ESKİ YUNAN'DA SİYASET FELSEFESİ

Mehmet Ali
Ağaoğulları

YETKİ

V YAYINLARI

•

Birinci Baskı: Nisan 1989

VERSO A.Ş.
Konur Sok. No. 13/7
Kızılay - ANKARA

Dizgi : VMS
Baskı : Feryal Matbaası

MEHMET ALİ AĞAOĞULLARI

ESKİ YUNAN'DA SİYASET FELSEFESİ

TEORİ

Artık yalnız anısıyla yetinmek
zorunda olduğum babam
CEVAT AĞAOĞULLARI'na.

1.4.1988

ÖNSÖZ

Bu kitap, İ.Ö. VI. ile İ.Ö. III. yüzyıllar arasında Eski Yunan'daki siyasal düşünceleri, gelişimlerini de ortaya koyabilmek amacıyla, tarih dizinsel (kronolojik) bir biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Eski Yunan uygarlığının bütününün değil, fakat belli bir tarihsel kesitinin ele alınması, kişisel bir tercihten çok, Batı Dünyasının düşünsel temellerini oluşturacak olan özgün düşüncelerin bu dönemde üretilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca bu yüzyıllar, Eski Yunanlıların siyasal alanını oluşturan "polis"lerin (küçük devletlerin) yükselişinden çöküşüne değin uzanan süreci de kapsamaktadır. Dolayısıyla burada ele alınıp incelenmeye çalışılan düşünceler, çeşitli sosyo-ekonomik değişimler sonucunda geleneksel kabuğunu kırıp her bakımdan büyük bir devingenlik içine giren, gelişim gösteren ve ardından -tarihteki her uygarlık gibi- kaçınılmaz sona uğrayan polisin siyasal sürecine ilişkin düşüncelerdir.

Siyasetin, daha doğrusu polisin siyasetinin bir bölümünü oluşturan siyasal düşünceleri inceleme konusu olarak ele almakla birlikte, kitabın başlığında "siyaset felsefesi" kavramını kullanmayı yeğledim. Bunun nedeni, Eski Yunan'da ortaya konan siyasal düşüncelerin felsefeden soyutlanmasının olanaksız olması, bir başka deyişle bunların hepsinin felsefi bir boyut taşımasıdır. 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. Acaba neden Yunanlılar, siyasete özerk bir alan tanımamış ve onu salt pratikler düzeyinde ele almamışlardır? Neden siyasal sorunları kosmos *(evren), doğa, ahlak, toplum gibi genel sorunlar ile birlikte incelemiş ve (Aristoteles dışında) hep olması gerekeni aramışlardır? Kanımca bunun yanıtı, büyük ölçüde, Yunanlıların felsefeyi yaratmış ve buradan hareketle soyut-kurgusal düşünüşü (siyaset de dahil olmak üzere) insanın bütün ilgi alanlarında uygulamış olmalarında yatmaktadır.*

Felsefenin İ.Ö. VI. yüzyılda Eski Yunan'da doğduğu, bugün bilim adamlarının (ve kadınlarının) büyük çoğunluğunca kabul edilmektedir. Bundan önceki yüzyıllarda ve diğer toplumlarda, çeşitli düşün yapıtları dinin, mitosların, pratik bilgilerin etkisi altında bulunduğundan, bunları felsefi olarak nitelendirmek olanaksızdır. Oysa İ.Ö. VI. yüzyılın Yunan kültüründeki gelişme sonucunda insan, dinsel - mitolojik açıklamalarla, dogmalarla yetinmeyip, kendi aklı ile temel-evrensel sorunları yanıtlamaya girişmiş ve kendini pratik, teknik ilerleme kaygısından kurtarıp, bilgiye, bilginin kendisi için yönelmiştir. Hemen hemen bütünüyle tasarımlara dayanan bu düşünüş, kuramsal bilimin, yani philosophia'nın *(felsefenin) ta kendisidir. Yunanlı, do-*

ğa, evren sorunlarının ardından insan, toplum, siyaset vb. konularını da bu soyut düşünüş çerçevesi içinde irdelemiştir. Bu yüzden Eski Yunan siyasal düşünüşü, Hint, Çin, Mısır, Babil gibi uygarlıklarda görülen dinsel ya da mitolojik öğelerle yoğrulmuş siyasal düşünüşten farklı olarak, pratik siyasal konularla ilgilenme evresini aşıp, bilimsel bir uğraşın gerektirdiği siyasal genellemeler ile kuramlar ortaya koymuştur. Bundan ötürü, Eski Yunan siyasal düşüncelerini tam anlamıyla açıklığa kavuşturabilmek amacıyla, düşünürlerin "genel felsefeleri"ne de yer vermeyi gerekli buldum ve ayrıca genel felsefeler ile siyasal düşünceler arasında bağlantı kurmaya ya da daha doğrusu var olan bağlantıları gözden kaçırmamaya çalıştım.

Genel olarak düşüncelerin, özellikle de konumuzu oluşturan Eski Yunan siyasal düşüncelerinin irdelenmesinde dikkat edilmesi gereken bir başka nokta, bunların kendiliklerinden belirmemiş olup, temellerinde somut gerçeklerin yattığıdır. Marx'ın deyişiyle "Filozoflar yerden mantar gibi bitmez; onlar çağlarının ve halklarının ürünleridir." Gerçekten her filozof, her düşünür, yapıtlarını belli bir zaman ve mekân içinde vermiş ve bulunduğu ortamın sosyo-ekonomik ve siyasal koşullardan etkilenmiştir. Kısacası siyasal düşünce, hiçbir zaman toplumsal oluşumdan ayrı olmamış ve önemli bir ölçüde bu oluşumu yansıtmıştır. Bir düşünür hakkında "o çağının ve toplumunun ilerisindedir ya da gerisindedir" şeklinde yapılan yakıştırmalar, onun yine de çağının ve toplumunun somut koşullarının etkisinde kalarak düşüncelerini, kuramlarını oluşturmuş olduğu gerçeğini değiştiremezler. Örneğin, Eski Yunan'da bir filozof köleliğin kaldırılmasını savunmuşsa, XX. yüzyıl insanının, tarihsel gelişimi göz önünde bulundurarak onu çağının ilerisinde bir düşünür olarak nitelendirmesi olasıdır. Fakat o çağda kölelik yaygın bir kurum olmasaydı ve filozof bundan olumsuz bir biçimde etkilenmeseydi, böyle bir düşünceyi ortaya atabilir miydi? Günümüzde hiçbir düşünür köleliğin kalkmasını savunmuyor ya da daha doğrusu böyle bir savunma yapmanın gereksinimini duymuyorsa, bu, köleci üretim ilişkilerinin hemen hemen tümüyle ortadan kalkmış ve insan hakları düşüncesinin -en azından söylem düzeyinde- kendini dünyaya kabul ettirmiş olmasından dolayıdır.

Ancak yukarıdaki bu satırlardan sosyo-ekonomik ve siyasal koşulların mekanik bir biçimde siyasal düşünceleri belirlediği sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü düşüncenin belli bir görece özerkliği vardır. Her şeyden önce her siyasal düşünce, onu yaratan insanın düşünüş biçiminden, kişisel niteliklerinden, gerçeği kavrama yeteneğinden ve kendi zamanına kadar birikmiş düşüncelerin ışığında toplumun ilerideki olanaklarını kestirebilmesinden de etkilenir.

Unutulmamalıdır ki, Sokrates'in öğrencileri arasından tek bir Platon çıkabilmiştir. Ayrıca düşüncenin, içinde yeşerdiği toplum üzerinde etkide bulunması da söz konusudur; zaten herhangi bir düşüncenin oluşturulmasındaki amaç budur. Her siyasal düşünce, var olan siyasal iktidarı, toplumsal düzeni doğrulayıp güçlendirmek ya da tam tersi kötüleyip değiştirmek amacıyla ortaya konulur. Hatta bir düşünür, çağının ve toplumunun kurumlarını, göreneklerini, ahlakını aşabilir, ütopyalar kurup somut temelleri olmayan yeni düşünce ufuklarına açılabilir. Tarihin her döneminde siyasal iktidarların bazı düşünceleri yasaklayıp düşünürleri (tıpkı Sokrates gibi) ağır cezalara çarptırmaları ya da en azından bunlardan rahatsız olmaları, siyasal düşüncelerin sosyo-ekonomik ve siyasal yapılar üzerindeki etkileyiciliğinin açık birer kanıtıdırlar.

Demek ki, siyasal düşünceler ile sosyo-ekonomik ve siyasal koşullar arasında

karşılıklı bir etkileşim bulunmaktadır. Bu yüzden bir siyasal düşünceyi bütünlüğü içinde kavrayabilmek ve anlamlı bir biçimde açıklayabilmek için, onun içinde doğup geliştiği toplumun sosyo-ekonomik yapısını, siyasal sürecini, ahlak ve sanat değerlerini, dünya görüşünü, kısacası "insanların karşılıklı eylemleri"nin tüm özelliklerini bilmek gerekir. Üstelik siyasal düşünceler ile bu çeşitli alanlar arasındaki ilişkilerin açığa çıkarılmasıyla "ben-merkezcilik" (ethnocentrisme) *tuzağı içine düşmekten, yani zaman ve mekânımız dışındaki bir düşünceyi kendi kültürel kalıplarımız açısından değerlendirmekten kaçınılabilinir. Yoksa "polis"in ne olduğunu anlayamadan, bunun düşünce ortamı ile geçirdiği sosyo-ekonomik ve siyasal değişimleri kavrayamadan Platon'un düşüncelirini çözümlemeye kalkışıldığında, günümüz düşünce kategorilerine uyan, ama o çağda hiçbir anlamı olmayan değerlendirmelere ulaşılır. Platon'un bazılarınca marksist anlamda komünistlikle suçlanması ya da övülmesi, bu yanılgının en tipik örneğidir.*

Siyasal düşüncelerin bütünlükleri içinde ele alınıp irdelenmesi, onların somut koşullarla olan etkileşimlerinden başka, kendi aralarındaki ilişkilerin de ortaya konulmasına bağlıdır. Çünkü her düşünür, düşüncelerini belli bir kültür ortamında ve kendinden önceki düşünürlerden -olumlu ya da olumsuz bir biçimde- etkilenerek oluşturur. Örneğin, Eski Yunan felsefesi belli bir gelişim göstermiş ve bu düşünsel birikim sonucu olarak bir Platon, bir Aristoteles ortaya çıkabilmiştir. Soruna bu şekilde yaklaşmak, gelişimci bir görüşü benimsemek oluyor. Fakat incelenen düşünceleri bir süreklilik içine oturtmaya olanak tanıyan gelişimci yaklaşıma mutlak bir nitelik verilmemelidir. Çünkü her düşünür, her düşünce akımı, kendinden öncekilerden bir kopuşu ifade eder. Ancak her kopuş, karşı çıktığı, aşmaya çalıştığı düşüncelerden bazı öğeler içerir. Bu bakımdan bir düşüncenin kültürel ortamından soyutlanması ve oluşumundaki düşünsel katkıların göz ardı edilmesi, onun yeterince anlaşılamamasına ve yerli yerine oturtulamamasına neden olur.

* * *

Kitabımı, yukarıda belirttiğim bu unsurlar doğrultusunda kaleme almaya özen gösterdim. Birinci Bölümü Eski Yunan'da sosyo-ekonomik ve siyasal gelişmelerin açıklanmasına ayırarak, siyasal düşüncelerin içinde doğup geliştikleri ortamı anlaşılabilir kılmayı amaçladım. Ayrıca çeşitli bölümlerde ele aldığım her siyasal düşünce sisteminin somut koşullarla olan ilişkisini de ortaya koymaya çalıştım. Öyle sanıyorum ki, düşünürleri, düşünce akımlarını tarih dizinsel bir sırayı izleyerek incelemekle, Eski Yunan siyaset felsefesini bir bütün olarak kavrama ve düşünceler arasındaki bağlantıları kurma olanağına kavuştum.

Çalışmamın ağırlık noktasını, dönemin önemli olan (ya da daha doğrusu çeşitli bilim adamlarınca önemli olarak kabul edilen) düşünürlerinin siyasal içerikli yapıtlarının ya da "fragment"lerinin olanaklar çerçevesinde birincil elden kaynaklara başvurarak yaptığım çözümlemeleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla, nesnellik ya da tarafsızlık güdeceğim diyerek bu yapıtların içerdikleri siyasal düşünceleri kuru kuruya aktarmaya kalkışmadım. Tersine tarafsızlığın farklı, hatta karşıt yorumlara yer vermekle daha iyi korunacağını düşündüm ve bu arada özgün olduklarını sandığım kendi yorumlarımı (ya da benimsediğim yorumları) savunmaktan geri kalmadım. Böylece çözümleme-yorumlama yöntemi ile bir yanda siyasal düşüncelerin ardında

yatan gerçekleri, ideolojik amaçları açığa çıkarmayı, öte yandan bunların evrensel boyutlarını yakalamaya çalıştım. Bu uğraşımda ne denli başarılı ya da başarısız olduğumu merak etmiyorum desem, yalan olur herhalde!

* * *

Çalışmamın 1980 yılından bu yana Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde gerek lisans, gerek yüksek lisans düzeyinde üstlendiğim "Siyasal Düşünceler Tarihi" derslerinin bir ürünü olduğunu belirtmeliyim. Zaten kitabımı da "Batı'da Eski Yunan'dan günümüze siyasal düşünceler tarihi" üzerine çok kapsamlı bir çalışmanın ilk cildi olarak tasarladım. Umut ederim ki, ikinci cildi çıkarabilmem için çok uzun bir sürenin geçmesi gerekmez.

Bu çalışmamın oluşmasında Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki derslerim boyunca sorularıyla, katkılarıyla Eski Yunan siyasal düşüncelerine farklı bakış açıları getiren, bunlara yeni boyutlar kazandıran öğrencilerime çok şeyler borçluyum. Yazdıklarımın (kendime ait saydığım birkaç yorum dışında) yeni şeyler olmadığının bilincindeyim. Üzerinde çok tartışılmış, çok yazılmış bu konuda yepyeni fikirler ortaya atmak olanaksızdı; ben, bu konuyu kendi görüşlerim, kendi tercihlerim doğrultusunda ele alıp işlemeye çalıştım. Bunu yaparken dipnotlarda ve kaynakçada adlarını verdiğim kitaplardan ve özellikle Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde kısa bir süre de olsa birlikte çalışma olanağını bulduğum Doç. Dr. Alâeddin Şenel'in yapıtlarından büyük ölçüde yararlandım. Bu yapıtlardan öğrendiklerim olmasaydı, herhalde kitabımı yazmayı başaramazdım.

Burada ayrıca, siyasal düşünceler tarihi alanına ilgimi çeken ve Eski Yunan filozoflarının, özellikle de Platon'un önemini kavramamı sağlayan Paris I Üniversitesi'ndeki doktora tez yönetmenim merhum Prof. François Châtelet'yi anmak istiyorum. Son olarak, yazdıklarımı büyük bir dikkatle okuyup benimle tartışan ve bu aşamada düzeltebileceğim küçük hataları bana gösteren Doç. Dr. Ömür Sezgin'e çok teşekkür ederim. Dolayısıyla çalışmamda bulunabilecek bütün büyük hataların, tutarsızlıkların bana ait olduğunu vurgulamalıyım.

Bu kitabı, beni rahatsız etmemek için özveride bulunarak yaz aylarında büyük annelerinin yanında "tatil"e giden ve Ankara'ya dönüşte yuvaya başlamayı "kabul eden" kızım Zeynep ile "bitir artık şunu" gibi yakınmalarıyla beni yüreklendirip çalışmalarımın hızlanmasına neden olan eşim Meltem'e adıyorum.

Doç. Dr. Mehmet Ali AĞAOĞULLARI

Ankara, Ocak 1988

İÇİNDEKİLER

Önsöz V

BÖLÜM I

TOPLUMSAL YAPI VE SİYASAL GELİŞMELER 1
A— Polis 1
B— Ekonomik Düzen ve Toplumsal Sınıflar 6
C— Siyasal Gelişmeler 11
a/ Krallıktan Azınlık Yönetimine 11
b/ Yasa Kavramındaki Değişimler 14
c/ Solon'un Reformları 16
d/ Tiranlıktan Demokrasiye 19
e/ Demokrasinin Evreleri 23
f/ Savaşlar ve Polisin Sonu 27

BÖLÜM II

DOĞA FELSEFESİ DÜŞÜNÜRLERİ 32
A— İyonya Felsefesi 35
a/ Thales 35
b/ Anaksimandros 36
c/ Anaksimenes 37
d/ Herakleitos 38
B— Güney İtalya Felsefesi 42
a/ Pythagorasçı Felsefe 42
b/ Elea Okulu 44
C— Demokrasilerin Doğa Felsefecileri 46
a/ Empedokles 46
b/ Anaksagoras 47
c/ Demokritos 49

BÖLÜM III

SOFİSTLER VE DEMOKRASİ 52
A— Sofist Düşünce 52
1/ Birinci Kuşak Sofistler 57
2/ İkinci Kuşak Sofistler 66
B— Demokrasi Üzerine Düşünceler 76
1/ Demokrasiye Olumlu Yaklaşımlar 76
a— "Herodot Tarihi"nde Demokrasi 77
b— Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi" 78
c— Edebiyatta Sofistik-Demokratik Düşünceler 82
2/ Demokrasiye Olumsuz Yaklaşımlar 85
a— Aristophanes'in Komedyaları 85
b— Yaşlı Oligarkh'ın "Atinalıların Anayasası" 87
c— Demokrasi Düşmanı Ksenephon 89
d— İsokrates'in Arayışları 92

BÖLÜM IV

SİYASETİN AHLAKLAŞTIRILMASI : SOKRATES 95
A— Sokrates Sorunu 95
B— Yaşamı ve Kişiliği 97
C— Bilgi Kuramı 101
D— Ahlak Kuramı 104
E— Toplumsal ve Siyasal Düşünceleri 107
F— Sokrates'in Yargılanması ve Ölümü 117
G— Küçük Sokratesçi Okullar 121
1/ Kyrene Okulu 122
2/ Kynikler Okulu 125

BÖLÜM V

POLİS İÇİN İDEAL ÇÖZÜMLER: PLATON 132
A— Yaşamı ve Yapıtları 132
B— İdealar Felsefesi 137
1/ İdealar Öğretisi 138
2/ Bilgi Kuramı 142
3/ Ruhsal Yapı 145
4/ Diyalektik ve Evrensel Söylem 150
5/ Varlık Öğretisi 153
C— Devlet ve Yönetim Biçimleri 156
1/ Devletin Kökeni ve Dokusu 157
2/ Yönetimlerin Dolaşımı 160
a— Patriarşi 161
b— Monarşi ve Aristokrasi 161
c— Timokrasi 162

d— Oligarşi 163
e— Demokrasi 163
f— Tiranlık 167
D— İdeal Devlet 169
1/ İdeal Devletin Yapısı ve Toplumsal Düzeni 169
2/ Koruyucular Sınıfı 175
a— Koruyucuların Eğitimi 176
b— Koruyucuların Yaşamı 179
— — Ortak, yalın yaşam 179
— — Aile kurumunun kaldırılması 180
— — Kadın - çocuk ortaklığı 180
— — Platon'un komünizmi 183
3/ Filozof Devlet Adamı 184
a— Filozofun Yetişmesi 185
b— Filozofun Devletin Başına Geçmesi 186
c— Filozofun Yönetimi ve Yasaları 187
4/ İdeal Devletin Bozulması 190
5/ İdeal Devletin İdeolojik Boyutu 191
E— Tarih Felsefesi 193
1/ "Devlet Adamı"nda Tarih Felsefesi 194
2/ "Yasalar"da Tarih Felsefesi 195
3/ Tarih Felsefesinin Kısa Bir Değerlendirmesi 196
F— Tanrısal Kral 197
1/ Politika Bilimi 198
2/ Yasasız Yönetimin Meşruluğu 199
3/ Yasalara Yöneliş 201
G— İkinci En İyi Devlet 203
1/ Temel İlkeler 203
2/ Coğrafi Konum ve Toplumsal Yapı 205
3/ Siyasal Yapı 210
4/ Eğitim ve Din Sorunu 213
5/ İkinci En İyi Devletin İdeolojik Boyutu 215

