 1, Hachette, Paris, 1978.

Trousson, Raymond, *Voyages aux pays de nulle part*, Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1975.

Tunçay, Mete (der.), *Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Seçilmiş Yazılar*, AÜ Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, c. 1, Ankara, 1969.

Vernant, Jean-Paul, *Mythe et pensée chez les grecs*, Maspéro, Paris, 1965.

Voilquin, Jean, *Les penseurs grecs avant Socrate*, Librairie Garnier Frères, Paris, 1941.

Weil, Eric, *Philosophie politique*, Librairie Philosophique Jean Vrin, Paris, 1956.

Wells, H. G., *Kısa Dünya Tarihi* (çev. Ziya İshan), Varlık Yayınları, İstanbul, 1959.

Werner, Charles, *La philosophie grecque*, Payot, Paris, 1962.

Wıdgery, Alban G., *Tarih Boyunca Büyük Öğretiler* (çev. Gülçiçek Soytürk), Milliyet Yayınları, İstanbul, 1971.

Williams, Friedrich, *Ege Medeniyetleri Tarihi* (Mitolojik Dönem Sonrası) (çev. M. Kalaycıoğlu), Düşünen Adam Yayınları, İstanbul, 1993.

Wycherley, R. E., *Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu?* (çev. Nur Nirven-Nezih Başgelen), Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul, 1986.

Xenophon, *Œuvres complètes*, 3 c., Garnier-Flamma-rion, Paris, 1967.

Yetkin, Çetin, *Kaba Kuvvet Felsefesi. Doğuşu ve Gelişimi*, Toplum Yayınları, Ankara, 1969.

Zekiyan, Boğos, *Hümanizm (İnsancılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul, 1982.

Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, 10 c., Anadolu Yayıncılık, İstanbul, 1983.

Özel Ad Dizini



A

Abdera, 74, 76, 84, 88
Afrika (kuzey), 167
Agamemnon, 115-116
Agesilaos, 127
Aigina (Aegina), 182, 183n, 186
Aiskhilos, 247
Akademia, 166, 186-187, 314, 314n, 315, 393, 417, 424
Akdeniz, 41, 388
Akragas (Agrigentum), 70
Aleksandros III. (Büyük İskender), 52, 314, 388-389, 391, 431
Alkibiades, 42, 49, 49n, 50, 95, 120, 135, 138
Alkidamas, 100
Alkmeon oğulları, 37
Amyntas II., 313
Anadolu, 11, 14, 41, 418
Anaksagoras, 73, 75, 81n
Anaksimandros, 59-60
Anaksimenes, 60-61
Annikeris, 186
Antigone, 118n.
Antigone Gonakas, 435
Antiphon, 99-102, 155, 159
Antisthenes, 138, 151, 171-172, 175, 177
Anytos, 162-163
Aphrodite, 172
Apollodoros, 164n
Apollon, 139
Arginusae Savaşı, 155
Aristippos, 87n, 138, 167-160, 172, 174
Aristokles, 182
Ariston, 182
Aristophanes, 80n, 81, 96n, 97n, 119-121
Aristoteles, 13, 13n, 16n, 23, 33n, 34-35, 37, 42, 44, 48-49, 134, 140-141, 144, 179, 182, 214, 308, 311-335, 337-371, 373-386
Arkytas, 185
Assos (Behramköy), 314, 417

Asya (Asyalılar), 176n, 314, 345, 354, 388, 418
Athena, 90
Atina (Atinalılar), 14-16, 19-21, 23, 26-30, 33, 35, 37-48, 50, 52, 72, 74-75, 77, 79, 82, 84-85, 93, 95, 97, 103, 110-114, 117-128, 134-135, 137, 139, 144, 146, 150, 152-154, 156-157, 160-167, 171, 174, 181-182, 185-187, 224, 226, 308, 314-315, 363, 367, 382, 393-394, 415-418
Atreus, 314
Attika, 26, 34, 418
Attik-Delos Deniz Birliği, 43, 48
Aubenque Pierre, 400n, 412n, 422n, 423n, 427n, 428n, 433n
Avrupa (Avrupalılar), 13, 186, 354