BÖLÜM VI

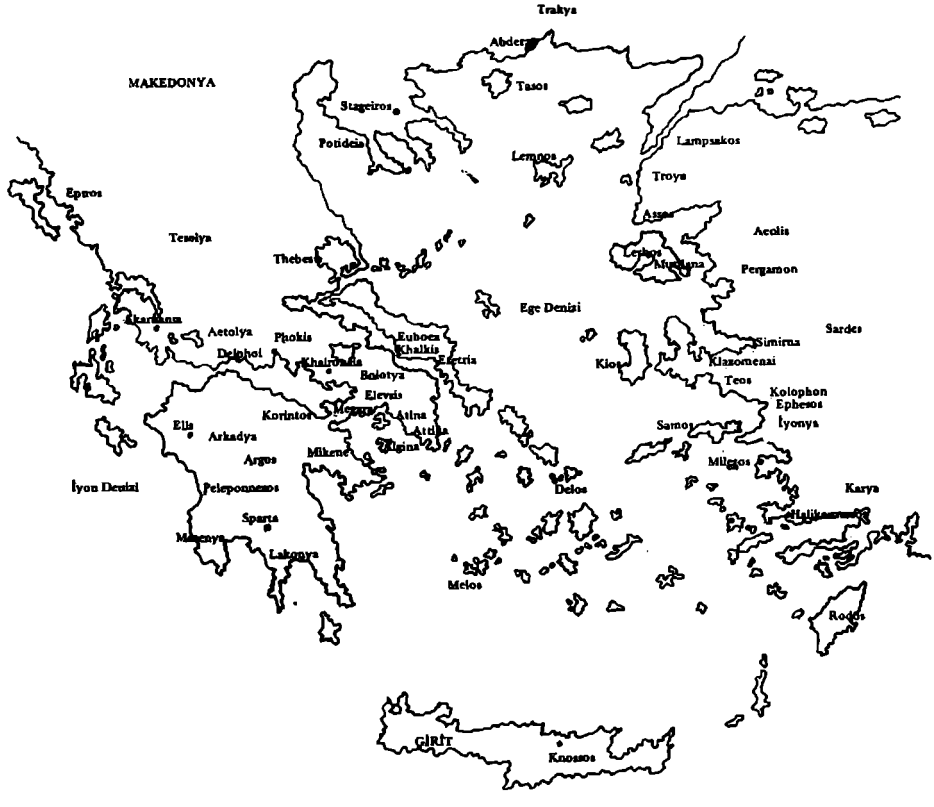
POLİSİ KURTARMA ÇABALARI : ARİSTOTELES 219
A— Aristoteles'in Yaşamı 220
B— Genel Felsefesi 222
1/ Mantık 223
2/ Metafizik 226
3/ Doğa Sorunu ve Evrensel Düzen 231
4/ Ruhsal Yapı ve Ahlak Öğretisi 232

C— Siyasal Düşünceleri 237
1/ Toplumsal-Siyasal Hayvan 238
2/ Platon'u Yıkma Uğraşı 244
3/ Siyasal Yönetimler 246
a— Monarşi 250
b— Tiranlık 250
c— Aristokrasi 251
d— Oligarşi 251
e— Demokrasi 252
f— Politeia 253
4/ Devrimler Kuramı 254
a— Devrimlerin Nedenleri 254
b— Devrimlerin Önlenmesi 255
5/ Kurulabilir En İyi Yönetim 257
6/ İdeal Devlet 260
7/ Aristoteles'in İdeolojisi 264

BÖLÜM VII

POLİSİN ÇÖKÜŞÜNDE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ 267
A— Helenistek Felsefe 267
B— Epikuroscu Okul 270
1/ Epikuros'un ve Epikurosculuğun Yaşamı 270
2/ Epikuros'un Felsefesi 272
a— Kanon (Mantık) 272
b— Physeus (Fizik) 274
c— Ethika (Ahlak) 276
3/ Epikuros'un Siyasal Düşünceleri 278
C— Stoa Okulu 284
1/ Eski Stoa Düşünürleri 284
2/ Stoacı Felsefe 286
a— Mantık 286
b— Fizik (Metafizik) 287
c— Ethika (Ahlak) 289
3/ Stoacılığın Siyasal Düşünceleri 292

ÖZEL AD DİZİNİ 297
KAYNAKÇA 305



ANTİK ÇAĞDA YUNAN YARIMADASI VE BATI ANADOLU

BÖLÜM: I

TOPLUMSAL YAPI VE SİYASAL GELİŞMELER

A– 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.

Polisin kısa tarihçesinin ve özelliklerinin incelenmesine geçmeden önce, bu konuda çeşitli polemiklere yol açmış olan bir noktanın aydınlatılması gerekmektedir: Polisin tam anlamıyla bir kent devleti olarak yorumlanması, yanlış ya da en azından yanlış anlaşılmalara açık değerlendirmelere yol açarak polisin özgüllüğünün göz ardı edilmesine neden olur. Her şeyden önce kent devletinin yalnızca Yunan'a özgü bir kurum olmadığını belirtmek gerekir; değişik dönemlerde ve değişik toplumlarda aynı örgütleniş biçiminin çeşitli örneklerine rastlanmaktadır. Fakat kent devletleri, buralarda (örneğin Roma'da) geçici bir nitelik gösterirlerken, Yunan'da "kalıcı" olmuşlar, ya da daha doğrusu "kalıcı olmayı amaç" edinmişlerdir. Yunan polislerinin varlıklarını uzun süre sürdürebilmelerinde rol oynamış temel etmenler olarak, polisin "yetkin siyasal toplum" mitosu ile donanmış-donatılmış olması ve polisleri kendi içinde eritecek merkezi bir siyasal iktidarın çeşitli koşullar nedeniyle belirememiş olması gösterilebilinir. "Koşullar farklı olsaydı polislerin ömrü, diğer kent devletlerinkinden daha uzun olmayacaktı, dolayısıyla zaman etmenini bir ölçüt olarak kabul edip polisi Yunan'ın ayırıcı özelliği imişcesine değerlendirmek yanlıştır" şeklindeki bir yargı, kanımızca tutarlı gözükmemektedir. Çünkü bir kurumun, bir yapının özgül olarak kabul edilen özü, büyük ölçüde çeşitli koşullar tarafından belirlenir. Bu nedenle, polisin uzun süren varlığını şu ya da bu koşullara borçlu olması, onun özgüllüğünü ortadan kaldırıcı bir neden oluşturmaz.

Polis, tarihte görülen diğer kent devletlerinden, (ileride değineceğimiz) sosyo-ekonomik ve siyasal yapısı ve buna bağımlı olarak bağrında oluşan düşünce sistem-

leri ile 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 yapmıştı. 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 sosyo-ekonomik gelişmelerin bir sonucu olan polis, uzun bir tarihsel süreç içinde ortaya çıkmıştır. Eski Yunan, Girit'teki Minos Uygarlığı'nın ardından gelen Mikenai (ya da Mykene) Uygarlığı'nın İ.Ö. XII. yüzyılda yıkılmasıyla birlikte tarihçilerin *Karanlık Çağ* ya da *Orta Çağ* diye adlandırdıkları bir dönem içine girdi. Homeros'un destanlarına[3] konu edindiği *Kahramanlık Çağı*'na son veren demir silahlarla donanmış kuzeyli barbar Dor istilacıları, göçebe yaşamlarını terkedip toprağa yerleşerek kabile tipinde örgütlenmiş köyler kurdular. Dorların girmediği bölgelerin (örneğin Atina'nın bulunduğu Attika bölgesinin) halkları da, gerek ticaretin hemen hemen tümüyle ortadan kalkmış olmasından, gerekse güvenlik gereksiniminden dolayı, aynı yaşam ve yerleşim biçimini benimsediler. Böylece Yunan dünyasında, bir bakıma Ortaçağ'da Avrupa'nın yaşadığı feodalizme benzer bir düzen başladı.

Klanların (Yunancası *genos*) toprağa yerleşmesinden ortaya çıkan köylere Eski Yunancanın Dor lehçesinde *kome* ya da *koma*, Attika lehçesinde ise *demos* ya da *deme* adı veriliyordu. Kabilelerin, klanların, bir başka deyişle bu köylerin birleşmesi ile polis oluştu. Aristoteles, polisi klanların *(gene)* ve köylerin *(komai)* birliği olarak tanımlar.[4] Thukydides ise, polis sözcüğünü hem surlarla çevrilmemiş köyler topluluğu, hem de surla çevrili kent için kullanır.[5] Genellikle kentler, güvenliklerini sağlamak amacıyla 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

---

1 Halil Berktay, **Kabileden Feodalizme**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983, s. 182.

2 Örneğin, Kıvanç Ertop ile Çetin Yetkin (**Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi I**, İstanbul, Say, 1985, s. 89-91'de), polis ile kent devleti arasında bir fark gözetmeyip "polisin yalnızca Yunan evrenine özgü bir kurum olmadığını" ileri sürmelerine karşın, Yunan polisini "devletten çok daha kapsamlı bir kuruluş" olarak değerlendirerek onun özgüllüğünü kabul etmiş olmaktadırlar.

3 Homeros'un yazdığı (ya da derleyip düzenlediği) bu destanlar, İliada ile Odysseia"dır.

4 Aristoteles, **Politika**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975, I, 2, s. 9.

5 Thucydide, **La Guerre du Peloponnese** (Peloponnesos Savaşı), Paris, Editions Gallimard, 1964, I, 2-7.

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[6a] bulunduğu en tepedeki alanı ifade ediyordu.[6b]

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, özellikle İ.Ö. 600'den az sonra Aegina, Atina ve Korinthos gibi polislerde bakır ya da küçük gümüş parçalar halinde bozukluk para çıkarılmaya başlanması, 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 ergeç 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 koparan ve yoksul klan üyelerine karşı, ortak bir çıkarda birleşerek toprak sahibi soylulara dönüşen şeflerin elinde toplandı.

İlk önce İyonya'da (Anadolu'nun Ege kıyılarını kapsayan bölge), 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 gözükmektedir. 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 ya çok az bağları vardı ya da hiç bulunmuyordu.

Polislerin kuruluşuna ilişkin bu farklılık, Yunan siyasal terminolojisinin ilginç bir yönünü açığa çıkartır. Atina'da *arkhon* sözcüğü, hem "klan şefi", hem de "yüksek devlet (polis) yöneticisinden biri" anlamına geliyordu. İlk anlam, eski kullanımdı; ikinci anlam ise, klan ve kabile şeflerinin toprak sahibi soylulara dönüşüp polisin

---

6a Polisin yaygın bir özelliği olan *prytaneion*, ocağında kutsal ateşin sürekli yandığı kent (ya da daha doğrusu devlet) konağıydı. Aristoteles (**Atinalıların Devleti**, Ankara, Maarif Matbaası, 1943, 3, s. 6'da), Solon öncesinde bütün *arkhon*'ların *prytaneion*'da oturduklarını yazar. Sözcüğün kökeni bakımından *prytaneion*, *prytanis*'in ya da "başkan"ın 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 (**Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler, Tarihöncesi Ege**, İstanbul, Payel Yayınevi, Cilt II, 1985, s. 96'da), *prytaneion*'un, "ta gerilere götürüldüğünde, uzun ama kesintisiz bir yolun sonunda ilk kamp ateşine vardığını" belirtmektedir.

6b R.E. Wycherley, **Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu?**, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1986, s. 4.

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.[7]

Polis, genellikle bir, ender olarak 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[8], 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, Peloponnesos Savaşları sırasında Aitolia ve Akarnania'daki Yunanlılar hâlâ surla çevrili olmayan, küçük yerleşim merkezlerinde oturuyorlardı ve Sparta polisi bile bir dağınık köyler kümesi niteliği gösteriyordu.[9]

Polislerin yüzölçümlerine ve nüfuslarına bakıldığında da aralarında büyük farklılıkların bulunduğu görülmektedir. Çoğunluğun yüzölçümü 1000 km^2 yi geçmiyordu. Messenia'yı topraklarına katıp Peloponnessos'un beşte ikisine sahip olan Sparta, 8400 km^2 lik alanıyla Yunan dünyasının en büyük polisi konumundaydı. Bundan sonra gelen polislerden Sicilya'daki Syraküsa 4700 km^2, Atina 2650 km^2, Argos 1400 km^2, Korinthos 880 km^2 idi. Buna karşılık 1615 km^2 lik Fokis bölgesinde yirmi iki polis bulunuyordu ve bir ada üzerinde kurulmuş olan Delos'un yüzölçümü 5,5 km^2 yi geçmiyordu. Polislerin nüfuslarına ilişkin bilgilerin yeterli olduğu söylenemez. Milet'li mimar Hippodamos'un[10] 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 Savaşı 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.[11]

Polisler, kuruluş biçimlerine, yüzölçümlerine ve nüfuslarına ilişkin farklılıklar göstermekle birlikte, özde aynı niteliklere sahiptirler. Daha önce belirttiğimiz gibi

---

7 Thomson, II, s. 91.

8 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 diğer 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 birşeyleri yoktur." **Herodot Tarihi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1973 1- 153, s. 78. *Agora* hakkında daha geniş bilgi için bakınız: Wycherley, s. 40,70.

9 Thucydide, III-94, I-10.

10 Hippodamos hakkında bkz: Aristoteles, **Politika**, II-8.

11 Gustave Glotz, La Cité Grecque, Paris, La Renaissance du Livre, 1928, s. 29-34; Alâeddin Şenel, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, Ankara, SBF Yayınları, 1970, s. 260-261; Ertop - Yetkin, s. 91.

"kalıcı olma" amacını içinde taşıyan polis, devletten daha kapsamlı bir kuruluş olarak tarihte yerini almıştır. Bir başka deyişle polis, yalnızca toplumsal ve siyasal bir örgütleniş biçimi değil, aynı zamanda dinsel, askeri ve ekonomik bir bütündü. Yunanlılar, bu örgütleniş biçimleriyle övünüp, polisi, uygarlığı barbarlıktan ayıran önemli bir ölçüt olarak algılıyorlardı. Onlara göre siyasal bir varlık olan insana uygun düşen tek örgütleniş biçimi polisti. Herodotos, Tarih'inde, Yunan toplumu ile Pers toplumu arasındaki büyük ayrımın bunların örgütleniş biçimlerinden (yani birinin özgür polisler, diğerinin büyük bir imparatorluk şeklinde örgütlenmelerinden) kaynaklandığını vurgulamakta ve Pers Savaşlarını, Yunanla Doğu halklarının, uygarlıkla barbarlığın, özgürlükle köleliğin savaşı olarak yansıtmaktadır.

Uygarlığın simgesi olan polisin kutsal bir niteliği vardı; o, Tanrıların Yunanlılara bağışladığı çok değerli bir armağan olarak kabul ediliyordu. Bu bakımdan, polis düzenini bozmak, Tanrılara karşı gelmekle eş anlamlıydı. 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.[12] Böylece polisi varlığının nedeni olarak gören kişinin davranışları, polisin esenliğinin sağlanmasına yöneliyordu. Bireysel mutluluğu polisin esenlik ve düzen içinde bulunmasına bağlayan yaygın inanç, bir polisin yurttaşları arasında dayanışma duygusunu güçlendirici bir etmen olarak işlev görüyordu.

Polisin dinsel bir birim oluşunun kökeninde, klan şeflerinin kente dönüşecek olan kasabaya geldiklerinde klan tapımlarını da yanlarında getirmiş olmaları yatmaktadır. Şeflerin klan farklılıklarından sıyrılıp ortak sınıf çıkarında birleştikleri zaman, tapımlar onların ortak denetiminde devletin dinsel şenlikleri biçiminde yeniden örgütlendi; amaç, yeni toplum düzenine bir kutsallık kazandırmaktı. Sonuçta her polis, kendine özgü Tanrıları, tapımları, tapınakları olan kutsal bir bütün durumuna geldi. Din, toplumsal yaşamın bütün alanlarını kapsayan bir niteliğe sahipti; öyle ki, bir yurttaşı tanımlayan temel niteliklerden birisi, onun polisin dinine sahip olmasıydı. Dahası kişi, yurttaşlığa kabul edilirken içtiği antda, polisin Tanrılarının tapınımına bağlı kalacağını ve bunlar için savaşacağını belirtirdi. Her yurttaş, yaşamını polisine özgü Tanrıların koruması altında sürdürüyordu; yabancı ise, bu Tanrıların korumasından yoksun olan kişiydi. (Ancak burada, yanlış anlaşılmalara yol açmamak için ileride daha ayrıntılı bir biçimde değinilecek olan bir değişimi, yani gelişen toplumsal koşullarla birlikte dinin etkisinin büyük ölçüde kırıldığını ve polisin siyaseti dinden bağımsız kılarak en azından bu alanda laik denebilecek bir düzeni gerçekleştirdiğini vurgulamak gerekir.)

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 en-

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

geller bulunmayan polislerin neden bir merkezi otorite altında birleşmediklerini (ya da birleşemediklerini) açıklamada yetersiz kalmaktadır.[13] 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.[14] Gerek polisin yetkinliğine ilişkin inanç, gerekse bu dinsel inançlar (ki zamanla zayıflamışlardır) nedeniyle, polisler zaman zaman ortak bir düşmanı püskürtmek ya da ortak bir çıkar elde etmek amacıyla, kendi aralarında antlaşmalar yaparak geçici bağlaşmalar, gevşek federasyonlar kurmakla birlikte, tam anlamıyla siyasal bir birleşmeyi gerçekleştirememişlerdi. Polislerin aralarındaki savaşlara bakıldığında, yenilgiye uğrayan bir polisin ilhak edilmeyip ya zorunlu bir bağlaşık durumuna getirilmesi ya da halkının kılıçtan geçirilerek haritadan silinmesi yoluna gidildiği görülmektedir.

Yunan dünyasında polislerin ilişkileri, 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. İ.Ö. 650 dolaylarında askerlik taktiklerindeki önemli bir değişiklik, yani *falanj*[15] düzeninin bulunması, polis içi disiplin ve dayanışma duygusunu güçlendirici bir etki yaptı. Bu yoğun duygu, her yurttaşın, üyesi olduğu ve hizmet etmekten kişisel bir doyum bulabildiği polisinin ululuğundan ve görkeminden ateşli bir ortak kıvanca kapılmasının temelini oluşturdu. Böylece, Kahramanlık Çağı'na özgü yarışmacı bireysel atılganlığın polisle ilgili ortak ilgi alanlarına aktarılması sonucunda kahraman rolünü birey değil, polis oynamaya başladı.[16] Polisler arası savaşlardan merkezi bir devletin ortaya çıkamamasının 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.

B– EKONOMİK DÜZEN VE TOPLUMSAL SINIFLAR

Yunan dünyası, İ.Ö. VIII. yüzyıldan başlayarak ekonomik açıdan büyük bir canlılık içine girdi. Dış ülkelerde yüksek bir değeri olan şarap ve zeytinyağının, ilk önce İyonya'da, bunun ardından Yunan Yarımadasının kıyı polislerinde dışsatım amacıyla yoğun bir biçimde üretilmeye başlanması, denizaşırı ticarete büyük bir hız

---

13 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. Bkz: Alâeddin Şenel, Siyasal Düşünceler Tarihi, Ankara, SBF Yayınları, 1982, s. 136.

14 Fustel de Coulanges, La Cité Antique, Paris, Hachette, s. 238-239.

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

16 William H. McNeil, Dünya Tarihi, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1985, s. 88-90.

kazandırdı. "Barbar" toplulukların soyluları, ülkelerinde üretemedikleri bu ürünleri elde edebilmek için, bunlara karşılık büyük paralar ya da büyük miktarda tahıl ve çeşitli hammaddeler vermekten kaçınmadılar. Böylece bu güçlü şarap ve zeytinyağı dışsatımı, bir yanda Yunan'a zenginliklerin akmasını sağlarken, öte yanda nüfusun yerel tahıl üretimi olanaklarının koyduğu sınırların ötesinde artabilmesine neden oldu. Fakat buna karşılık, bağ ve zeytin ağacı tarımında uzmanlaşan polisler, temel gıda maddeleri bakımından dışa bağımlı bir konum içine girdiler. Örneğin, İ.Ö. IV. yüzyılda Atina'nın dışalım yaptığı tahılın, Attika bölgesinde üretilenin dört katı olduğu hesaplanmaktadır.

İ.Ö. VI. yüzyılda bozuk paranın kullanılmaya başlanmasıyla birlikte, her alanda pazara yönelik bir üretim süreci içine girildi ve pazar ilişkileri toplumun en alt katmanlarına kadar yayıldı. Toprak satışları ve vergilerden başka, her türlü malın (dolayısıyla emeğin) karşılığı da parayla hesaplanır oldu. Buna koşut olarak, yapımevleri (imalathaneler) düzeyinde gerçekleştirilen endüstriyel üretim önemli bir artış gösterdi. Henüz İ.Ö. VIII. yüzyılda şarap ve zeytinyağı dışsatımının yoğunlaşmasına bağımlı olarak çömlek üretiminde, niceliksel ve niteliksel bir atılım gerçekleşmişti.[17] Bunun ardından, diğer zanaat dallarında da hızlı bir gelişme izlendi; bünyesinde birçok işçiyi ve zanaatkârı toplayan yapımevleri, kitlesel bir biçimde pazar için üretmeye koyuldular ve işbölümüne dayalı "fabrika sisteminin tohumlarını" attılar.[18]

Ekonomik canlılık servet birikimine, bu da lüks tüketim maddelerine ve sanat ürünlerine yönelik ilginin artmasına neden oldu. Bu durum ise, gelişmiş polislere yabancı zanaatkârların, sanatçıların ve tüccarların akmasına yol açtı. 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. Üstelik, polislere getirilen kölelerin gitgide daha fazla pazar için üretime sokulmaları, gene bu tüccar sınıfının denetiminde gerçekleşti ve bu sınıfın güçlenmesinin bir başka kaynağını teşkil etti.[19]

Bu verilerin ışığında bir genelleme yapılarak, İ.Ö. 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)*[20] sahipliğiyle özdeşti. Daha sonra, silah kullanma hakkı olan her ergin er-

17 Sekizinci 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. Bkz.: Hesiodos Eseri ve Kaynakları, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977, s. 143.

Altıncı ve beşinci yüzyıllarda, Atina polisinde yüzden fazla çömlek yapımcısının bulunduğu arkeologlar tarafından ortaya çıkarılmıştır.

18 Gordon Childe, Tarihte Neler Oldu, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1982, s. 135.

19 Berktay, s. 186.

20 Bugün kullandığımız ekonomi sözcüğü, eski Yunanca kökenli olup, *oikos* ile *nomos* sözcüklerinin birleşmesinden oluşmuştur.

kek (18 yaş), 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. Buna karşılık, Dorların kurduğu ve aristokratik yapının inatla sürdürüldüğü polislerde, yurttaşlık, ilk fetihçi kabilelerin üyeleri olan otuz yaşından büyük erkeklerin bir ayrıcalığı olarak düzenlendi. Yurttaşlığın bu şekilde uygulanması, yurttaş sayısını çok sınırladığı gibi, zamanla bu sayının (özellikle savaşlar yüzünden) çok azalmasına neden oldu. Sparta bunun tipik bir örneğidir: Pers savaşları sırasında 8 000 olan Spartalı yurttaş sayısı, Peloponnesos Savaşları öncesinde 4 000'e kadar düştü; İ.Ö. 371'de Leuktra savaşında topu topuna 2 000 dolayındaydı. İ.Ö. 242'de ise Sparta kralı Agis'in ancak 700 yurttaşı bulunuyordu.[21]

Yurttaşların oluşturduğu bu kesim, türdeş bir birim değildi; özellikle sosyo-ekonomik 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. Bir bakıma yurttaşlar, siyasal yaşama katılma hakkı olan "tam yurttaşlar" ve bu hakkı olmayan "yarım yurttaşlar" olarak ikiye ayrılmışlardı. Toplumsal sınıfların çoğalıp kristalleşmesine yol açan gelişmeler, bu düzeye ters bir etki yapıp bu kesimin belli bir türdeşlik kazanmasını sağladılar. Bu olgu, tüm yurttaşların siyasal haklardan yararlanmalarıdır, ya da bir başka deyişle demokrasinin siyasal ayrıcalıkları ortadan kaldırmasıdır.

Bununla birlikte Eski Yunan'da kadınlar, hiçbir zaman yurttaşlık statüsüne erişemediler. Yurttaşların eşleri ve kızları, genellikle toplumsal etkinliklerin dışında bırakılmışlar ve evlerinde kapalı bir yaşam sürmek zorunda bırakılmışlardı. Yalnızca Sparta'da kadınlar, yurttaş sayılmamakla birlikte, belli bakımlardan yurttaşlara benzer bir biçimde toplumsal yaşam içinde yer alıyorlardı; örneğin genç kızlar, erkeklerle birlikte ve onlar gibi tümüyle çıplak olarak spor oyunlarına ve şenliklere katılıyorlardı.[22]

2. Yabancılar (*Metoikos*'lar): Poliste yerleşmiş olan yabancılar, özgür olmalarına karşın, hiçbir yurttaşlık hakkına sahip değillerdi. Toplam nüfusun onda birini oluşturan bu kişiler, genellikle zanaat ve ticaret işleriyle uğraşan varlıklı kimselerdi. Özgürlükleri bağışlanan köleler de bu kesimin içinde yer alıyorlardı. Yurttaşlık, kişiye çeşitli maddi çıkarlar sağlamasından ve çeşitli haklar içermesinden dolayı, *metoikos*'ların gözünde ulaşılmak istenen üstün bir toplumsal aşamayı ifade ediyordu. Bu nedenle yerleşmiş yabancıların bazıları, evlilik ya da evlât edinme (hatta rüşvet verme) gibi yollarla kendilerini yurttaş kütüklerine yazdırabilmeyi başardılar. Fakat demokratik gelişmeler sonucunda yurttaş nüfusunun, dolayısıyla da devlet harcamalarının artması, polisleri bu konuda önlemler almaya zorladı. İ.Ö. 450 yılında Perikles Atina'sı, bir yasa çıkararak yurttaşlığa kabul edilmeyi, Atinalı bir babadan başka

21 Glotz, s. 33.

22 Jean Duché, Histoire du Monde, Paris, Flammarion, 1958, Cilt I, s. 276.

Atinalı bir anadan da doğmuş olma koşuluna bağladı. Yurttaşlık, artık, *metoikos*ların hiçbir şekilde ele geçiremeyecekleri kalıtımsal bir ayrıcalık durumuna dönüştü.

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. *Perioikos* (yani, çevredeki topraklarda oturanlar) adı verilen bu halk, Sparta kentini kuran üç Dor kabilesinin dışında kalan diğer fetihçi 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. Bu konuda çeşitli araştırmacılar tarafından çok farklı rakamlar ileri sürülmüştür; ancak İ.Ö. V. yüzyıl Atina'sında kölelerin toplam nüfusun üçte birini teşkil etmiş olmaları epey olası gözükmektedir.

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 ürettikleri ile geçinmeye başladılar. Bunun sonucunda, özellikle Atina'da, köleci üretim tarzı (daha sonraları Roma'da görülen boyutlarda olmamakla birlikte) hakim oldu. İ.Ö. V. yüzyılda hâlâ madenlerde, yapımevlerinde ve tarım alanlarında ücretli işçi ve zanaatkârlar olarak çalışan yoksul yurttaşlarla *metoikos*'lar bulunuyordu. Fakat üretim, büyük ölçüde köle emeğine dayalıydı. Hatta polislik gibi bazı kamusal görevleri bile köleler yerine getiriyordu.

Köleliğin doğurduğu sonuçlardan birisi, çelişkili bir biçimde ilk aşamada gelişmesine katkıda bulunduğu endüstriyi daha sonraki evrelerde engellemiş olmasıdır. Bu durum, köleci üretimin yapısından kaynaklanmaktadır; çünkü, kölelerin ellerine yaşamlarını sürdürmeye yetecek olandan öte pek az şey geçmesi ve buna bağlı olarak kendi ürettiklerini satın alamamaları, iç pazar olanaklarının sınırlı kalmasına yol açmıştı.[23] Bundan başka, kölelerin polisin maddi gereksinmelerini sağlamaları, yurttaşların çeşitli kültürel etkinliklerle ve siyasetle uğraşabilmeleri için gerekli boş zamanı yaratmıştı; böylece demokrasinin de gelişmesine uygun bir ortam hazırlanmıştı. Kısacası, Avrupa'nın Rönesans'tan başlayarak göklere çıkaracağı Eski Yunan uygarlığı, büyük ölçüde kölelerin sırtında kurulmuş bulunuyordu.

Kölelik, polis yaşamında ve düşünüşünde, siyasal bir olgu olarak değil, doğal bir kurum olarak kabul görmüştü. Bu dönemde kölelerin durumunu düzeltmekten yana olan düşünürlere rastlanırsa da, onları birer insan olarak algılayan, onların da özgür olması gerektiğini savunan düşünür yok gibidir. Fakat, Yunan toplumlarında polis düzeninin bir parçası olarak görülen kölelik kurumunun, en azından bu düzenin yadsınıp kosmopolit bir dünya görüşüne bağlanılmadan, kaldırılmasını istemenin olanaksız olduğunu vurgulamak gerekir.

Atina'dan farklı olan Sparta'da, çeşitli üretim alanlarında çalıştırılmak üzere dışarıdan getirilmiş bir köle kesimi bulunmuyordu. Çünkü Sparta'nın bu tür kölelere

---

23 Childe, s. 136.

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 bölümünü 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 *helot*'ları boyunduruk altında tutabilmek için "militarist" bir düzen kurmuşlar ve bunlar üzerinde katı bir baskı rejimi oluşturmuşlardı.[24]

* * *

Yukarıda sözünü ettiğimiz 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 süvari olarak katılmak, ekonomik güce sahip olan soyluların bir ayrıcalığıydı. Savaş taktiklerinin değişmesinden önceki dönemlerde, bu durum, soylulara büyük bir üstünlük sağlıyordu. Aristoteles, ilk oligarşilerin ortaya çıkışı ile atlılar sınıfı arasındaki yakın ilişkiye dikkati çekmektedir:

"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."[25]

Üstünlüklerini soyluluk ölçütünden çok zenginlikleri üzerine dayandıran *eupatrid*'ler, küçük köylüleri ezerek güçlerini pekiştirme yoluna gittiler. Maddi olanaksızlıklarından dolayı tahıl tarımını sürdüren küçük çiftçiler, ürünlerinin pazardaki değişim değerinin yüksek olmaması nedeniyle borçlanmaya başladılar. Bağ ve zeytinağacı tarımında uzmanlaşmaya çalışan küçük çiftçiler de, bu değişikliği gerçekleştirebilmek için büyük borçlar almak zorunda kaldılar. Yüksek faizli borçları ipotekler, ipotekleri toprakların yitirilmesi izledi; bir başka deyişle toprakları *eupatrid*'lerin elinde toplandı. 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 yükümlülüklerinin karşılığında çocuklarını, karılarını ve kendilerini güvence olarak gösteren köylüler, ödeme yapamayınca alacaklarının köleleri oldular. Aristoteles, İ.Ö. VII. yüzyılda Atina'nın yaşamış olduğu bu durumu şöyle anlatır:

---

24 Arif Müfit Mansel, Ege ve Yunan Tarihi, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1984, (4. baskı), s. 114-115. Jacques Ellul, Histoire des Institutions, Paris, PUF, 1979, Cilt 1-2, s. 60.

25 Politika, VI-7, s. 189; Aristote, La Politique, Paris, Denoël-Gonthier 1977, III-13, s. 164.

"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[26] (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."[27]

Soyluların katı tutumu, zaman zaman ezilen kesimlerin başkaldırmalarına ve hatta geçici de olsa iktidarı ele geçirmelerine yol açtı. Örneğin, İ.Ö. 640 yılında Megara'da yoksul köylüler, Theagenes'in yönetiminde ayaklanmış ve kısa zamanda iktidarı alarak zengin toprak sahiplerinin mal ve mülklerine elkoymuşlardı.[28a] Fakat soylulara karşı gerçek anlamda muhalefeti başlatıp sürdürenler, kentte oturan çeşitli meslek sahipleri *(demiurgoi)* oldu. Ekonominin canlanmasıyla birlikte zenginleşip büyüyen orta sınıf (bir anlamda burjuvazi), özellikle tüccarlarla zanaatkârlardan oluşuyordu. Bunların ne toprakları ne de atları vardı; fakat *hoplit* (ağır piyade) olarak silahlanma olanaklarına sahiptiler. *Hoplit*'lerin gerek sayısal üstünlüklerinden, gerekse *falanj* düzeninde savaşmalarından ötürü süvarileri bozguna uğratabilecek bir güce ulaşmaları, burjuvazinin toplumsal prestijinin artmasında önemli bir rol oynadı.

Demiurgoi ile *eupatrid*'lerin ekonomik çıkarlarının birbiriyle uzlaşmasına karşın, bu iki sınıf zaman zaman siyasal ve ideolojik düzeyde kanlı vuruşmalara varacak bir çatışma içine girdi. Bu sınıf savaşlarında, burjuvazi, köylüler *(georgoi)* ile kentli yoksul sınıfın desteğini almaya özen gösterdi. Bu alt sınıf, büyük ölçüde kente göçmüş yoksul köylülerin oluşturduğu kol emekçilerini kapsıyordu. 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.*
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 oluşturduktan başka, Yunan siyasal düşünüşünün gelişmesinde ve büyük düşünce okullarının ortaya çıkışında doğrudan etkili oldular.

C–. SİYASAL GELİŞMELER

a– Krallıktan Azınlık Yönetimine

Kahramanlık Çağı sonlarında, krallar güçlerini yitirmeye başladılar. Toprakla-

---

26 *Pelates* ve *hektemoros* sözcükleri için bakınız: Thomson, II, s. 360-361.

27 Atinalıların Devleti, 2. (Bu yapıtın İngilizcesi için bakınız: "The Athenian Constitution", in The Works of Aristotle, Chicago, Encyclopaedia Britannica, cilt 2, 1952).

28a Henri Denis, Ekonomik Doktrinler Tarihi I, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1973, s. 16.

rın az sayıdaki *eupatrid*'lerin ellerinde toplanmasıyla birlikte bu sınıf iktidara ağırlığını koydu. İ.Ö. 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; bu, çöküşüne dek krallık kurumunu korumuş olan Sparta'ydı.

Yunan dünyasında bir ayrıklık teşkil eden Sparta'nın toplumsal ve siyasal kurumlarının, İ.Ö. IX. yüzyılda efsanevi yasa yapıcı Lykurgos tarafından ortaya konduğu kabul ediliyordu.[28b] Gerçekte bunlar, ufak tefek değişiklikler geçirerek son biçimlerine İ.Ö. VI. yüzyılda kavuşmuşlardı. Sparta yönetiminin başında, başrahiplik ve 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. Gerek krallar, gerek *gerusia*, Sparta'da soylu aile gruplarının egemen olduğu bir çağın kalıntılarıydı. Sparta anayasasının en önemli kurumu, otuz yaşını doldurmuş, yani tam anlamıyla yurttaşlık haklarına kavuşmuş Spartalı erkeklerden meydana gelen *apella* adındaki halk meclisiydi. Geçmişteki savaş kurultayının dönüşüm geçirmesiyle ortaya çıktığı anlaşılan *apella*, *gerusia* üyeleriyle *ephor*'lar denen devlet denetçilerini seçer ve savaş, barış gibi önemli sorunlara ilişkin kararları alırdı. Çeşitli devlet düzeylerinde hazırlanan yasa ve karar tasarılarının, yasallaşıp geçerli olabilmeleri için *apella* tarafından kabul edilmeleri gerekiyordu. Bir yargı kurumu olarak kurulmuş olan *ephor*'lar kurulu, zamanla yönetimde önemli bir yer almış ve siyasal bir güç durumuna gelmişti. Bir yıllığına seçilmiş beş *ephor*'dan oluşan bu kurulun, 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 kendilerine askeri bir eğitim verilen Spartalılar, kışlalarda birlikte yaşıyor, birlikte yemek yiyorlardı. Bu "asker-yurttaşlar", *helot*'ları çalıştırarak gereksinmelerini sağladıklarından dolayı, hiçbir kazanç getirici işle uğraşmıyorlardı; zaten kişisel olarak değerli madenlere sahip olmaları yasaktı. Dahası, askerlikle bağdaşmadıkları kabul edilen sanat ve entellektüel uğraşlar da terkedilmişti. Sparta, kapalı bir toplum görünümü veriyordu: Toplumsal ve siyasal düzenin dış "bozucu" etkilerden korunması amacıyla, polise giriş ve çıkışlar sıkı bir denetim altına alınmıştı. Bu nedenden dolayı, dış ticaret de en az düzeye indirgenmişti.

Sparta polisinin toplumsal yapısı göz önünde bulundurulduğunda, buradaki siyasal rejimin "askeri bir aristokrasi" olarak adlandırılması olasıdır. Çünkü gittikçe daha da küçülen bir azınlık (Spartalılar), konumunu gerek soyluluğuna gerek askeri üstünlüğüne bağlayarak, kendisinden sayıca kat kat üstün (*perioikos* ile *helot*'lardan

28b Herodotos, "Lakedaimon'lulara göre Lykurgos bu yasayı, yeğeni Sparta Kralı Leobotes'in valisi olarak bulunduğu Girit'ten getirmiştir" diye yazar. **Herodot Tarihi**, 1-65.

oluşan) bir kitleye hükmediyordu. Krallık kurumunun var olması, kralların sıradan birer devlet görevlisi olmalarından ötürü, 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, İ.Ö. VIII. yüzyılın sonlarında yıkıldı. Atina polisini oluşturan dört Attika kabilesinin önde gelenleri (soylular), 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. Bunlardan birincisine *arkhon eponimus* deniyordu ve yıllar, yurttaşlar arasındaki hukuk davalarına bakmakla görevli bu kişilerin adlarıyla anılıyordu. *Arkhon polemarkhos* başkomutandı ve çeşitli askerlik işleriyle uğraşıyordu. Başrahip olan *arkhon basileus*, adından da anlaşılacağı üzere kralın din işlerine bakmakla görevli yüksek devlet memuruna dönüşmüş biçimiydi. Daha sonraları *arkhon*'ların sayısı 9'a yükseltildi.[29]

Atina'da olduğu gibi diğer birçok poliste de, küçük bir sayı *(oligoi)* yönetimi ele geçirip iktidarını güçlendirip sürdürmeye uygun düşen kurumlar oluşturdu. Bu nedenle Yunanlılar, genellikle bu tür rejimleri "en iyilerin yönetimi" anlamına gelen aristokrasi olarak değil, fakat "azınlığın ya da küçük sayının yönetimi"ni ifade eden oligarşi *(oligarkhia)* olarak adlandırmayı yeğlediler. Aristoteles'in de belirttiği üzere[30] oligarşilerin hakim sınıfları, yapısal bakımdan çeşitli farklılıklar gösteriyordu. Örneğin, Teselya ve Elis gibi ticari gelişmeden pay almayan ve kendi içlerine kapanıp kırsal düzeni sürdüren polislerde, büyük toprak sahipleri egemenliklerini sürdürmeyi başardılar. Oysa ekonomik açıdan hızlı bir biçimde gelişen ve toplumsal yapıları karmaşıklaşan Megara, Lesbos, Miletos, Atina gibi polislerde servetin yalnızca topraktan değil, taşınabilir mallardan da elde edilmeye başlaması üzerine oligarşiler plutokrasilere (bir başka deyişle zenginliğin ya da zenginlerin yönetimine) dönüşme eğilimi gösterdiler.

Atina'da siyasal iktidarı ellerinde bulunduran soylular, topraklarını genişletip servetlerini arttırdıkça, yoksul kitlelerin yoğunlaşan tepkisiyle karşılaşmaya başladılar. Siyasal mekanizmanın dışında tutulan *demiurgoi* sınıfı da düzenden hoşnut değildi. Servet ayrımlarının derinleşmesi ve sınıflar arasındaki uçurumun büyüme-

---

29. 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.