B

Babil, 56
Beer Max, 257n
Ben-Amittay Jacob, 92n
Berktay Halil, 12, 12n, 19n, 37n
Bernhardt Jean, 323n
Bezel Nail, 256n
Bias, 29n
Birand Kâmuran, 312n
Bizans, 186, 315
Bourdieu Pierre, 274
Bréhier Emile, 62n, 67n, 72n, 74n, 172n, 317n, 351n, 421n, 422n, 423n, 424n, 431n, 435n
Brun Jean, 398n, 404n, 407n
Bumin Tülin, 434n

C

Caratini Roger, 201n, 317n, 320n, 419n, 421n
Cassirer Ernst, 214n, 248n, 266n
Châtelet François, 54, 54n, 55n, 79n, 154, 154n, 199n, 210n, 212n, 234n, 273n, 305n
Chevallier Jean-Jacques, 130n, 170n, 252n, 266n, 281n, 303n, 304n, 338n, 341n, 360n, 371n, 389n, 431n, 432n, 435n
Childe Gordon, 44, 52n, 54n
Cicero (Ciceron), 420n, 424n, 435n
Conford, 67n
Constant Benjamin, 46
Copleston Frederick, 54n, 58n, 59n, 61n, 62n, 70n, 72n, 74n, 84n, 141n, 147n, 154n, 171n, 186n, 188n, 193n, 212n, 309n, 312n, 323n, 324n, 422n
Coulanges Fustel de, 17, 46
Cresson André, 199n

D

Damon, 41n
Darius, 109
Darwin Charles, 60n
Delion Savaşı, 135
Delos, 15, 43, 48
Delphoi, 139, 144
Demaratos, 27
Demokritos, 75-77, 394, 398, 399
Demosthenes, 30n,
Dike, 118n
Diogenes, 171-172, 175-178, 275n

Diogenes Laertius (Diogène Laërce), 29n, 156n, 162n, 177n, 178n, 275n, 313n, 314n, 394n, 417n, 421n
Dion, 186-187, 280
Dionysios I. (Yaşlı), 185-186, 231
Dionysios II. (Genç), 187, 231
Dionysodoros, 97
Dionysos, 85
Dor (Dorlar), 13, 21
Dostoyevski, 231n
Drakon, 28
Duché Jean, 20n
Duhamel Olivier, 46n, 273n
Dumont Jean-Paul, 86n
Dumont Louis, 392
Durkheim Emile, 54, 217

E

Ege, 11, 14, 41
Elea (okulu ve felsefesi), 612, 67, 69-70, 72, 74, 166, 194
Elis, 93, 166
Ellul Jacques, 22n
Empedokles, 71-73, 75, 330
Ephesos (Efes), 61-62, 64
Ephialtes, 41n, 43-44
Epiktetos, 416
Epikuros (Epikuroscu Okulu), 85n, 390, 392-417, 419, 424, 429, 434
Epimenides, 29
Epimetheus, 89
Eretria, 166
Ertop Kıvanç, 12n, 16n, 38n, 389n, 413n, 430n
Euboea (Eğriboz), 316
Eukleides, 166, 185
Euripides, 115-116, 247
Euthemeros, 170
Euthydemos, 95-97

F

Fenike, 12, 55n, 116n, 416, 418
Finley Moses I., 47n
Fite Warner, 257n
Fokis, 15
Foulquié Paul, 209n

G

Gaia, 59n
Galileo Galilei, 329n
Girit, 12, 25n, 58, 288, 298
Glotz Gustave, 16n, 19n, 28n, 30n, 46
Goldschmidt Victor, 202n, 207n, 257n
Gomperz Théodore, 43n, 62n, 72n, 84n, 85n, 91n, 93n
Gorgias, 79, 85-86, 92-93, 105n, 106n, 128, 130, 171
Gökberk Macit, 67n, 70n, 74n, 86n, 133n, 141n, 169n, 171n, 205n, 311n, 312n, 317n, 388n, 390n, 396n, 417n, 423n