30. Politika, IV. 5, 6 ve 8.

siyle birlikte toplumsal-siyasal çatışmalar daha keskin biçimler aldı. İ.Ö. 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. Demek ki yasa, demokrasilere özgü değildi. Herodot Tarihi'nde yasaya bağlı olduklarını söyleyenler, o dönemde demokrasiyle yönetilen Atinalılar değil, fakat kendi rejimleri ne şekilde adlandırılırsa adlandırılsın her zaman aristokratik ya da oligarşik yönetimlere arka çıkmış olan Spartalılardır. Herodotos, Spartalı Demaratos'u Pers Kralı Kserkses karşısında şöyle konuşturur:

> "Lakedaimon'lular... özgürdürler, 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."[31]

Polisin düzenini belirleyen yasalar, ilk zamanlarda aristokratik içerikli sözlü yasalardı. Kökenleri bilinmeyen bu yasalara *thesmoi* deniyordu ve Yunanlılar bunları Tanrıların koyduğu kutsal kurallar olarak kabul ediyorlardı.[32] Bu nedenle, kuşaktan kuşağa sözlü gelenekler şeklinde aktarılan *thesmoi*'yun değiştirilmesi bile düşünülemezdi. Ancak, değişen gereksinimler karşısında yeni sözlü yasalar ortaya çıkartılıyordu; bu durum, polislerin hukuksal yapılarının çelişkili kurallar içeren çok karmaşık bir biçim almasına neden oldu. Bu tanrısal, sonsuz yasaların soylular tarafından yorumlanıp, uygulanması ise, halkın hoşnutsuzluğunu daha da arttırdı.

Bunun üzerine, yargı kararlarında tutarlılığı sağlamak amacıyla yasalar, *thesmothet*'lerce düzenlenip yazılı duruma getirildi. Bu işlem, İ.Ö. VII. yüzyılın ikinci yarısında, ilk önce Sicilya'nın ve Güney İtalya'nın yeni koloni-polislerinde ardından Yunan yarımadasında gerçekleştirildi.[33] Yasaların herkesce bilinebilir olması sonucunda, *eupatrid*'ler *thesmoi*'yu keyiflerince yorumlayıp uygulama "haklarını" yitirdiler. Fakat bu önlem, yoksul kitlelerin düzene karşı olan tepkilerini yatıştıramadı. Üstelik, değişen toplumsal koşullar nedeniyle *thesmoi*, gerek zenginlerle yoksullar arasındaki, gerekse de soylu ailelerin kendi aralarındaki çatışmaları önlemede ye-

---

31 Herodot Tarihi, VII-104.

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

33 Glotz, s. 123-124.

tersiz kalıyordu. Artık yeni yasaların, bir başka deyişle insan yapısı yasaların *(nomoi)*[34] ortaya çıkma zamanı gelmişti.

İ.Ö. 624'te Atina soylularının isteği üzerine Drakon çok ağır bir ceza yasası hazırladı. Böylece belli bir alanda *thesmoi*'yun yerini *nomoi* almış oldu. Ancak, Drakon'un yazılı yasaları, siyasal yapılarda bir değişiklik getirmedi; yönetim yine soyluların tekelindeydi ve hukuksal kararlar yine aynı mahkemeler tarafından veriliyordu. Bununla birlikte Drakon'un bir "devrim"i başlattığı da öne sürülebilir. Herşeyden önce, geleneksel 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. Aynı zamanda, devlet otoritesi ile bireyler arasında doğrudan bir ilişki kuruldu ve böylece birey, (ailenin, klanın, kabilenin dışında) hukuksal bir kişilik kazandı.

Yunan dünyasının yedi bilgesinden biri sayılan Solon[35], Drakon'la başlayan hukuksal alandaki bu değişime yeni boyutlar kazandırdığı gibi siyasal yapıyı da yeniden düzenledi. Atina soyluları, kısa bir süre sonra Drakon yasalarının öngördüğü ölüm cezalarıyla baskı ve şiddetin, düzeni sağlamada çıkar yol olmadıklarını kavradılar. Çünkü muhalefet, bu süre içindeki toplumsal gelişmeler sonucunda, daha da büyümüştü. Ekonomik düzeyde güçlenen orta sınıf, siyasal iktidara ortak olmak istiyor ve bu amacını gerçekleştirebilmek için alt sınıflarla birleşme eğilimi gösteriyordu. Bunun üzerine *eupatrid*'ler, bazı ayrıcalıklarından vazgeçerek diğer sınıflara ödün verme politikasını benimsediler. Solon'a yeni yasalar hazırlatarak, kendileri için tehlikeli olabilecek bu birleşmeyi engellemeyi ve sınıf çatışmalarını yumuşatmayı düşünüyorlardı.

Solon ile birlikte *nomoi*, *thesmoi*'ya karşı kesin bir yengi kazandı. Toplumun çeşitli alanlarını düzenleyen yasaların bir insan eli tarafından hazırlanması, yasanın kutsal, mutlak, değişmez, sonsuz olma niteliğini ortadan kaldırdı. Yasanın mutlak değil, fakat 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.[36] Tanrıların istencinden kaynaklandırılmayan yazılı yasa, temelinde bir toplumsal uzlaşma, sözleşme ürünüydü ve bu nedenle gerekli görülen her durumda değişime açık bir özelliğe sahip bulunuyordu. Bununla birlikte, *nomos*'un tümüyle kutsallıktan soyutlanmış olduğunu (ya da bir başka deyişle tam anlamıyla "laik" olduğunu) düşünmemek gerekir. Çünkü Yunanlıların gözünde yasa koyucu bilgeler, tanrısal bir

---

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

35 Atinalı Solon ile birlikte yedi bilge olarak adlandırılan diğer düşünürler şunlardır: Lindos'lu Kleobulos, Sparta'lı Khilon, Milet'li Thales, Lesbos'lu Pittakos, Priene'li Bias ve Korinthos'lu Periandros.

36 Diogène Laërce, Vie doctrines et sentences des philosophes illustres, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, Cilt I, s. 67.

kişiliğe sahiptiler ve bunlar, bir bakıma, Zeus'un işlevini insanlar arasında gerçekleştiriyorlardı.

Belli bir kutsallığı olan ya da daha doğrusu belli ölçüde laikleştirilmiş bir kutsallık içeren yazılı yasalar, gerek çeşitli iktidar ideolojileri, gerek (bazı Sofistler dışında) farklı düşünürler tarafından yüceltildiler. Buna bağımlı olarak toplumda, polisin can damarları olarak kabul edilen yasaların doğruyu, adaleti, iyiyi gözeterek toplumun, dolayısıyla bireylerin gönencini ve mutluluğunu sağlayacaklarına ilişkin yaygın bir inanç oluştu. Genelde Yunan dünyasında hakim olan yasa anlayışı, İ.Ö. 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 uymalıdır. Üstelik her yasa, tanrıların bir buluşu ve armağanı olmanın dışında, aynı zamanda bilge insanların koydukları bir kuraldır ve herkesin yaşamını ona göre uyarlaması gereken polisin ortak sözleşmesidir."[37]

c– Solon'un Reformları

Çatışma içindeki tüm toplumsal sınıfların üzerinde anlaşarak İ.Ö. 594'te *nomothet* (yasa koyucu) olarak atadıkları Solon, hazırladığı anayasa ve yasalarla Atina'da demokrasiye varacak olan siyasal birimin 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 durumuna indirgenemeyeceği ilkesi getirildi. Bu, aynı zamanda borç köleliğinin de kaldırılmasıydı. Bundan başka, haksızlığa uğrayan kişinin herkesçe korunabilmesine ve her kişinin bir memurun verdiği bir karar karşısında mahkemeye baş vurabilmesine ilişkin yasal önlemler alındı. Böylece Atina'da *"habeas corpus"* gerçekleşmiş, yani kişilerin güvenliği güvence altına alınmış oluyordu.

Solon, Atina polisinin ekonomik kalkınmasını sağlamak amacıyla, bazı önlemler alıp yeni düzenlemelere gitti. Toprakların küçük bir azınlık elinde toplanmasını önlemek için, kişisel toprak mülkiyetine tavanda bir sınır getirdi. İç pazardaki özellikle temel gıda ürünlerinin fiyat artışını, tahıl dışsatımını yasaklayarak önlemeye çalıştı. Yeni iş alanlarının açılmasını sağlamak için, zanaatkârlara kolaylıklar gösterdi ve yabancı zanaatkârları gelip Atina'ya yerleşmeleri doğrultusunda yüreklendirdi.

Solon, reformlarıyla toplumsal yapıda büyük bir değişiklik gerçekleştirerek, daha geniş kitlelerin siyasal yaşama katılmalarını sağladı. Yurttaşlar, soyluluk değil,

---

37 Aktaran Glotz, s. 163.

fakat servet ölçütüne göre dört sınıfa, daha doğrusu gelir dilimine ayrıldılar.[38] Bu sınıflar , modern anlamdaki sınıf kavramına uymuyorlardı; yani, kişinin hangi sınıfın üyesi olduğu, onun üretim ilişkileri içindeki yeri tarafından belirlenmiyordu. Üstelik bu sınıflar, yurttaşların hukuksal statülerini belirleyici bir nitelik taşıyorlardı; bir başka deyişle, yurttaşların siyasal hakları ile askerlik ve "vergi" yükümlülükleri bunların bu dört sınıftan hangisinin üyesi olduklarına bakılarak saptanıyordu.

Bu dört sınıf şunlardı:

1. *Pentakosiomedimnos*'lar, 500 *medimnos* (kile) buğday ya da bunun değerine eşit şarap veya zeytinyağı üreten, ya da ticaret, zanaat gibi yollarla bunun değerinde yıllık gelirleri olan yurttaşlardı. "500 *medimnos*'luklar" anlamına gelen *pentakosiomedimnos*'lar sınıfı, genelde büyük toprak sahiplerinden (yani *eupatrid*'lerden) oluşuyordu.

2. *Hippeis*'ler, yani 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*'luklar"dı. Zeugos sözcüğünün bir çift öküzü bulunan kişi anlamına geldiği göz önünde bulundurulduğunda[39], bunların büyük çoğunluğunun küçük çiftçiler oldukları sonucuna ulaşılmaktadır.

4. *Thetes*'ler, "200 *medimnos*'luklar"dan daha az gelirleri 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 zamanları olmalarından kaynaklanıyordu. Bir başka deyişle, yurttaşlar arasındaki hiyerarşinin ya da 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 doğru uzanan yolda ilk adımın atılmasıydı.

---

38 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.

39 Thomson, II, s. 362.

Ancak, bu yasaların siyasal hakları bu tür ölçütlere bağlamış olmasının ideolojik bir işlevi vardı; bu, yaratılan düzenin plutokratik niteliğinin göz ardı edilmesiydi. Çünkü, süvari olabilmek ve yüksek memurluk 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, döğüşen iki düşman dizisinin arasında bir sınır taşı gibi dikildim, durdum."[40]

Fakat bu reformlar, halkın durumunu belli ölçüde düzeltmekle birlikte, üstün konumlarını sürdüren soyluların yanında kentsoylu zenginlerin de güçlenmesine yol açtılar. Sayıları *eupatrid*'lerden daha fazla olan burjuvalar *(demiurgoi)*, servetlerini büyülttükçe siyasal alandaki etkilerini de sürekli olarak arttırdılar.

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 olmasından ötürü bütün sorunların burada görüşülüp karara bağlanması olanaksızdı. Bu nedenle, uygulamada, yüksek yönetici memurlar ve diğer meclisler, bu dönem Atina'sının 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.[41]

Areopagus, görev sürelerini tamamlayan *arkhon*'ların yaşam boyu üyesi oldukları 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 çıkarmak yetkisine de sahipti.

Dörtyüzler Meclisi *(bule)*, halk meclisinin işlerini hafifletmek amacıyla kurulmuştu. Bu nedenle, *ekklesia*'nın gündemini saptamak ve görüşeceği yasa ve karar tasarılarını hazırlamak yetkisiyle donatılmıştı. *Bule*, her dört Attika kabilesinden ilk üç sınıf üyesi yüzer kişinin seçilmesiyle oluşuyordu. Seçim bölgelerini soyluların et-

---

40 Aristoteles, **Atinalıların Devleti**, 12.

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

kili oldukları kabilelerin meydana getirmesinden dolayı, soylular *kule*'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 iş başına gelen bu memurlar, görevlerinin karşılığı olarak para almıyorlardı. Bu yüzden bu görevlere, çalışıp para kazanmak gibi sorunları olmayan kimseler, yani büyük toprak sahibi soylular ve 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 taşıyorlardı. Otuz yaşını dolduran her yurttaş, hangi sınıftan olursa olsun, kura ile bir yıllığına *heliaia* üyeliğine seçilebiliyordu. 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 ve verdikleri kararlar kesindi.

Toplumsal sorunların, 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: Birtakımı reformlar yüzünden yoksul düştükleri için, borçların kaldırılmasını hoşnutsuzluğunun baş nedeni olarak gösteriyor, başka birtakımı değişiklik beklediklerinden çok daha geniş olduğu için, yeni düzene kızıyorlardı. Bunlardan başka çekememezlik yüzünden birbirlerine düşman olanlar da vardı."[42] *Arkhon*'luk görevinin *eupatrid*'lerin tekelinden kurtarılıp çiftçilere (*georgoi*) ve zanaatkârlara (*demiurgoi*) açılması da, yeterli bir önlem olmaktan uzaktı.

Çatışma içinde olan üç siyasal "parti" ya da daha doğrusu resmi olmamakla birlikte iktidarı ele geçirmek amacıyla belli düzeyde örgütlenmiş üç siyasal güç vardı. Belli bir toplumsal sınıfı temsil eden her birinin başında büyük bir aile bulunuyordu ve adlarını polisin üç ayrı bölgesinden alıyorlardı. Liderliğini Philais ailesinin yaptığı *Pediak*'lar (ovada çiftlikleri olanlar), oligarşiye geri dönmeyi amaçlayan soyluların partisiydi. Alkmeon oğullarından Megakles'in önderliğinde örgütlenmiş olan *Parali*'ler (deniz kıyısında oturanlar) partisi, burjuvazinin çıkarlarını temsil ediyordu. Peisistratos'un *Diakri*'ler (dağlık bölgede yaşayanlar) partisi ise, yeterli toprağı olmayan köylülere ve diğer yoksul yurttaşlara dayanıyordu. Bu üç partinin bir uzlaşmaya yanaşmayıp kendi görüşlerini toplumda egemen kılmaya çalışmaları sonucunda, Atina tiranlık rejimi ile tanıştı.

d- Tiranlıktan Demokrasiye

Yetenekli bir komutan olan Peisistratos, halkın desteğini alıp İ.Ö. 560'ta bir darbe ile Atina'da iktidarı ele geçirdi. Aynı dönemde, diğer birçok poliste de tiran-

---

42 İbid, 13.

lık rejimleri kurulmaktaydı. Thukydides, Eski Yunan'da tiranların ortaya çıkışını zenginliğin artmasına bağlamaktadır.[43] Gerçekten ekonomik gelişme içindeki polislerde, büyük servetler bir azınlığın elinde toplanıyor, buna karşılık geniş halk kitleleri bu gelişmenin dışında tutuluyorlardı. 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 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 ya da daha doğrusu aşağılayıcı, kötüleyici bir anlam kazandı. Yunanlıların gözünde tiranın kraldan farkı, mutlak bir iktidara sahip olması değil, fakat bunu yasal ve geleneksel olmayan yollardan, örneğin bir darbe ile elde edip keyfi bir biçimde sürdürmesidir. Bu nedenle, polislerde kişisel iktidarlarını kuran kimseler, kendilerini tiran olarak adlandırmamaya özen gösterdiler. Fakat bu kişilerin resmi ve genel bir sıfatlarının bulunmayışı, siyasal karşıtlarının onları karalamak amacıyla tiran sözcüğünü kullanmalarını kolaylaştırmıştı.

Peisistratos gibi kişilerin, yüzyıllardır birer tiran (zorba), yönetimlerinin tiranlık (zorbalık) olarak nitelendirilmesini, o dönemin aristokratik tarihçilerine borçlu olduğumuzu ileri sürebiliriz. 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.[44] Gerçekten, bir iki kez devrilmekle birlikte İ.Ö. 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. Soyluların büyük çiftliklerine el koyup toprakları yoksul, topraksız yurttaşlara dağıttı. Peisistratos'un Solon'a yazdığı bir mektupta da belirtmiş olduğu üzere, iktidarı döneminde her Atinalının gelirinin onda birini devlet hazinesine bırakması zorunluluğu getirildi.[45a] Gerek bu vergilerden, gerek Laurion'daki gümüş madeni gibi zengin madenlerden elde edilen gelirle kamusal yapım işleri gerçekleştirildi ve ileride Atina demokrasisinin güç kaynağını oluşturacak olan deniz filosu kuruldu. Böylece işsiz ve topraksız yurttaşlara sürekli iş ve gelir sağlanmış oluyordu. 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

43 Thucydide, 1-13.

44 Siyasal Düşünceler Tarihi, s. 146.

45a Diogène Laërce I, s. 63.

ve herkesin iyiliğine çalışan bir adam"[45b] olarak tanımladığı Peisistratos öldüğü zaman, Atina, Yunan dünyasının önemli polislerinden biri durumuna gelmişti. Yönetimin Peisistratos'un oğulları Hippias ile Hipparkhos'a verilmesi, tiranlığın soydan geçen bir tür monarşiye dönüşmesi ve bir *dynasteia*'nın (iktidar ailesi) oluşturulması yönünde atılmış ilk adım oluyordu. Fakat bunun arkası gelmedi. Hipparkhos'un soylularca öldürülmesinin ardından Hippias'ın kurduğu baskıya dayalı keyfi yönetim, yalnızca *eupatrid*'lerin değil, fakat halktan kişilerin de tepkisini çekmeye başladı. Başta Alkmeon oğulları olmak üzere soylu ailelerden oluşan muhalefet, İ.Ö. 510'da Sparta'nın yardımıyla Hippias'ı Atina'dan kovdu ve tiranlığa son verdi.

Tiranlık rejiminin yıkılmasıyla birlikte Atina'da iktidar çatışması yeniden alevlendi. Hippias'ın devrilmesinde baş rolü oynamış olan Alkmeon oğullarından Kleisthenes, üç yıl sonra İ.Ö. 507'de halkın desteğini alarak iktidarı ele geçirdi ve demokratik reformlarını yürürlüğe koydu. Bu reformlar, aristokratik örgütleniş biçimini tümüyle ortadan kaldırmak, tam anlamıyla düzenli bir siyasal yapı kurmak ve tüm yurttaşların yönetime katılmasını sağlamak amacını güdüyordu.

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 terkedilmedi. Çünkü Kleisthenes yurttaşları, soy üzerine kurulu dört kabile yerine coğrafi nitelikte örgütler olan on kabileye *(phyle)* ayırdı[46]. Kabileler arası rekabeti önlemek, özellikle bunların sınıf çatışmalarını (daha önce pediak'lar, parali'ler ve diakri'ler şeklindeki) bölgesel farklılıklarla besleyip alevlendirmelerine izin vermemek amacıyla, on kabilenin saptanmasında ilginç bir yöntem uygulandı: Polis, kent *(asty)* (yani Atina), 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 oluşturulmaları sağlanmış oluyordu.[47]

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 ve her

---

45b **Atinalıların Devleti, 16.**

46 Halil Berktay'a göre, "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 özü çelişme halindeydi. Sözümona "kabilesel" olan yeni birimler, kanbağına ve ortak mülkiyete değil, yerelliğe (toprağa) ve özel mülkiyete dayalıydılar." s. 191.

47. Kıvanç Ertop ve Çetin Yetkin (s. 118'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.

deme'nin kendi işlerine bakan bir meclisi ve bir mahkemesi bulunuyordu. Yurttaş listelerini düzenlemek, *demarkhos* denilen *deme* başkanlarının yetkileri içindeydi. Atina polisi yurttaşlığının demelerden kaynaklanan yurttaşlık haklarına bağlanması nedeniyle, yurttaşlar eski kabilelerinin, klanlarının ya da sülalelerinin değil, fakat içinde oturdukları *deme*'lerin 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 kamusal 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 oldular. *Areopagus*'un yapısına ve işlevine dokunmayan Kleisthenes, *bule*'nin üye sayısını 400'ten 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 paylaştırılmıştı. Böylece *bule*, on kabileyi karşılayan ellişer kişilik on gruptan oluşmuş oluyordu. Bir yıl görevde kalan üyeler, adaylıklarını koyan otuz yaşını aşkın *deme* yurttaşları *(demotes)* arasında kura çekilerek belirleniyordu.[48] Beşyüzler meclisinin oturumları sürekli olmadığından ötürü, 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 yapıyorlardı.[49] Polis gücünü 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.[50] *Bule*'nin birçoğunu *prytaneia* eliyle kullandığı yetkileri, çok değişik alanları kapsıyordu: Halk meclisine sunulan yasa ve karar tasarıları *bule* tarafından hazırlanıyordu; üstelik kendisi, ivedi durumlarda, çeşitli kararnameler çıkartıp bunları hemen uygulama hakkına sahipti. Dışişleri, maliye, kamusal harcamalar, din, ordu ve özellikle donanma ile ilgili işlere bakıyor ve bu alanlardaki devlet görevlilerini denetliyordu. Yurttaş listeleri ya da devletten yardım alacak kişilerin listeleri, ancak onun onayından sonra kesinlik kazanabiliyordu.

---

48 Kura yöntemi, Yunan demokrasisinde, seçimden daha demokratik olarak kabul ediliyordu. Oysa Homeros'ta da görüldüğü üzere, kura, demokrasi öncesinde de kullanılıyordu ve kura ile seçilenin tanrısal istenç tarafından belirlendiğine ilişkin inançtan ötürü, bu yöntemin dinsel bir anlamı bulunuyordu. Platon da Nomoi (Yasalar) adlı diyalogunda kuraya aynı anlamı yüklüyordu: "Din görevlileri için, tanrının kendisinin hoşuna gideni seçmesi yoluna gidilecek ve bunun için kura çekimine ve tanrısal yazgıya başvurulacaktır." Oeuvres Complètes, Les lois, Paris, Librairie Garnier Frères, 1946, kitap 6, 759 c.

49 *Prytaneion* ile *prytaneia*'yı birbirine karıştırmamak gerekir. Bkz. Dipnot 6-a.

50 Polisin arşivleri ile hazinesinin anahtarlarını ve devletin mührünü taşıyan *prytaneia epistates*'in yalnızca bir gün görev başında kalabilmesi ya da *prytaneia* üyelerinin *bule*'yi yalnızca 36 ya da 39 gün yönetebilmeleri, Atinalıların demokrasi anlayışından kaynaklanmaktadır; üstelik bu anayasal düzenlemeler, etkili devlet görevlilerinin tiranlaşmalarına karşı birer önlem olarak tasarlanıp benimsenmiştir.

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 kabile, *arkhon*'luk kurulunda temsil edilmiş oluyordu. Aynı biçimde, her kabileden birer kişinin kura ile saptanması sonucu, Atina'da, on komutan *(strategos)*, on liman müdürü, on tapınak onarıcısı, on ağırlık ölçüleri denetleyicisi vb. oldu.

Yasama gücünü elinde bulunduran ve yürütmeyi denetimi altında tutan *ekklesia*, daha önce olduğu gibi onsekiz 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 eğilimleri olduklarına inandıkları sivri kişilerin adlarını çanak çömlek parçaları *(ostrakon)* üzerine yazarak bir oylama yaparlardı. Eğer bir kişinin adı altı bin yurttaş tarafından yazılmışsa, o kişi on yıllık bir süre için Atina polisinin dışına sürülürdü. İlk olarak İ.Ö. 487'de tiran Peisistratos'un bir akrabasına karşı kullanılan *ostrakismos*, zamanla politikacıların halkı kışkırtarak siyasal karşıtlarını sürgüne yollayabilmek için başvurdukları iki yanı keskin bir silah durumuna dönüştü.[51]

e– 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, İ.Ö. 490 yılında Yunan yarımadasına saldırdı. Pers tehlikesi karşısında iç çekişmelerini unutan Yunan polisleri, özellikle askeri açıdan bir dayanışma içine girdiler. İlk Pers saldırısı, *falanj* düzeniyle savaşan Atina ordusu tarafından Marathon'da geri püskürtüldü. Bu başarısızlıklarının ardından uzun bir hazırlık dönemi geçiren Persler, on yıl sonra yeniden Yunan yarımadasına ayak bastı. Kral Kserkses'in komutasındaki büyük Pers ordusu karşısında, Thebai polisi teslim oldu; Atinalılar ise kenti terkedip adalara ve Peloponnesos'a doğru çekildiler. Persler, bir yıl içinde Atina kentini iki kez yakıp yıktılar. Fakat bu on yıllık hazırlık süresi içinde büyük bir donanma oluşturmuş olan Atinalılar, diğer polislerin de yardımıyla İ.Ö. 480'de Salamis koyunda Pers deniz gücüne büyük bir darbe indirdiler. Bir yıl sonra, Sparta kralı Pausanias yönetimindeki birleşik Yunan ordusu tarafından, Plataiai'da bozguna uğratılan Persler Anadolu'ya geri çekildiler. Bunun hemen ardından Yunanlılar bir baskın yaparak, Anadolu'nun Sisam karşısındaki Mikale burnunda kıyıya çekilmiş Pers donanmasını yakıp tümüyle yok ettiler. Böylece üstünlüğü ellerine geçiren Yunanlılar, karşı saldırıya geçip Persleri Ege'den ve Akdeniz'den söküp attılar ve İyonya polislerine yeniden özgürlüklerini kazandırdılar.

Pers savaşlarının Atina demokrasisi üzerinde, paradoksal bir biçimde "olumlu'

---

51 Örneğin, İ.Ö. 472'de Kimon, Themistokles'i *ostrakismos*'a çarptırttı; fakat kendisi de, onbir yıl sonra, Ephialtes'in yandaşları tarafından aynı şekilde sürgüne yollandı. Yakın arkadaşı Damon'un *ostrakismos*'tan kurtulmasını sağlayamayan Perikles, daha sonra İ.Ö. 443'te en önemli siyasal karşıtı olan Thukydides'ten bu yolla kurtulmayı başardı.

ve "olumsuz" etkileri oldu; daha açıkçası, bu savaşlar, bir yanda ufak bir azınlığın yönetimde etkili olmasına, öte yanda aşağı sınıfların da siyasal yaşama daha etkin olarak katılmalarına yol açtılar. 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 önemi yitirip yürütme kurulu olmaktan çıktı. Buna bağlı olarak, eski *arkhon*'lardan oluşan *areopagus*'a ikinci sınıftan yurttaşların da üye olabilmelerinin yolu açılmış oluyordu.

Arkhon polemarkhos'un askerlik işleriyle ilgilenen sıradan bir memur statüsüne indirgenmesi üzerine, kabilelerce seçilen on *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, *strategos*'luk yapmış kişilerdi. Demek ki, genellikle kendilerine *demagogos* (yani, halk önderi) denilen ve yönetimde ağırlıklı bir yere sahip olan kişilerin ortaya çıkıp Atina demokrasisi tarafından özümsenmelerinde, Pers savaşlarının önemli bir rolü olmuştu. Bunun ardından gelen polisler arası savaşlar ise, bu olgunun daha da güçlenmesine, bir başka deyişle yönetimin büyük ölçüde tek bir kişinin eline bırakılmasına neden oldu.

Pers savaşlarının ön plana çıkardığı bir diğer kurum, *areopagus*'tu. Aristoteles'in belirttiği üzere, yönetimde bir panik olduğu sırada inisyatifi eline alarak Atinalıların savaştan yengiyle çıkmalarını sağlayan *areopagus*, hukuksal bir düzenleme *(de jure)* ile değil, fakat fiili bir durum *(de facto)* sonucu, Atina demokrasisinin etkili bir kurumu haline geldi.[52] Ancak aristokratik dönemin kalıntısı olan ve üyelerinin çoğu soylulardan oluşan bu meclis, *de facto* konumunu uzun bir süre koruyamadı. Üstelik İ.Ö. 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

52 "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. Strategos'lar güçlükler karşısında ne yapacaklarını şaşırıp çağırıcılar bağırtarak herkesin kendi canını kurtarmaya bakmasını bildirdikleri zaman, Areopagus, para bulup döğüşeceklere sekizer drahme vererek gemileri gereken erlerle doldurdu. Bu yüzden Atinalılar, onun saygınlığı karşısında boyun eğmek zorunda kaldılar." **Atinalıların Devleti**, 23.

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.[53] O zamana dek alt sınıflara kapalı olan memurluklar, herkese açık bir duruma getirilmeye başlandı. İ.Ö. 457'de *zeugites*'ler *arkhon* olma hakkını elde ettiler. Daha sonra *thetes*'lerin de *arkhon* olmaları kabul edildi ve *arkhon*'ların doğrudan doğruya kabileler içinde kura ile saptanması yöntemi benimsendi.

Pers savaşlarının yengiyle sonuçlanması ve bunun doğurduğu sonuçlar, Atina halkının maddi durumunun düzelmesine ve demokrasinin sağlam bir biçimde yerleşmesine büyük katkıda bulundular. İ.Ö. 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. Her bağlaşık polis, gücüne göre, Birlik'e gemi, asker ve para vermekle yükümlüydü. Her ne kadar ortak donanma, ordu ve hazine, Atinalıların yönetiminde idiyse de, bağlaşık polislerin delegelerinden oluşan bir birlik meclisi, karar ve denetim organı olarak işlev görüyordu. Fakat zamanla, üye sayısı 300'ü bulan bu birlik, Atina'nın egemenliği altına girdi.

İlk aşamada, Delos adasında bulunan Birlik hazinesini kendi kentlerine taşıyan Atinalılar, ortak parayı, amacı dışında, Atina'nın süslenmesi ve kendi kazançlarının artırılması yolunda kullanmaya başladılar. Ardından Atina, bağlaşıklarını, kendi para birimini ve ölçü sistemlerini kullanmaya zorladı ve onları kendisine haraç ödeyen bağımlı polisler durumuna getirdi. Attik-Delos Deniz Birliği'ni saptırarak emperyalist bir politika izlemeye koyulan Atina, ekonomisini büyük ölçüde yüzlerce polisin sömürülmesi üzerine oturttu ve Birlik'ten ayrılmak isteyenlere karşı acımasız bir şiddet kullanmaktan kaçınmadı. "Böylece Atina "halkı", bir anlamda yalnızca son derece geniş ve kendi içinde çeşitli bir egemen sınıf durumundaydı. Bu ekonomik demokrasi 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."[54]

Ephialtes'in öldürülmesinden sonra iktidar, genç yaşta politikada başarılı olarak demokratik partinin önderi durumuna gelen Perikles'in eline geçti. Kleisthenes'in yeğeni, dolayısıyla soylu Alkmeon oğulları ailesinin bir üyesi olan Perikles'in döneminde, Aristoteles'in deyişiyle "devlet biçimi daha halkçılaştı."[55] Birçok bilim adamının ve araştırmacının "Atina demokrasisinin altın çağı" olarak nitelendirdikleri bu dönemde, emperyalist politikaya büyük bir ağırlık verilerek halkın yaşam koşullarının düzeltilmesine özen gösterildi. "Ekonomik demokrasi"yi gerçekleştiren zengin Atina, kültür ile sanat alanlarında da büyük bir atılım içine girdi ve kısa sürede Yunan dünyasının en görkemli kenti durumuna geldi.

---

53 Théodore Gomperz, Les penseurs de la Grèce, Paris, Payot, 1928, s. 420.

54 Childe, s. 141.

55 Atinalıların Devleti, 27.

İ.Ö. 446'da iktidarını daha da güçlendirerek ölümüne dek 15 yıl art arda *strategos autokrator* seçilen Perikles, bütün yurttaşların siyasal yaşama daha etkin bir biçimde katılmalarını sağlamak amacıyla çeşitli önlemler aldı. Silahlarını kendileri getirmeden gemilerde askerlik yapabilen yoksul yurttaşlar *(thetes'*ler), Atina'da bulundukları sürece *ekklesia'*da ve *heliaia'*da yer alarak Perikles'in izlediği politikanın büyük destekçileri oldular. Siyasal hakların genişletilmesi doğrultusunda alınan ve *graphe para nomon* denilen bir karar ile 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 basit bir yurttaş bile, daha önceleri *areopagus'*un tekelinde bulunan bir siyasal hakka sahip oluyordu. Yoksul yurttaşların maddi sorunlarından ötürü çeşitli devlet görevlerine talip olmalarındaki isteksizliğini göz önünde bulunduran Perikles, siyasal katılımı daha yaygınlaştırmak için devletin görevlilerine bir ücret *(misthos)* ödenmesi ilkesini getirdi.[56] Onun döneminde *bule* ile *heliaia'*nın oturumlarına katılanlara bir ödenek verilmeye ve kura ile iş başına gelen memurlara bir ücret ödenmeye başlandı. (Peloponnesos savaşlarından sonra, halk meclisinin oturumlarına katılanlar da *misthos ekklesiastikos* denilen bir ödenek almaya hak kazandılar.)

*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 oluyordu. Gerek tek tek yurttaşların, gerek bunların toplamının *(ekklesia)* elinde bulunan yetkilere 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 bir 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, fakat sürekli bir biçimde denetleme yetkisi vardı; bir başka deyişle, yöneticiler, 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 autokrator* görevine) seçtiren etkili kişiler, meclisi kendi düşünceleri doğrultusunda yönlendirip yönetiyorlardı. *İsegoria* hakkından yararlananlar da genellikle, bu kişiler ve partilerin önde gelenleri oluyordu. Dahası bütün sorunların, çok kalabalık bir meclis olan *ekklesia'*da görüşülüp bir karara bağlanmasının olanaksız olmasından dolayı, bazı önemli sorunlar diğer si-

56 Aristoteles'e göre (ibid.), Perikles'in "hâkimlik için yurttaşlara ücret vermesi..., halkı kazanmak için Kimon'un zenginliğine ve cömertliğine karşı alınan bir önlemdi."

yasal kurumların yetki alanına bırakılmıştı. Özellikle, günümüz temsili demokrasilerinin meclisini andıran *bule*, çok güçlü ve etkili bir konuma sahipti. Glotz'a göre, Kleon ve büyük bir olasılıkla Perikles, *bule*'ye hakim olarak yönetimi ellerinde bulundurabilmişlerdi.[57] Bu nedenle *ekklesia*'yı iktidarı kullanma alanı değil, fakat halkın siyasal eğitim yeri olarak nitelendirmek daha doğru olacaktır.

Atina demokrasisinde devlet-birey ilişkisi, dolayısıyla bireysel özgürlük sorunu, çeşitli düşünür ve bilim adamlarınca farklı biçimlerde yorumlanıp değerlendirilmiş, bu konuda bir görüş birliğine ulaşılamamıştır. Glotz gibi düşünenler için, Atina demokrasisi, bireysel özgürlüğü mutlak bir biçimde gerçekleştirmişti.[58] Buna karşılık, 19. yüzyıl siyasal-liberalizm akımının önde gelen düşünürlerinden Benjamin Constant, kendi deyişiyle "eskiler ile modernlerin" özgürlük anlayışını karşılaştırarak, Eski Yunan demokrasilerinin bireysel özgürlük anlayışından yoksun olduklarını ileri sürüyordu.[59] 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 özgürlüğe kavuşmuş idiyseler de, 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. Demokrasilere özgü bir yöntem olan *ostrakismos* ile, hiçbir suç işlememiş kişiler çeşitli özgürlüklerinden ve haklarından yoksun bırakılabiliyorlardı[60]. Bununla birlikte, demokrasilerin gittikçe daha radikal bir görünüm kazanması ve polisin bir çözülme süreci içine girmesi sonucunda, Yunan polislerinde sofist düşünürler tarafından açıkça dile getirilen bireysel özgürlük anlayışı ve hatta bireycilik eğilimleri, toplumda giderek yaygınlaşmaya başladılar.

f— Savaşlar ve Polisin Sonu

Demokratik partinin (ve önderi Perikles'in) yürüttüğü emperyalist politika, Atina'ya büyük zenginliklerin akmasını sağlamasına karşın, bütün toplumsal sınıflar tarafından desteklenmiyordu. Oligarşi yanlısı soylular, iki temel nedenden dolayı bu politikadan hoşnut değillerdi:

---

57 Glotz, s. 192.

58 İbid., s. 150-153.

59 "Eskilerin özgürlük olarak adlandırdıkları, toplu (kollektif) 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." Constant'ın görüşleri için bkz: François Châtelet, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier-Kouchner, Histoire des idées politiques, Paris, PUF, 1982, s. 73-75, Jean-Jacques Chevalier, Histoire de la pensée politique, Paris, Payot, 1983, s. 18.

60 Fustel de Coulanges, s. 265-269. George Sabine'e göre (Siyasal Düşünceler Tarihi, I, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969, s. 13-14) "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."

1. *Ekonomik neden:* Ordunun ve donanmanın harcamaları, büyük ölçüde soylular ve zenginler tarafından karşılanıyordu; 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 güçlenmelerine 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 "Yunan'ın kurtarıcısı" rolüne büründü ve İ.Ö. 431'de Attik-Delos Deniz Birliği'ni dağıtmayı reddeden Atina'ya karşı savaş açtı. Böylece, (Thukydides'in tarihini yazmış olduğu) 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 İ.Ö. 429'da bu hastalığa yakalanarak yaşamını yitirdi. Perikles'in zamansız ölümü, Atina için büyük bir şanssızlıktı. Aristoteles'in değerlendirmesiyle, ondan sonra "devlet düzeni... çok kötüleşti... Halk, yüksek soyluların ve kibarların kendilerini saymadıkları kişileri yönetici olarak seçmeye başladı."[61] Artık, kitlelerin desteğini alarak iktidara gelenler, Kleisthenes ya da Perikles gibi soylu kişiler değil, fakat burjuva (yani *demiurgoi)* sınıfından politikacılardı; örneğin, Kleon varlıklı bir deri sanayicisiydi; Hiperbolos kandil, Kleophon ise müzik aleti yapımcısıydı. Yetenekli bir komutan olan ve soylu bir aileden gelen Alkibiades de, bu savaş yılları sırasında demokratik partinin önderliğine yükselerek Atina politikasını belli süreler içinde yönlendirmeyi başardı. Fakat akrabası Perikles'ten farklı olan Alkibiades, hiçbir zaman bir "önder" olamadığı gibi, oportünist ve mutlak bireyci bir tutum içinde olarak, gerekli gördüğünde Atinalıların düşmanı olan Spartalılar ve Persler ile işbirliğine girmekten kaçınmadı ve koşulların el verdiği zaman Atina'ya geri dönüp demokrasi kahramanlığı yapmaktan geri durmadı.