H

Hacıkadiroğlu Vehbi, 201n
Hades, 71n, 200
Halikarnassos (Bodrum), 108-109
Hegel, 63n
Hekabe, 115-116
Helene, 116
Hephaistos, 90
Hera,

Herakleitos, 61-66, 69-71, 182, 194, 210, 420, 422
Herakles, 94n
Hermeias, 314
Hermes, 90
Hermogenes, 162n
Herodotos, 15, 24n, 27n, 69n, 108n, 110n
Hesiodos, 19n, 59n, 69, 247, 269
Hiperbolos, 49, 119
Hipparkhos, 37
Hippias (tiran), 37
Hippias (sofist), 78, 93, 99
Hippodamos, 16
Hippokrates, 80, 355n
Hobbes Thomas, 406
Homeros, 18, 39n, 222, 247

I

İsokrates, 128-131
İtalya (güney), 11, 28, 61, 67, 69, 185
İyonya (İonia), 14, 18, 24, 41, 54, 56-58, 61, 66-67, 69, 72, 74, 423

J

Janet Paul, 154, 252n, 430n
Justinianos, 186, 315

K

Kallikles, 103, 105-107, 169, 210
Kant Immanuel, 136n
Karikles, 156
Karneades, 391
Kartaca, 361
Keos, 84
Khaironeia Savaşı, 52, 130
Khalkedon (Kadıköy), 104
Khalkis, 316
Kharmides, 138, 142n, 155n, 183
Khilon, 29n
Khrysippos, 416, 418-419, 422, 423n, 426, 430, 432
Kıbrıs, 416, 418
Kimon, 41n
Kition (Cittium), 416
Kleanthes, 416-418, 422, 422n, 423n
Kleisthenes, 37, 39-40, 44, 48, 50, 129, 154
Kleobulos, 29n
Kleon, 46, 48, 119, 121
Kleophon, 49, 119-120
Kodros, 26, 182
Kolophon (Değirmendere), 393
Konossos,
Kopernik, 329n
Korinthos, 29n, 185
Kösemihal Nurettin Şazi, 217n
Kranz Walter, 61n, 62n, 68n, 71n, 72n, 74n, 84n, 85n, 97n, 99n, 100n, 115n
Krates, 178-179, 416
Kratylos,
Kreon,
Kritias, 51, 95, 97-98, 103-104, 138, 156
Kriton, 138, 164
Kroton, 67, 69
Ksenophanes, 70
Ksenophon (Xénophon), 81, 94n, 122, 125-128, 131, 133-135, 138, 146n, 148, 149n, 150, 150n, 155n, 156n, 162n, 164n, 170, 172, 224
Kserkses, 27n, 41, 106n

Ktesippos, 97
Kylon, 27
Kynikler, 166, 169, 171-175, 177-179, 213, 216, 262, 283, 337, 392, 417, 419, 429-430, 434
Kyrene Okulu (Kyreneliler), 87, 166-174, 179, 186, 213, 392, 402

L

Labrousse Roger, 238n, 304, 304n, 305n, 428n, 432n
Lakedaimonia (Lakedemonyalılar), 24n, 27n, 126
Lampsakos (Lapseki), 394
Laurion, 37
Lavergne Bernard,
Leobotes, 25n
Leontinoi, 85
Lesbos (Midilli), 29n, 49n, 394
Lescuyer Georges, 128n, 371n, 386n
Leukippos, 74
Lidya (Lydia), 36, 249
Lindos, 29n
Locke John, 308, 356n
Lucretius, 397n, 4400, 03n, 408n
Lycon, 162
Lykeion, 315-316, 393, 424
Lykophron, 100
Lykurgos, 24, 51n, 126