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."[62] Böylece demagog sözcüğü, bir anlam değişikliğine uğrayarak günümüzdeki anlamını, yani halkın duygularını kamçılayarak, gerçekdışı güzel sözler söyleyerek onu kazanmaya çalışan politikacı anlamını kazandı. Demogoglar, genellikle

61 Atinalıların Devleti, 28.
62 İbid.

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.[63] Bunun sonucunda *ekklesia*'nın ağırlığı daha da arttı. Fakat aynı zamanda halkın duyguları, tutkuları doğrultusunda alınan kararlarda büyük tutarsızlıklar görülmeye başlandı. Kitle psikolojisinin önemli bir rol oynadığı *ekklesia*'da halk (ya da daha doğrusu çoğunluk), bir olay karşısında coşkuya kapılıp aldığı karardan hemen pişman oluyor ve olanak varsa bunu değiştirmeye yöneliyordu. Thukydides'in yapıtında bununla ilgili birçok örnek bulmak mümkündür: Peloponnesos Savaşları'nın ilk yıllarında, Perikles'in suçlu bulunup görevinden alınması, ardından yeniden başkomutan seçilmesi; İ.Ö. 427'de Lesbos adasındaki Mytilena polisi halkının kılıçtan geçirilmesine karar verilmesi sonra bundan vazgeçilmesi; İ.Ö. 415'te *ekklesia*'nın (Atina için büyük bir bozgunla sonuçlanacak) Sicilya seferinin başına getirdiği Alkibiades'i birkaç ay sonra mahkum etmesi vb.[64a]

Bu dönemde Atina'da oligarşik ve demokratik darbeler birbirini izledi. Aristokratların gözünde halkın yönetimi, çoğunluğun zorbalığından başka bir şey değildi; halk ise, aristokratlara kin beslemeyi sürdürüyordu. Çünkü demokrasi, çeşitli değişim ile gelişimler sonucunda, Kleisthenes'in, hatta Perikles'in demokrasisinden çok farklı bir anlam kazanmış ya da daha doğrusu etimolojisine uygun "gerçek" anlamını almıştı. Artık demokrasi, toplumun çeşitli sınıflarının birlikte yönetime katıldığı bir rejim değil, fakat *"demos* sınıfının" kendi dışındaki soylular sınıfı üzerinde kurduğu egemenlik olarak görülüyordu. Bu anlamda demokrasi, yalnızca belli sosyal kesimlerin çıkarını gözeten bir sınıf iktidarıydı.[64b] Onun bu niteliği, kendilerini, bilgili, erdemli olarak gören soyluların *(eupatrid)* 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 başladılar. İ.Ö. 413'te halkın duygularının coşkusuyla hareket edip bir takım anlamsız ve tutarsız kararlar almasını engellemek için, 10 kişilik bir danışmanlar *(probulos*'lar) kurulu oluşturularak *ekklesia*'nın yetki alanını sınırlandırma yoluna gidildi. İki yıl sonra gerçekleştirilen bir darbe ile oligarşik bir yönetim

---

63 Jacqueline de Romilly, **Problèmes de la Démocratie Grecque**, Paris, Hermann, 1986, s. 65 ve 153-154.

64a Thukydides, II, 65; III, 35-50; VI, 53 ve 61. Bir başka örnek olarak, savaşın son yıllarında (İ.Ö. 406'da) sinirleri çok gergin olan Atina halkının donanmanın fırtınada büyük kayıplar vermesi üzerine çileden çıkıp altı amirali yargılayıp idam ettirmesi ve ardından bu kararından dolayı pişmanlık duymasını verebiliriz. Bkz. Mansel, s. 337

64b Macpherson'a göre "demokrasi, orjinal olarak sıradan insanlar tarafından, *pleöler* tarafından yönetim anlamındaydı. Bu da çoklukla bir sınıf sorunuydu: En düşük ve en kalabalık sınıf egemenliği anlamındaydı." Bakınız. C. B. Macpherson, **Demokrasinin Gerçek Dünyası**, Ankara, Birey ve Toplum, 1984, s. 9.

kuruldu: Siyasal haklar yalnızca en varlıklı olan 5000 yurttaşa tanındı ve yönetim tümüyle yeniden kurulan dörtyüzler meclisinin elinde toplandı. Fakat yeniden demokratların koruyuculuğunu üstlenen Alkibiades'in zorlamasıyla, yönetim ilk önce ılımlı bir oligarşiye dönüştü, sonra bir kez daha radikal demokratların eline geçti. Art arda gelen bu darbeler sırasında 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.

İ.Ö. 404'te Peloponnesos Savaşları son buldu. Atina'yı Sparta ordusuna teslim eden aristokratlar, bunun yardımıyla oligarşiyi geri getirdiler. Aralarında Platon'un dayısı Kritias'ın da bulunduğu otuz oligark, iktidara hakim olup tarihte "otuzlar tiranlığı" olarak bilinen bir rejim oluşturdular. Otuzlar, poliste büyük bir törer estirip yalnızca demokrat muhaliflerini değil, fakat ılımlı aristokratlar ile mal varlıklarına göz koydukları zenginleri de ortadan kaldırdılar.[65] Fakat bu yönetim de diğerleri gibi fazla uzun ömürlü olamadı; İ.Ö. 403'te sürgündeki demokratlar bir ordu oluşturdular ve otuzlar tiranlığını devirip demokrasiyi yeniden kurdular. Bundan sonra Atina, Yunan dünyasında kültürel egemenliğini sürdürmekle birlikte, önemli bir askeri ve siyasal güç olmaktan çıktı.[66]

Atina'da olduğu gibi, diğer polislerde de görülen bu iktidar mücadeleleri, bütün Yunan dünyasını kapsayan bir tür iç savaşın siyasal düzeydeki görünümleriydi. Bir polisde 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 polislerdeki demokrasi ya da oligarşi yandaşları arasında kuruluyordu. Bir bakıma, tüm Yunan dünyası, birbirine diş bileyen iki düşman partiye bölünmüş durumdaydı. Dahası, İ.Ö. 4. 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[67], çeşitli nedenlerden ötürü dış pazar olanaklarının daralmasıyla birlikte dışalımı yapılan yiyecek maddelerinde bir kıtlığın

---

65 "Otuzlar... polisde daha güçlü bir hakimiyete ulaşır ulaşmaz, yurttaşlar arasında hiçbir sınıf farkı gözetmeksizin, zenginlik, soyluluk ya da saygınlık bakımından önde gelen herkesi öldürdüler. Amaçları, belli nedenlerden ötürü korktukları kimseleri ortadan kaldırmak ve aynı anda bunların mallarına el koymaktı. Kısa bir sürede en az bin beşyüz kişiyi öldürdüler." **Atinalıların Devleti**, 35.

66 Peloponnesos Savaşları, paradoksal bir biçimde bu savaşlardan yengiyle çıkan Sparta'nın da çöküşünü hızlandırdı: Büyük insan 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. İ.Ö. 371'de Thebai'ye yenilen Sparta, üstünlüğünü yitirip Yunan'ın sıradan bir polisi durumuna geldi.

67 Gordon Childe'a göre (s. 154) "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." Ksenophon'un **Anabasis** adlı yapıtı, Pers tahtını ele geçirmeye kalkışan bir prensin ordusuna paralı asker olarak katılmış olan 10.000 Yunanlının öyküsüdür.

başgöstermesi), sınıf çatışmalarının gittikçe daha yaygınlık kazanarak sürmesine neden oldular. Sonuçta, polis içi ve polisler arası savaşlardan zayıflayan Yunanistan, İ.Ö. 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, İ.Ö. 229'da Makedonya boyunduruğundan kurtulup özgürlüğüne yeniden kavuştu. Bu durum İ.Ö. 146 yılına dek sürdü. Bu tarihte Yunanistan'ı 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 geldiler. Hepsi içişlerinde özgürdü, fakat Atina ile Sparta'nın askerlik yapmak, vergi vermek gibi yükümlülükleri yoktu. İ.Ö. 86'da Yunan ayaklanmasını bastıran Romalılar, polisin hukuksal ve siyasal varlığına son verip bunu tarih sayfasından sildiler.

BÖLÜM II

DOĞA FELSEFESİ DÜŞÜNÜRLERİ

Nietzsche'nin "Başka ulusların ermişleri (azizleri) vardır, Yunanlıların ise bilgeleri vardır"[68] diyerek belirtmiş olduğu üzere felsefe, felsefi düşünce, Yunan dünyasında ortaya çıktı. İ.Ö. 6. 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 yenip, bunları imgeler yoluyla açıklamalarına yardım etmekle kalmaz; aynı zamanda mitoslar, toplumsal yapıyı ve edimleri yansıtıp meşrulaştırma işlevini görürler. Durkheim'ın deyişiyle, "Tanrılar, toplumun simgesel anlatımından başka bir şey değillerdir."[69] 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 terkedip göklerde kaybolunca, tanrıların terkettiği doğanın kapıları bilime açıldı."[70] Aklı körleten dinsel inançları ve mitolojik açıklamaları bir kenara koyup rasyonel bir düşünce üretmeye koyulan ilk filozoflar, polise özgü somut koşullar içinde ortaya çıktılar. Bir bakıma felsefe, polisin bir ürünü olarak belirdi ve gelişti.[71]

---

68 Friedrich Nietzsche, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe, İstanbul, Bilim, Felsefe, Sanat Yayınları, 1985, s. 27.

69 Emile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1960, liv. III, chap. 4'ten aktaran Pierre Ansart, İdéologies, conflits et pouvoir, Paris, PUF, 1977, s. 23.

70 Gordon Childe, s. 144.

71 Copleston'a göre "erken Yunan felsefesi, doğal olarak bireylerin çalışması olmasına karşın, aynı zamanda Kent'in de ürünü idi." (Ön-Sokratik Felsefe, Sokrates ve Dönemi, İstanbul, İdea, 1986 s. 10) François Châtelet'nin deyişiyle ise "felsefe, bir bakıma, Site'nin ve demokrasinin kızıdır." ("L'Idéologie de la Cité grecque", in Histoire des idéologies, Paris, Hachette, Cilt 1, 1978, s. 176.).

Yunan dünyasının en erken gelişme göstermiş bölgesinin, yani (başta Miletos olmak üzere) İyonya polislerinin çocukları olan ilk filozoflar, toplumsal ve siyasal sorunlarla doğrudan uğraşmayıp, *kosmos*'a (evren) ilişkin sorunlara yanıtlar 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 *kosmos*'un yönetici gücü olarak tanrıların yerine doğa yasasını koymak gibi kökten farklı bir tutum takındılar. Bununla birlikte, İ.Ö. 6. yüzyılda İyonya'da doğan bu felsefi düşünüş, mitoslardan tümüyle arınmış değildi. Çünkü mitolojik düşünceden felsefi düşünceye geçiş, bir kopuş biçiminde değil, fakat bir süreç içinde gerçekleşmişti. Bu nedenden ötürü, Châtelet'nin de açıkça vurgulamış olduğu üzere, "mitosun naipliğinden felsefi mantığın hükümdarlığına geçiş, bir yanda mitosun bir mantığı olduğunu, öte yanda felsefi gerçekliğin içinde hâlâ "efsane" gücü bulunduğunu göstermektedir."[72] Buna en iyi kanıt, çeşitli araştırmacı ve bilim adamlarınca Eski Yunan felsefesinin, hatta yalnızca felsefenin en büyük düşünürü olarak kabul edilen Platon'un da mitosları kullanmış olmasıdır. Fakat daha ileride göreceğimiz gibi, Platonik mitoslar, filozofun belli felsefi düşüncelerinin (sıradan insanların da anlayabilmeleri için) simgesel anlatımlarından başka bir şey değillerdir; ya da bir başka deyişle mitoslar, Platon'un felsefesini daha iyi aktarabilmek için kullandığı simgesel araçlardır.[73]

Erken Yunan felsefesinin, bir bakıma Batı ile Doğu'nun buluşma yerini oluşturan İyonya'da ortaya çıkması, bu felsefenin Doğu bilgeliğinden kaynaklanmış olup olmadığı, örneğin Babil'den ya da Mısır'dan ödünç alınmış olup olmadığı sorusunu gündeme getirmiştir. Çeşitli bilim adamları, belli bir etkinin olduğunu kabul etmekte, ancak bunun abartılmaması gerektiğini de belirtmektedirler. Örneğin, 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 kılgısal (pratik) hesaplamaları, kazanca yönelik faydacı eğilimleri ya da ayrıntılara önem veren görüşü aşarak, ilkeler arayıp ortaya koyan salt kurgusal bir düşünceye yükselmişlerdi.[74] Bir başka deyişle, temelde kılgısal bir amaç gütmeden bilime yönelmişler ve felsefi düşünceyi gerçekleştirmişlerdi.[75] Bu görüşü benimseyen Copleston'a göre ise, "Mısırlıların kılgısal bahçıvan-matematiğinin ve Babil yıldız falcılarının gökbilimsel

---

72 François Châtelet, "Du mythe à la pensée rationnelle"in Histoire de la philosophie, Paris, Hachette, cilt 1, 1972, s. 22.

73 "Platon, onları (mitosları) tümüyle özgür bir ruh içinde yaratmıştır. O, söylencelerinin (mitoslarının) 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." Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 57-58.

74 Léon Robin, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, La renaissance du livre, 1932, s. 40.

75 Platon da Yunanlılar ile Doğulular arasındaki bu farkı şöyle dile getirmişti: "Bilim tutkusu da bizim ülke insanlarının özelliği sayılabilir. Fenikelilerle Mısırlılardaysa hemen göze çarpan bir para tutkusu vardır." Devlet, 435 e. Platon, bu görüşünü Nomoi (747 b-c) diyalogunda yinelemişti.

gözlemlerinin Yunanlıları etkilediğini ve onlara önsel gereç sağladığını kabul etsek bile, bu durum hiç bir biçimde Yunan dehasının özgünlüğüne karşı bir önyargı yaratmayacaktır."[76]

Üstelik, her ne kadar ilk bilimsel adımlar Mısırlılar tarafından atılmış idiyse de, bunu sağlayanların boş zamanı bulunan rahipler olmasından ötürü, 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.

Daha önce belirttiğimiz üzere, ilk 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, *kosmos*'un ilkesini, düzenini ortaya koymak ve böylece insanın içinde bulunduğu yeryüzündeki düzeni (oluşumu, değişimi ve ölümü) açıklamaktı. İyonyalı filozoflar, *kosmos*'un tanrısal varlıkların gelişigüzel istekleriyle değil, kişisel olmayan ve değişmez bir yasa tarafından yöneltildiği düşüncesine, büyük bir olasılıkla polisten hareket ederek; bir başka deyişle polis düzenini doğaya uygulayarak ulaştılar. Çünkü polisin bir kişisel istençle ya da istekle değil, yasayla düzenlendiği bir gerçekti. Polis yasaları gibi görünmez soyutlamalar, insan davranışını yönelteBiliyor ve davranışları belli bazı aşağı yukarı önceden bilinebilen hareketler içinde sınırlayabiliyorsa, benzeri yasalar da doğa dünyasını yönetiyor olamazlar mıydı?[77] Bu soruya olumlu bir yanıt getiren filozoflar, doğal olayların ardındaki temel ilkeyi ya da ilkeleri, 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 biçimde etkileyen temel düşünceler üretildi. Çok çeşitli tanrılar yerine, tek bir üstün (aşkın) istenç düşüncesi geliştirildi; bu birlik anlayışı, *polyteizm*'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, dönüşümlerden 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 Avrupa (ya da Batı) düşüncesinin temelleri oluşmaya başladı.

---

76 Copleston, s. 12.

77 William H. McNeill, s. 93.

A– İYONYA FELSEFESİ

İyonya doğa felsefesi, mitolojik düşünceden tümüyle arınamamış olmasına karşın, maddeden hareket etmiş ve evrenin düzenini açıklayan ilkeleri doğal güçlerde bulmuştur. Bu bakımdan, İyonya okulu düşünürleri, maddeci (materyalist) felsefenin kurucuları olarak kabul edilirler. Ancak, bu filozofların ilke olarak saptadıkları maddeyi, doğanın duyularla elde edilen bilgisinden değil de, bir soyutlama biçiminde elde ettikleri göz önünde bulundurulduğunda, bunların "soyut maddeciler" olarak adlandırılmaları olası görünmektedir.[78]

İyonya düşünürlerinden ilk üçünün Miletos polisinden olmaları bir rastlantı sonucu 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, sosyo-ekonomik gelişmelere koşut olarak beliren güçlü bir orta sınıf, siyasal iktidarı elde etmek amacıyla soylulara karşı amansız bir mücadeleye girmişti.[79] 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– **THALES** (İ.Ö.? 625-545), Nietzsche'nin deyişiyle, "doğaya derinliğine bakmayı ilk denemiş olan yaratıcı bir üstaddır."[80] İlk filozof olarak kabul edilen Miletos'lu Thales, büyük bir olasılıkla hiçbir şey yazmamış, fakat yine de kısa bir sürede bilgeliğin ve felsefenin simgesi durumuna gelmiştir. Hakkında yazılmış çeşitli öykülere bakıldığında, onun hem soyut, hem de gözleme dayanan bir düşünüşe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Herodotos, Thales'in Lidyalılar ile Medler arasındaki bir savaşın sonunda görülen güneş tutulmasını önceden saptayıp Miletoslulara bildirmiş olduğunu ileri sürer.[81] Aristoteles'e göre Thales, felsefenin kendisini yoksul bıraktığı için faydasız olduğunu söyleyenlere karşı filozofların isterlerse kolay zengin olacaklarını göstermek istemiş; bu amaçla zeytin ürününün bol olacağını önceden görerek zeytinyağı presleri üzerinde tekelcilik yapmış ve büyük bir servet kazanmış.[82] Platon ise Thales'ten alaycı bir dille söz eder: Onun gökteki yıldızlara bakarken önündeki kuyuyu göremeyip bunun içine düştüğünü yazar. (Fakat aynı zamanda böyle bir durumun gerçek sorunlarla ilgilenen her filozofun başına gelebileceğini ekler)[83] Mısır'a gidip Mısırlı rahiplerden dersler almış olan Thales, ülkesinin toplumsal ve siyasal sorunlarıyla da ilgilenmiştir. Pers tehlikesine karşı İyonya polislerinin savunmaya yönelik bir konfederasyon şeklinde birleşmelerini salık verip bunu gerçekleştirmeye çalışmıştır.

---

78 Copleston, s. 19.

79 Bertrand Russell, Batı Felsefesi Tarihi I (Antikçağ), Ankara, Bilgi Yaymevi, 1972, s. 94-95.

80 Nietzsche, s. 36.

81 Herodot Tarihi, I, 74, s. 47.

82 Politika, I, 11, s. 25.

83 Theaitetos, 174 a-b. Aristoteles ile Platon'un aktardıkları bu öyküler, Diogène Laërce'de de (I, s. 52-55) yer almaktadır.

"Hiçten hiç bir şey oluşmaz" ilkesini benimseyen Thales için, *kosmos*'un, dolayısıyla her şeyin *arkhe*'si (ilkesi) sudur *(hydor)*. Her şey, yaşamın ilkesi olan sudan türeyip suya geri döner. Her canlı ve cansız nesnede su bulunduğundan dolayı, bir bakıma her şey "tanrısallıkla" doludur ve dünya tümüyle "tanrısaldır". Üstelik bir disk biçiminde olan dünya, su üzerinde yüzmektedir.

Thales'in *kosmos*'un ilkesini ve dünyanın içinde yüzdüğü maddeyi, su olarak kabul ederken, mitolojik bir öğe olan *Okeanos*'tan esinlenmiş olduğu söylenebilir.[84] Ancak doğaya ilişkin bu açıklamaları, onun mitolojik ve teolojik (ya da 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 düzeydeki "soylular ve diğerleri" farklılığını) yadsıma ve böylece dünyanın özerkliği ile türdeşliğini vurgulama yoluna gitmiştir. Bundan başka Thales, büyük bir olasılıkla, suyu sözcük anlamında almamış, fakat onu "herşey 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."[85]

b— **ANAKSİMANDROS** (İ.Ö. ?610—545), Thales'in öğrencisi ve Miletos okulunun ikinci düşünürüdür. Bir yeryüzü haritasını çizen ilk kişi olarak kabul edilen Anaksimandros'un yazdığı **Peri Physeos** (Doğa Üstüne) adlı kitap, felsefe tarihinin ilk yazılı yapıtı sayılmaktadır. Anaksimandros, hocası Thales'in doğacı görüşlerini benimsemesine karşın, temel noktalarda ondan ayrılmaktadır. Bu iki düşünür arasındaki farklılık, hatta karşıtlık, felsefenin ne denli bir (bireysel) düşünce özgürlüğü ortamı içinde oluşup geliştiğinin açık bir göstergesidir.

Duyularla doğadan algılanan bir maddenin (örneğin suyun), sınırsız bir niteliğe sahip bulunamayacağından ve oluşu da yeterince açıklayamayacağından ötürü, evrenin ilkesi olamayacağı görüşünden hareket eden Anaksimandros, buna "sınırsız, belirsiz" anlamına gelen *apeiron* adını verir. Bu ilke, sonsuz, sınırsız, yaratılmamış, dolayısıyla yokolmayacak, yani ölümsüz, kendiliğinden varolan 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 doğarlar."[86]

Doğa olaylarının temelinde, özellikleri duyularla bir veri durumuna getirilemeyen *apeiron* bulunmaktadır. Çünkü biyolojik bir yaklaşımı benimseyen Anaksimandros, oluşumu *apeiron*'dan kaynaklanan (sıcak-soğuk, yaş-kuru, katı-yumuşak, karanlık-aydınlık gibi) karşıtların birbirleri üzerinde yaptıkları etki ile açıklar. Dünyanın düzeni ise, bir kez oluştu mu, karşıtların döngüsel süreçler içinde denkleşti-

---

84 Okyanus sözcüğünün kökenini oluşturan *Okeanos*, Yunan mitologyasında yeryüzü kabuğunu çepeçevre saran tanrısal akıntıdır, ya da Hesiodos'un değişiyle "derin anaforlu" *Okeanos*, ilk tanrılardan *Gaia* (toprak) ile *Uranos*'un (gökyüzü) çocukları olan oniki *Titan*'ın ilkidir.