M

Machiavelli Niccolo, 65, 241n, 359, 360n,
Macpherson C. B., 50n
Mairet Gérard, 342n
Makedonya (Makedonyalılar), 52, 130, 176n, 187, 313-316, 387-388, 393, 435
Mansel Arif Müfit, 22n, 50n
Marcus Aurelius, 416, 418, 435
Marcuse Herbert, 257n, 280n
Marx Karl (Marksizm), 63n, 257n
McNeill William, 18n, 56n
Megabyzos, 109, 117
Megara, 166, 185
Meletos, 162
Melos, 118
Menedemos, 166
Menelaos, 115
Mengüşoğlu Takiyettin, 201n
Menon, 79n, 200n
Mezopotamya, 12
Mısır (Mısırlılar), 12, 55-56, 69n, 84, 286
Mikenai (Mykene), 13
Miletos (Milet), 15-16, 29n, 54, 58-62, 75
Minos Uygarlığı, 13
Montesquieu, 308, 356n
Moreau Joseph, 312n, 318n, 323n, 329n
Mossé Claude, 117n, 131n
Mytilena, 49n

N

Nausiphanes, 393-394
Nestis, 71n
Nietzsche Friedrich, 53, 53n, 58, 58n, 61, 105
Nikhomakhos, 313
Nil nehri, 84
Nizan Paul, 391, 396n, 402n, 407n

O

Okandan Recai, 407n
Okeanos, 59
Olympos, 54
Orphik dini, 67
Otanes, 109

P

Paksüt Fatma, 271n
Parmenides, 70-71, 194, 209-210
Passeron Jean-Claude, 274
Peisistratos, 35-37, 40
Peloponnesos Savaşları, 16, 45n, 48, 49n, 51, 111, 114, 118, 120, 122, 363
Periandros, 29n
Perikles, 20, 41n, 42, 44-46, 48-50, 72, 84, 91, 110-112, 112n, 113-114, 119, 123, 125, 128, 153, 161, 228, 228n
Pers (Persler), 15, 19, 41-43, 52n, 58, 60, 77, 92-93, 108-110, 297
Pers Savaşları, 19, 41-43, 77, 92
Phaidon, 138, 166
Phenarete, 134
Philippos II., 130, 176n, 314, 387
Pihlius, 391n
Pindaros, 89n
Pire (Peiraieus), 182
Pisier-Kouchner Evelyne, 46n, 273n
Pittakos, 29n
Platon, 39n, 51, 55, 61, 69-70, 75, 78, 80, 80n, 81, 84n, 85n, 87, 87n, 88, 89n, 93, 96-97, 104n, 105n, 133-134, 138, 140, 142n, 143, 146n, 149-150, 156n, 157n, 160n, 163n, 166, 173n, 179, 181-183, 185-203, 205-249, 251-271, 273-310, 312-319, 322-323, 326, 331, 337, 339, 343, 348-349, 351-353, 359, 364, 373-375, 377, 380-384, 387, 391-394, 416, 422, 432, 435
Plutarkhos, 431
Popper Karl Raimund, 153, 236n, 264, 269, 321n
Poseidon, 182
Potideia Savaşı, 135
Prélot Marcel, 117n, 128n, 338n, 371n, 386n
Priene, 29n
Prodikos, 84-85, 94
Prometheus, 89-90
Protagoras, 80, 84-85, 87-93, 113n, 187n, 195, 227n, 232, 247n, 276
Proudhon,65n
Pyrrhon, 391n, 394
Pythagoras (Pythagorasçılar), 67-69, 146, 185, 199, 252n

R

Reichenbach Hans, 248n
Robin Léon, 55n, 61n, 62n, 71n, 72n, 74n, 172n, 265n, 311n, 412n, 419n, 428n
Rodier Georges, 292n, 423n
Roma, 11, 16n, 52, 178, 388, 395, 416, 418, 431, 436
Romilly Jacqueline de, 47n, 117n, 129n