85 Nietzsche, s. 38.

86 Aktaran: Copleston, s. 25 ve Jean Voilquin, Les penseurs grecs avant Socrate, Paris, Librairie Garnier Frères, 1941, s. 33.

rilmeleriyle, karşılıklı dönüşüm yoluyla sağlanır. Bu değişim-dönüşüm, Anaksimandros'un kısa bir silindir olarak betimlediği dünyanın içinden çıktığı *apeiron*'a geri dönmesine dek böylece sürüp gider. Evren düzeyinde oluş ve yok-oluş, sürekli bir akıştır, sonu olmayan bir süreçtir; dünyalar yok olur, yenileri kurulur. Anaksimandros'a göre, *apeiron*'dan ayrılma ve gene ona geri dönme, toplum ve ahlak olaylarında bulunan doğruluk, adalet kuralını andırır. Her nesnenin zaman içinde belli bir dönemi, belirli bir süreci vardır. Bu süreci dolduran varlık yokolur, yerine yenisi gelir.

Evreni ve dünyaları *apeiron*'dan oluşturan Anaksimandros, doğadaki çeşitli ve karmaşık olayları, tek, yalın bir nedene bağlamış olmaktadır: Her şeyin başı ve sonu *apeiron*'dur; her varlık ve bunlar arasındaki ilişkiler (olaylar), daha önce de belirttiğimiz gibi, *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 karşılık, kendi bütünlüğü içinde uyumlu, düzenli, dengeli bir yapı niteliği taşır. İşte bu nedenle Anaksimandros, bu düzenli bütünü adlandırmak için "düzgün süstakısı" demek olan *kosmos* sözcüğünü kullanmıştır ve büyük bir olasılıkla *kosmos*'a bu yeni anlamını kazandıran kişi odur.

Değişim-dönüşüm düşüncesini bir başka biçimde canlı varlıkların oluşumunu açıklamak için de kullanan Anaksimandros'a göre, yaşam suyun içinde belirmiş ve buradan karaya taşmıştı. İnsan da diğer hayvanlar gibi, ilk önce balıktan türemiş, sonra karada çevreye uyum göstererek çeşitli dönüşümler geçirmiş ve bugünkü biçimini almıştı. Görüldüğü gibi Anaksimandros'un bu düşünceleri, yüzyıllarca sonra Darwin'in ortaya attığı evrim kuramının ilk tohumlarını oluşturmaktadırlar.

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

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."[87] İnsanlara can veren *aer*, aynı zamanda dünyayı canlandıran "tanrısallık"tır, *kosmos*'un yaşamını sağlayan "ruh"tur. Hava bütün evreni kuşatmıştır ve *kosmos* büyük bir soluk alıp verme ritminde yaşamaktadır. 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.[88]

---

87 Aktaranlar: Copleston, s. 27; Russell, s. 99; Léon Robin, s. 54 ve Walther Kranz, Antik Felsefe-Metinler ve Açıklamalar, İstanbul, Sosyal Yayınlar; 1984, s. 36.

88 *Psykhe* sözcüğü, hem ruh, hem soluk anlamına gelmektedir.

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 sırasıyla yeli ve bulutu, ardından suyu, toprağı ve taşı oluşturur. Bu oluş ve değişim süreklidir. Dünyayı ise Anaksimenes, yuvarlak, düz bir tepsi biçiminde düşünmüş ve onun yassılığından ötürü havada bir yaprak gibi dolaştığını belirtmiştir.

d– **HERAKLEİTOS** (İ.Ö. ?540–480), bir İyonyalı, daha doğrusu İyonya bölgesinin önemli polislerinden Ephesos'un (Efes) bir yurttaşı olmasına karşın, bir–çok bilim adamınca iyonya okulunun bir temsilcisi olarak benimsenmez. 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, fakat modern çağların düşün adamlarının ve filozoflarının kendisine atıf yapamadan edemedikleri bir kuram ortaya atmış olmasıdır. Nietzsche'ye göre "Herakleitos'un evrene gereksinmesi olmadığı halde, evrenin her zaman doğruya, dolayısıyla ona gereksinmesi olacaktır."[89]

Ephesos'taki sınıf çatışmalarını yaşamış bir aristokrat olan Herakleitos, Miletoslu bilgelerden farklı olarak, doğa-*kosmos* sorunuyla ilgilenmekle yetinmemiş, toplumsal ve siyasal sorunlar üzerinde de düşünceler üretmiştir. Sınıfsal kökeniyle tutarlı olarak halk kitlelerini dışlamış ve yalnız yüksek düzeydeki aydın ve bilgelere (bir başka deyişle küçük sayıdaki en "iyiler"e) seslenerek yazılarını anlaşılması güç bir biçimde ortaya koymuştur. Bu nedenle, çağında yeterince anlaşılamamış olan Herakleitos'a "karanlık" ya da "bulanık" anlamına gelen *o skoteinos* lakabı takılmıştır. "Düşüncelerini öğrendiğim kişiler içinde bilgeliğin bütün şeylerden ayrı olduğu anlayışına varan bir kişiye rastlamadım"[90] diyen Herakleitos, yapay bir alçakgönüllülüğe kaçmadan, kimsenin bilgisinden esinlenmediğini ve gerçek bilgenin yalnızca kendisi olduğunu açıkça haykırmıştır. Üstelik bununla da yetinmeyip, kendinden önce gelen çeşitli düşünürleri çok sert bir dille eleştirmiştir. Ona göre, "pek çok şeyin öğrenilmesi anlamayı öğretmez, yoksa Hesiodos ve Pythagoras, Ksenophanes ve Hekataeos öğretirdi onu... Pythagoras yalanların başıdır."

Ephesos'un bu "karanlık ve gururlu bilgesi", ateşi *(pyr) kosmos*'un ilkesi olarak kabul etmiştir. Herakleitos'a göre ateş, içinde tüm karşıtların eridiği birliktir. Evrenin kökeni ve özü ateş olduğundan dolayı, evren, tükenmez, canlı bir ateştir, bir başka deyişle sürekli bir yanma sürecidir: "Her şeyi kapsayan bu biricik düzen (yani *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 kala-

89 Nietzsche, s. 56.

90 Herakleitos'un günümüze kalmış yazılarının toplandığı **Pery Physeos** adlı yapıtından yapılan alıntılar için bakınız: Copleston, s. 41-52; Kranz, s. 57-71; Voilquin, s. 51-67; Gomperz, s. 91-110; Robin, s. 86-94; Russell, s. 115-123; Emile Bréhier, Histoire de la Philosophie, Paris, Librairie Félix Alcan, Cilt 1, 1938, s. 54-60.

caktır." Evrende herşey, insanlar bile, için için yanmaktadır. Herakleitos, bu yanma benzetmesiyle *kosmos*'da hiçbir şeyin durucu, kalıcı olmadığını, her şeyin bir varoluş, değişim ve dönüşüm süreci içinde bulunduğunu vurgulamaktadır. Boyuna akan bir süreç olan *kosmos* da belli bir zamanda ateş tarafından kemirilip yok edilecektir ve sonra yine ateşten doğacaktır. Bu, böylece dönüşümlü bir biçimde sürüp gidecektir.

Oluşumu, ateşten kaynaklandıran ya da daha doğrusu ateşin yukarıdan aşağıya ve aşağıdan yukarıya biçimindeki iki tür devinimiyle açıklayan 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. Miletos'lu filozofların *kosmos*'un ilkesini belirterek, evrende ve doğada değişmez bir düzen bulunduğunu ileri sürmelerine karşılık, Herakleitos *kosmos*'da değişmeyen tek şeyin "değişme yasası" olduğunu söyler. Onun, sürekli yanan ateşi, ilke *(arkhe)* olarak kabul etmesinin bir nedeni de budur.[91] Herakleitos, doğadaki sürekli değişimi şu sözleriyle belirtmiştir: "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 ötürü ırmak değişmiştir, o artık başka bir ırmaktır. Üstelik insanda da bu süre içinde değişiklik olmuştur, ikinci kez ırmağa giren bir başka insandır.

Kosmos'daki bu sürekli değişim, karşıtların birbirleriyle olan çatışmalarının ürünüdür. Herakleitos'a göre her nesne, her olay, 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.[92] Bu açıdan bakıldığında "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 (yani ateşten) türer" ve "bilgelik, tüm şeylerin bir olduğunu doğrulamaktır." Böylece türlülük 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. Kısaca, ölüm, bir dağılma, bir yok olma değil, yeni bir nesneyi doğurmaktır.[93]

---

91 Herakleitos'un Zerdüştçülük'ten etkilenerek ateşi ilke olarak benimsemiş olduğu da ileri sürülmüştür.

92 "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.

93 Herakleitos, birbirleriyle çatışan karşıtların aynı anda birbirlerinin varoluşlarını da hazırladıklarına ve yaşam ile ölümün aynı şey olduğuna ilişkin görüşlerini, kendine özgü "bu-

Herakleitos, felsefesini ilk aşamada maddeci temeller üzerine kurmasına karşın, sonra idealist olarak nitelendirilebilecek bir yaklaşım benimser. Çünkü Ephesos'lu filozof, karşıtların birleşmesini ve değişim-dönüşümlerin ardındaki değişmezliği sağlayan içkin bir birlik olduğunu vurgular. Bu, *kosmos*'da 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" aklın gösterdiği belli bir düzene, belli bir yasaya göre olur. Herşeyi düzenleyen *logos*, bütün bireylerde ortaklaşadır. Herakleitos, *kosmos*'da, dünyada "tanrısal" bir aklın egemen olduğunu söylemekle, bir anlamda panteizme (kamutanrıcılık) yaklaşmakta, yani "Tanrı" ile dünyayı özdeşleştirmekte ve aynı zamanda Stoacı felsefeye giden yolu açmaktadır.[94]

Logos kavramından hareket eden Herakleitos, 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 çıkartan bu düşüncesinin 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 en-iyiler (yani soylular), *logos*'tan çok pay almışlardır; az pay alanlar ya da hiç almayanlar ise çokluktur, bunlar halkı oluştururlar.

Herakleitos'un, Ephesos'ta soylulara karşı başarılı bir savaş vermiş olan halka karşı duyduğu nefret çok büyüktür. Bu nedenle kitleleri açıkça aşağılamaktan, nefretini keskin bir biçimde dile getirmekten de kaçınmamıştır: "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." Bundan başka Herakleitos, halkın inançlarına da saldırmış, gerek popüler dinleri, gerekse Homeros, Hesiodos gibi halk ozanlarını sert bir dille eleştirmiştir.

Her Yunanlı gibi, Ephesos'un bu sözünü esirgemez aristokratı için de yasaların büyük bir önemi vardır. Çünkü ona göre, polisde, toplumda düzeni sağlayan yasalar,

---

lanık" anlatımıyla şöyle dile getirmiştir: "Ateş havanın ölümünü yaşar, hava ateşin ölümünü yaşar, su toprağın ölümünü, toprak da suyun ölümünü yaşar... Suya dönüşmek ruhun ölümü, toprağa dönüşmek suyun ölümüdür... Ölümsüzler, ölümlülerdir; ölümlüler, ölümsüzlerdir; çünkü bunların yaşamı onların ölümü, onların yaşamı da bunların ölümüdür."

94 Miletos'lu filozofların ilkeleri *(arkhe)* birer "tanrı" olarak değerlendirildiğinde, bunların sistemlerinin de panteist (kamutanrıcı) bir anlayışı yansıttıkları söylenebilir.

logos'la bir ilişki içindedirler ya da daha doğrusu ondan kaynaklanmalıdırlar. Bu bakımdan toplumsal yasalar, kendi deyişiyle "yurttaşların surları için döğüşür gibi döğüşmeleri gereken yasalar", kitlelerin buluşu değil, tanrısal bir nitelik taşıyan evrensel yasanın uygulanışıdır. Ancak, bunu, "bilmediğinin ardından havlayan köpek" gibi olan halk anlayamaz. *Logos*'u kavrayabilip 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 (bir başka deyişle aristokratların) yönetmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Üstelik, halkın, ancak zorla kendi iyiliği yolunda davranmaya yöneltilebileceği düşüncesini de taşımaktadır.[95]

Fakat Ephesos'da Pers istilasından sonra iktidarı ele geçirenler, demokratik güçler olmuştur. Bu durum karşısında büyük düş kırıklığına uğrayan Herakleitos, içinde yaşadığı toplumdan uzak kalmayı bir bilgelik saymış ve polisin yönetimini elinde bulundurmaktansa "çocuklarla oynamak daha iyidir" demiştir. Demokrasiyi benimseyen yurttaşlarına ise şöyle seslenmeyi yeğlemiştir: "Ephesoslulara yakışan, yetişkin kişilerin hepsinin kendilerini asması ve polisi yetişkin olmayanlara bırakmasıdır; onlar ki en değerli adamları olan Hermodoros'u[96] "içimizden hiçbiri en değerli olmasın, olursa da başka yerde ve başkaları yanında olsun!" diyerek kapı dışarı ettiler... Eksik olmasın sizlerden zenginlik, ey Ephososlular, kötü olduğunuzun belli olması için!"

Herakleitos, savaş, kahramanlık, yüreklilik gibi aristokratik değerleri yüceltmek için büyük özen göstermiş[97] ve bu amaçla ruh kavramına başvurmuştur. Ona göre ruh, bir ateştir. Güç ve erkle dolu olan cesur ruhlar -yanmayı sürdürdüklerinden ötürü- 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, Diogenes Laertius'un aktardığına göre, bedenindeki suyu boşaltmak için her tarafını gübreyle kaplatmış, bunun sonucunda bitkin düşüp ölmüştür.[98]

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

---

95 Herakleitos, bu konudaki düşüncelerini metaforlar (mecazlar) yoluyla açıklamıştır: "Her hayvan, dövülerek götürülür çayıra... Eşekler, altından çok saman ister."

96 Hermodoros, Herakleitos'un arkadaşıdır ve Roma'da 12 Levha Yasalarını kaleme almış olanları etkilemiş olan bir hukuk bilginidir.

97 Herakleitos, savaşı, insanlar arasına dinamizmi, canlılığı getiren (dolayısıyla onları yücelten) bir öğe olarak ele almış olabilir. Bu açıdan ele alındığında onun, yüzyıllar öncesinden Machiavelli'nin ve özellikle Proudhon'un öncüsü olduğu söylenebilir. Herakleitos'un savaş konusunda söylediklerinden bazıları şunlardır: "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."

98 Diogène Laërce, II, s. 164.

filozofu, tarihi daha gerçekçi bir biçimde algılamaya yöneltmekte, fakat aynı zamanda onun herhangi bir kurumu kesin 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 herşeyi temel bir maddeye indirgemelerinden kaynaklanmaktadır. 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 görüntüdür, aldatıcı birer yanılsamadır. Odunun ya da taşın gerçekte odun ya da taş olmadıkları, bunların özünde su oldukları kabul edildiğinde, duyumlardan kaynaklanan bilgilerin gerçekliği üzerinde bir kuşkuya düşülmesi kaçınılmaz olur ve kuşku yalnızca bu düzeyde kalmayabilir.[99]

B– GÜNEY İTALYA FELSEFESİ

İ.Ö. VI. yüzyılda, Güney İtalya'da Yunan göçmenlerinin 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– **PYTHAGORASÇI FELSEFE**: Bu felsefeye adını veren PYTHAGORAS (İ.Ö. ?580–500), bir din tarikatının kurucusudur. Bu bakımdan felsefesi, dinsel bir nitelik taşır. Doğduğu Samos (Sisam) adasından Güney İtalya'daki Kroton polisine göç etmiş olan Pythagoras, daha sonraları efsanevi bir kişilik kazanmıştır. Günümüze yazdıklarından (eğer yazmışsa) hiçbir şey kalmamıştır. Bu nedenle, düşüncelerini, öğrencilerinin kaleme aldıklarından ve onun (ya da Pythagorasçıların) hakkında yazılmış kitaplardan öğrenmekteyiz.

Pythagoras'ın kurduğu dinsel felsefe okulunun, büyük ölçüde, VI. yüzyıl ortalarında Yunanistan'da yayılmaya başlayan popüler bir dinden, *Orphik* kültürden esinlendiği ve doğunun gizemli dinlerinin etkilerini taşıdığı görülmektedir. Pythagorasçılık, gizemli bir niteliğe bürünerek, bakla yememek, beyaz horoza dokunmamak, karanlıkta konuşmamak gibi olumsuz kurallar içeren kapalı bir din tarikatı biçiminde yayılmaya çalışmıştır. Günümüzde bu kuralların, gerçekte ilkel tabu kavramlarına ilişkin oldukları ve hiçbir simgesel anlam taşımadıkları kabul edilmektedir.[100] Hemen hemen her din gibi, Pythagorasçılık da ölümden sonra mutlu bir yaşam

99 Sofistler, kuşkuculuğun bir üst aşamasını oluşturacaklardır. Bu konuda Macit Gökberk (Felsefe Tarihi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980, s. 26'da) "Herakleitos'un öğretisinden, bir obje için salt doğru bir yargının olamayacağı mantıksal sonucu çıkarılabilir; nitekim Sofistler bu sonucu çıkarıp şüpheciliğe varmışlardır." diyé yazar.

100 Bréhier, s. 51; Russell, s. 104.

düşüncesini işlemiş ve bu dünyayı hor gören bir anlayışa sahip olmuştur.[101]

Matematikçi olan Pythagoras, *kosmos*'un ilkesinin *(arkhe)* sayılar olduğunu söyleyerek İyonya felsefesinin doğacı-maddeci anlayışını yadsımış ve idealist bir dünya görüşünü benimsemiştir. Pythagorasçılığa göre, evren bir sayılar uyumudur *(harmonia)*. Somut varlıklar olarak tasarlanan sayılar, dünyadaki her nesnenin, her düşüncenin aslıdırlar, ilkeleridirler. Örneğin Bir sayısı tanrıdır, bir başka sayı ruhtur, bir başkası adalettir, akıldır vb. Pythagorasçı bir bilge olan Philolaos, bu konuda şöyle yazmıştır: "Bütün tanınan (bilinen) şeylerde sayı vardır muhakkak; çünkü bu olmadan herhangi bir şeyi düşünceyle kavramak ya da tanımak olanaksızdır."[102] Sayılar tek ile çift ya da sınırlı ile sınırsız diye ikiye ayrılır. Bu temel karşıtlık, kendini, varlık türlerinde erkek-dişi, bir-çok, aydınlık-karanlık, sağ-sol, iyi-kötü vb. olarak ikili karşıtlar biçiminde 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. Toplumsal ve siyasal gelişmelerin, demokratik devrimlerin dünyadaki uyumu bozdukları görüşündedirler. Herkes her işe karışmaktadır. Oysa düzenin gerçekleşebilmesi için, yetkin bir sayı olan kare sayısının belirttiği adaletin yerleşmesi, yani her kişinin yaradılışına uygun yerlerde 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 (yani bilgeler, daha doğrusu Pythagorasçı bilgeler) topluma egemen olup, ruh ve istek öğelerinin hakim olduğu insanları yönetmelidirler.

Organizmacı toplum görüşüne ulaşan Pythagorasçılar, toplumun da üç bölümden oluştuğunu belirterek, her kişinin doğuştan yönlendirildiği toplumsal bölümünde (sınıfında) kalıp, bunun gerektirdiği işlerle uğraşmasını salık verirler. Akıllıların iktidarda bulunmaları, yüreklilerin savaş işleriyle uğraşmaları, isteklere tutkun kişilerin ise tüm toplumun gereksinmelerini karşılamaları şeklindeki iş bölümüne dayalı üçlü sınıflandırma, kendi deyişleriyle toplumda "eşitliği" sağlamanın ve düzeni kurmanın biricik yoludur. Gerçekte, tarikatlarının içinde kadın-erkek eşitliğini benimseyen ve ortak mülkiyete dayalı ortaklaşacı bir yaşayışı uygulayan Pythagorasçılar, toplumsal düzeyde hiyerarşik, eşitsizlikçi bir modeli savunmaktadırlar.