Rousseau Jean-Jacques, 91, 158n, 176n, 232
Rouvier Jean, 279n, 305n
Russell Bertrand, Ruyer 58n, 67n, 74n, 176n Raymond,

S

Sabine George, 47n, 108, 116n, 172n, 174n, 176n, 266-267, 279, 284, 266n, 267n, 279n, 281n, 284n, 294n, 295n, 296, 297n, 303n, 312n, 338n, 349, 341n, 349n, 370n, 373n, 391, 389n, 391n, 410n, 427n, 430n
Saint-Simon, 273n
Salamis Deniz Savaşı, 43n
Sarıca Murat, 220n
Sartori Giovanni, 153
Schuhl Pierre-Maxime, 420n, 422n, 424n
Selanik, 313
Seneca, 416
Sicilya, 11, 28, 49n, 50, 185
Sinop, 171
Sisam (Samos), 67, 393
Sofist (Sofistler), 67n, 78-89, 92-98, 100-103, 105, 107-108, 113, 115-118, 121, 136-142, 144, 148, 152, 157, 159, 167, 169, 171, 176, 179, 182, 195, 199, 206, 209, 216, 232, 234, 296, 310, 345, 368, 392, 407
Sokrates, 69, 80-81, 84, 97, 125-126, 133-168, 170-171, 179, 181-191, 197, 200, 206, 212-213, 217, 221, 263, 270, 277-278, 282, 304, 316, 321, 325, 335, 351
Soloi (Taşköprü), 418
Solon, 13n, 23, 29-33, 35-36, 38-39, 45, 129, 154, 293, 363, 382
Sophokles, 117
Sophroniskus, 134, 162n
Sparta (Spartalılar), 15-16, 19-22, 24-26, 27n, 48, 51-52, 118, 125n, 126-127, 130, 185-186, 218, 224, 247n, 250n, 361, 367
Stageiros (Stageira), 313-314
Stoacılar (Stoa Okulu), 64n, 390, 392-393, 415-435
Strepsiades, 97n
Suriye, 12
Syrakuza, 185, 187, 231, 263n, 305

Ş

Şenel Alâeddin, 16n, 17n, 36, 82, 93n, 151n, 153, 175, 175n, 242n, 254, 254n, 257, 305n, 328, 348

T

Taranta, 185
Tarsus, 418
Teos (Sığacık), 79n
Teselya, 79n
Thales, 29n, 58-60
Thebai, 51n
Theil Pierre, 68n
Themis, 28n
Themistokles, 41n, 47n

Theodoros, 170
Theseus, 117
Thomas (Aquinum'lu), 308
Thomson George, 13n, 15n, 31n, 62n
Thrasymakhos, 103-105
Thukydides (Thucydide), 13, 15n, 35, 111, 114, 118
Thukydides (politikacı), 41n
Timon, 391n
Timuçin Afşar, 317n, 320n, 331n, 333,
Titan, 59n
Touchard Jean, 304n, 356, 431n
Trakya, 74, 171
Trousson Raymond, 309n
Truva (Troya), 115
Tunçay Mete, 111n, 122n, 337n, 339n, 340n, 364n

V

Voilquin Jean, 59n, 62n, 70n, 72n, 84n

Y

Yaşlı Oligark, 122-124
Yetkin Çetin, 12n, 16n, 38n, 273n, 389n, 413n, 430n

Z

Zekiyan Boğos, 873n, 431n
Zenon, 179, 416-417, 419, 420n, 423n, 424n, 431-432, 434-435
Zeus, 28n, 30n, 71n, 90, 92n, 118n, 403n

W

Weber Alfred, 148n, 171n, 176n, 193n, 212n, 326n, 332n, 419n
Weber Max, 357
Werner Charles, 398n, 406n, 419n, 421n, 422n, 424n, 426n, 428n
Wycherley R. E., 13n, 15n