Pythagoras ve yandaşları, bu toplumsal görüşlerine *reenkarnasyon* (ruhların göçü) öğretisiyle dinsel bir boyut kazandırmışlardır.[103]. Ruhun ölmezliğinden hare-

---

101 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.

102 Kranz, s. 130; Pierre Thcil, **Dünyamızı Kuranlar**, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1979, s. 112.

103 Reenkarnasyon öğretisi, Pythagorasçıların bir buluşu değildir. Herodotos'a göre (II, 123) bu öğretiyi ilk ortaya koyanlar Mısırlılardır.

ket eden bu öğretiye göre, ruhlar, yeryüzünde bir sınav vermektedirler. Yaşamın tek amacı, ruhu arındırmaktır; bir başka deyişle sürekli doğmaktan kurtulmak için tanrısallığa katılmaya çalışarak genel Ruh'a dönmektir. Beden kafesinde (mezarında) tutuklu bulunan ruh, ölçülü, erdemli bir yaşam sürüp, akla ve ruhsal değerlere önem verdiği sürece daha iyi bedenlere geçer; örneğin, sınıf değiştirerek toplumsal hiyerarşinin basamaklarını tırmanırcasına, bir tüccarın bedeninden bir askerinkine, oradan da bir bilge kişinin bedenine yükselir. Sonuçta, bu dünyadan kurtulup "Tanrı" ya ulaşır. Kötü sınav veren ruhlar ise, hayvanların, hatta bitkilerin bedeninde tutuklanıp yeniden doğmak zorunda kalırlar.[104]

Pythagorasçı bilgeler, bir ara Kroton'da iktidarı ele geçirerek, toplumsal ve siyasal görüşlerini uygulama olanağına kavuşmuşlardır. Fakat daha sonra ayaklanan halk, kendi aralarında "eşitlik ve ortaklık" ilkesini uygulayan Pythagorasçıların bir çoğunu öldürüp diğerlerini kaçmaya zorlamıştır. Pythagorasçı bilgeler topluluğunun dağılması sonucunda, bunların düşünceleri tüm Yunanistan'a yayılacaktır. Özellikle Platon'un, Sokrates kanalıyla, birçok Pythagorasçı düşünceyi benimsediği görülecektir.

b— **ELEA OKULU:** Güney İtalya'nın Elea polisinde ortaya çıkan bu okul, İyonya felsefesinin, özellikle Herakleitos'un düşüncelerinin tam karşıt kutbunda yer almaktadır. İyonya'nın Kolophon polisinde doğup genç yaşlarda Güney İtalya'ya göç etmiş ve Elea'da ölmüş olan KSENOPHANES (İ.Ö. 569–477), bu okuldan sayılmamakla birlikte, ortaya koyduğu tek Tanrı kavramı ile Elea felsefesini etkilemiş olan bir düşünürdür. *Anthropomorphe* (insanbiçimli) 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. Her insan topluluğunun, tanrıları kendilerine benzer bir biçimde algıladıklarını alayca bir dille belirtmiş ve bunun ne denli saçma olduğunu göstermeye çalışmıştır.[105]

Tanrı, Ksenophanes'in inancına göre birdir ve küre biçimindedir. "Bir olan Tanrı, ki tanrılar ve insanlar arasında en uludur, ne biçimde, ne de düşüncede ölümlülere benzer." Ksenophanes'in "salt görme ve işitme" olarak tanımladığı tek Tanrı, öncesiz ve sonrasız olmanın dışında, devinimsizdir de.[106] Üstelik kendisi devinmeyen Tanrı, her şeyi düşünceleri ile yönetmekte ve her şeye devinim ve yaşam sağlamaktadır. Böylece Ksenophanes, bu tanrı tasarımı ile, tektanrıcılığa *(monotheisme)* doğru bir adım atmakla kalmamış, ardından gelen filozoflara (ne şekilde adlandırmış olurlarsa olsunlar) "tanrısal mutlak Bir" anlayışını kalıt olarak bırakmıştır.

---

104 Ksenophon'a göre Pythagoras, köpeğini döven bir adama şöyle seslenmiş: "Dur, vurma bu köpeğe, çünkü onda dostlarımdan birinin ruhu var. Sesini duyunca tanıdım ben bu ruhu." Diogène Laërce, II, s. 137.

105 "... Habeşler tanrılarını kendileri gibi kara ve yassı burunlu; Trakyalılar sarışın ve mavi gözlü diye düşünürler. Böyle olunca, eğer öküzlerin ve atların ya da aslanların elleri olsaydı, ve elleri ile resim yapabilseler ve insanların yaptıkları gibi sanat çalışmaları üretebilselerdi, atlar tanrıların biçimlerini atlar gibi, öküzler öküzler gibi çizecekler ve bedenlerini kendi çeşitli türlerinin imgeleri içinde yapacaklardı. Oysa, tanrılar ne arslan biçimindedirler, ne de zenciler gibidirler, ne de Yunan heykellerinde olduğu gibi insan kılığındadırlar." Aktaranlar: Gökberk, s. 27; Copleston, s. 53; Voilquin, s. 45.

106 Tanrı'nın devinimsizliği, onun salt (mutlak) düzen oluşunu göstermektedir.

Ksenophanes'in öğrencisi olan PARMENİDES (İ.Ö. ?540– ?), Elea okulunun kurucusu ve en önemli düşünürüdür. Elea'da devlet adamı, yasa koyucu olarak da rol oynamış olan Parmenides, yapıtlarını şiirsel bir biçimde kaleme almıştır. Platon'u derinden etkileyecek olan bilgi kuramı, biri Doğru ya da Gerçek *(Aletheia)*, öteki 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, yani var-olana ilişkindir. Böylece Parmenides'in felsefesinin odak noktasını varlık sorunu oluşturmakta ya da daha doğrusu felsefesi varlığın bilimi niteliğini kazanmaktadır.

Gerçek olan, Parmenides'e göre, var-olandır, Varlık'tır. Varlık, Bir'dir, doğmamış, yok olmayacak kendi içine kapalı bir birliktir, değişmez, bölünmez, devinimsiz ve sürekli bir bütündür. Var-olmayanın var olduğunu söylemekle mantıksal bir çelişkiye düşüldüğünü belirten Parmenides, Herakleitos'un felsefesini tümüyle yadsıyarak çokluğun, değişimin ve devinimin olanaksızlığını ortaya koyar. 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 algıları, bilginin yanlış kaynağıdır. Temelde yanılgının kaynağı, var olmayanı varsaymaktır.

"Ahmak, göze, sesleri çınlatan kulağa ya da dile inanma; yalnız düşüncenin gücü ile incele!.. Yalnız var-olan vardır ve ancak o düşünülebilir."[107] diye haykıran Parmenides, gerçeğe ulaşmanın ancak salt düşünme ile, akıl ile olası olduğunu belirtir. Demek ki, deneyi bir yana bırakarak, yalnız akıl ilkelerine dayanıp Bir olan Varlık'ı düşünmek gerekir; gerçek bilgiye ulaşmanın kesin yolu da budur. Gerçeği kavramak isteyen kişi, göze, kulağa, dile değil, akla *(logos)* bağlanmak zorundadır. Böylece Parmenides'in felsefesi, duyu ile aklı ve bunların alanları olan fizik ile metafiziği uzlaşmaz bir biçimde birbirinden ayırmaktadır.[108] Dahası bu Varlık anlayışı, toplumdaki tüm çelişkileri ve değişimleri felsefi planda yadsımış olur.

Varlık'ı hocasının etkisinde kalarak küre biçiminde bir cisim olarak tasarlayan Parmenides, öğretisinin mantığı içinde ölümün de bir yanılgı olduğu sonucuna ulaşmaktadır: Ölüm bir yokluk olduğuna göre, var-olanın ölmesi, yokluğa dönüşmesi olanaksızdır. Parmenides, düşüncelerini varlık-yokluk karşıtlığı bağlantısı içinde geliştirmesinden ve salt kavramlarla çalışmasından ötürü, Yunan diyalektik yönteminin babası olarak nitelendirilmektedir.

Bu diyalektik yöntemi başarıyla kullanmış olan düşünür Elealı ZENON'dur (İ.Ö. ?490–430). Zenon, hocası Parmenides'in Bir'in biricik gerçek varlık olduğu öğretisini, çokluğu ve devinimi varsaymanın düşünülemeyeceğini, böyle bir düşüncenin çelişkilere yol açacağını, getirdiği çeşitli mantıksal kanıtlarla göstererek

---

107 Gökberk, s. 28; Russell, s. 128; Nietzsche, s. 64.

108 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 lânetlenme gibi çöken "zihin", "beden" ikiliğini kurmaya cesaret verdi."

desteklemeye çalışmıştır.[109] Parmenides'in bir diğer öğrencisi Sisam'lı (Samos'lu) MELİSSOS ise, hocasının Varlık öğretisini yinelemiş, fakat ondan farklı olarak var-olanın sonlu değil, sonsuz olması gerektiğini ileri sürmüştür.

C– DEMOKRASİLERİN DOĞA FELSEFECİLERİ

a– EMPEDOKLES (İ.Ö. ?492–432), Sicilya adasının Akragas (Agrigentum) polisinde doğmuştur. Aristokratik bir aileden gelmesine karşın, kendisine önerilen krallığı reddetmiş ve demokratik kurumların, değerlerin yerleşmesine çalışmıştır. Soyluların, zenginlerin lüks tutkularını eleştirip, basit ve gösterişsiz bir yaşam biçimini savunmuş olan Empedokles, Akragas'da aristokrasiye özgü "Binler Konseyi"ni kaldırmış ve onun yerine bir halk meclisi kurmuştur. Fakat daha sonraları, kendisinin insanlara "doğru"yu getiren tanrısal bir kişi olduğunu ileri sürmeye başlamış ve bu tanrısal görevini yerine getirebilmek amacıyla Güney İtalya'da ve Yunan yarımadasında uzun geziler yapmıştır. Diogenes Laertius'un aktardığı bir söylentiye göre, ölümsüzlüğünü kanıtlamak ya da tanrısallığını göstermek için kendini Etna Yanardağı'na atarak yaşamına son vermiştir.[110] Buna karşılık, onun sürgüne gönderildiği Peloponnesos'ta ölmüş olduğu da ileri sürülmüştür.

Düşüncelerini **Peri Physeos** (Doğa Üstüne) ve **Katharmoi** (Arınmalar) adlı yapıtlarında şiirsel bir dille ortaya koyan Empedokles, bir bakıma, Parmenides ile Herakleitos'un felsefelerini uzlaştırma yoluna gitmiştir. Büyük ölçüde Parmenides'in Varlık anlayışını benimsemiş, ancak bunu Birlik içinde değil de Çokluk içinde ele almış, dahası devinim ile değişimin yadsınamayacağını belirtip bunları açıklamaya çalışmıştır. Empedokles, *kosmos*'un ilkelerini, daha önce İyonyalı filozofların ortaya koydukları su, hava ve ateşe bir de toprağı ekleyip, dört tane olarak belirlemiştir. Bunlar, bütün nesnelerin öğeleridir, kendi deyişiyle "her şeyin kökenleri"dir. Aynı zamanda bu dört öğe, yani ateş, hava, toprak ve su, fiziksel dünyada görülen dört temel niteliğin, yani sıcak, soğuk, kuru ve nemlinin taşıyıcısıdırlar.[111a]

Bu dört maddesel öğe, Parmenides'in Varlık'ı gibi, öncesiz-sonrasızdır, değişmezler ve kendilerinde devinim yoktur. 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. Öğelerin kendileri devinimi içermediklerinden ötürü, bunları devindiren, birbirleriyle kaynaştırıp çözen dışsal bir güç olmalıdır. Empedokles'e göre devinimin nedeni, Sevgi

---

109 Platon **Parmenides** (128 b.) adlı diyaloğunda Parmenides ile Zenon'un düşüncelerini açıkça anlatmış ve Zenon'un (bugün yitik olan) kitabının Parmenides'in usavurmalarının bir savunusu olarak amaçlanmış olduğunu açıklamıştır.

110 Diogène Laërce, II, s. 149.

111a Empedokles, mitolojik bir dil kullanarak, bu 4 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)." . W. Kranz, s. 109 ve L. Robin, s. 122.

(Philotes) ve Nefret *(Neikos)* adını verdiği iki karşıt güçtür. Temel maddelerin kaynaşmasını, birleşmesini sağlayan Sevgi'dir; dağılma, dolayısıyla yok olma ise Nefret'ten kaynaklanır. Böylece madde ile güç (yani maddeyi devindirip oluşu sağlayan neden), ilk olarak, Empedokles'in kuramında iki ayrı ilke biçiminde ortaya çıkmışlardır. Evren, bu iki karşıt gücün savaş alanıdır; sırayla, döngüsel olarak birbirlerine üstünlük sağlarlar. Empedokles yaşadığı zamanı, Nefret'in ilerleyip Sevgi'nin gerilediği bir dönem olarak nitelendirmiştir.

Pythagorasçı inançları olan Empedokles, ruhların göçü öğretisini benimseyip savunmuştur. Ona göre bedene canlılığını veren ruhtur. Bu bakımdan ölüm, ruhun bir başka bedene geçmek için içinde bulunduğu bedenden ayrılmasıdır. Buna karşılık ruh, "etten yapılmış yabancı bir gömleğe geçince", bu yeni bedene canlılık verir. Öyleyse ölüm ayrılma, canlılık birleşmedir; insanların ölüm ve doğum diye adlandırdıkları şey gerçekte yoktur.

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 olduğu belirtilir. Çünkü *kosmos* gibi, insan da aynı dört öğeden oluşmuştur; bu nedenle bütün insanlar, duyuları ile, evreni ve evrendeki olayları anlarlar, kavrarlar.[111b] Bilginin kaynağını duyumlara dayandıran Empedokles'in bu öğretisi, belli bir ölçüde de olsa, herkesin evren hakkında bilgi sahibi olabileceğini ileri sürmesinden ötürü, insanların eşitliği düşüncesine ulaşmaktadır.

b– **ANAKSAGORAS** (İ.Ö. ? 500 – 428), İyonya'nın Klazomenai polisinde doğmuş ve kırk yaşlarında Atina'ya göç etmiştir. Otuz yıl kaldığı Atina'da Perikles'in dostluğunu kazanmış ve burada birçok öğrenci yetiştirerek, daha sonraları bu polisin felsefe alanında önemli bir atılım gerçekleştirip görkemli bir yere ulaşmasına büyük katkıda bulunmuştur. Fakat Peloponnessos Savaşlarının hemen başında, dolaylı bir biçimde Perikles'e vurmak isteyen siyasal karşıtlarınca, dinsizlikle suçlanmıştır.[112] Bunun üzerine, büyük bir olasılıkla Perikles'in yardımıyla, Atina'dan kaçmış ve yaşamının son yıllarını Lampsakos'ta (Lapseki) geçirmiştir.

Siyasete ilgi duymayıp bilgece bir yaşam sürmüş olan Anaksagoras'ın düşüncelerinde, döneminin kararsızlıklarının ve cüretli girişimlerinin yansıdığı görülmektedir. "Şeylerin bütünü sürekli olarak kendine eşittir."[113] diyen Anaksagoras, Empedokles gibi, Elea felsefesindeki var-olanın (varlık'ın) değişmezliği ilkesinden yola

---

111b "Bizim içimizdeki toprakla toprağı, suyla suyu, havayla tanrısal havayı, ateşle yıkıcı ateşi, sevgiyle sevgiyi ve nefretle acı veren nefreti tanırız." Aktaran: Voilquin, s. 116.

112 Platon'a göre Anaksagoras, Atinalıların birer tanrı olarak gördükleri güneşin taştan, ayın da topraktan olduğunu ileri sürdüğü için dinsizlikle suçlandırılmıştır. (**Sokrates**'in Savunması 26 d.) Aristophanes, **Bulutlar** adlı yapıtında, Anaksagoras'ın Zeus'u, tanrıları yadsımaya varan gökbilime ilişkin düşüncelerini Sokrates'e söyletmiştir. (**Bulutlar**, İstanbul, Maarif Basımevi, 1957, s. 20-24).

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

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 olduklarını ileri sürer.

Anaksagoras'a göre bu temel maddeler *(seprma'*lar), evrenin başlangıcında bir arada, düzensiz bir yığın *(kaos)* olarak bulunuyorlardı. Sonra, belli aşamalarla bu yığından ayrılan *sperma*'lar, sonsuz bölünebilir olmalarından ötürü, birbirleriyle farklı oranlarda birleşerek çeşitli nesneleri ortaya çıkardılar. Nesnelerin nitelik bakımından sonsuz oluşu, kurucu öğelerin nicelik yönünden sonsuz oluşundan kaynaklanır. Duyularla kavranan nesnelerde bütün *sperma*'lardan parçacıklar vardır. Çünkü "herşey, herşeyin içindedir, bunlar ilk başlangıçta olduğu gibi birliktedirler... ne bölünmüşlerdir ne de birbirlerinden bir balta ile koparılmışlardır, ne sıcak soğuktan ve 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 değişmesi, bileşimlerine 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 meyvanın, onun bedeninde ete, kana, kemiğe, vb. 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. *Kosmos*'daki 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, herşeyi belli bir ereğe *(telos)* göre düzenleyip yönlendirir. Anaksagoras, *Nous*'u canlı olan ve canlılık veren, özü bakımından çok ince, arınmış bir madde olarak tanımlar. Fakat *Nous*, aynı zamanda, Ksenophanes'in Tanrı'sını andıran tinsel bir güç olma niteliğine de sahiptir; çünkü bilinçli ve istençli bir biçimde, *kaos* denen düzensiz yığını düzene sokan, devindiren, *sperma*'ları birleştirip ayıran, böylece de "oluş" eylemine olanak sağlayan odur. Bu bakımdan *Nous*, "Evrenin Ruhu" olarak belirmektedir.

Empedokles'in duyumcu bilgi öğretisini belli ölçüde kabul eden Anaksagoras'a göre, bilmenin kaynağı duyulardır, daha doğrusu nesneleri tanımak, olayları anlamak için ilk önce duyulara baş vurmak gerekir. Ancak duyuların bilgi değeri sınırlıdır; bunlar yalnızca "görüntüleri" verdiklerinden dolayı, gerçeğin bir bütün

olarak kavranabilmesini sağlayamazlar. Bunu sağlayan, insanın özünde diğer varlıklardan çok daha fazla bulunan *Nous*'tur; bu nedenle de insan, hayvanlar üzerinde üstünlüğünü kurabilmiştir.[114]

c— DEMOKRİTOS (İ.Ö. ?460–370), Leukippos'un ortaya attığı maddeci atomculuk öğretisinin en önemli düşünürüdür. Büyük bir olasılıkla İyonya kökenli olup Trakya'nın Abdera polisinde yaşamıştır. "Hiç kimse benim kadar dolaşmamıştır, benim kadar fazla ülke görmemiştir"[115] diye yazan Demokritos, bilgilerini arttırmak için çeşitli uzun gezilere çıkmış, hatta bu gezilerden birinde uğradığı Atina'da tanınmadığını görerek epey şaşırmıştır. Protagoras'ın ve Sokrates'in çağdaşı olan "Abderalı bilge", polisinin siyasal yaşamından uzak kalmayı yeğlemiş, fakat çeşitli ilgi alanlarının yanında insan ve toplum sorunlarıyla da uğraşıp bunlarla ilgili düşünceler ortaya koymuştur.

Demokritos, Elea felsefesinin Varlık kavramından hareket eder. Fakat var-olanın birliği ve durgunluğuna karşı, var olmayanda, boşlukta (uzayda)[116] sayıca sonsuz olan ve devinen atomların bulunduğunu belirtir. Atom kavramı, eski Yunanca bölüm anlamına gelen *tomon* sözcüğü ile olumsuzluk öneki *a*'dan oluşan *a-tomon*, *a-tomos*'tan türetilmiştir ve "daha ufak bölümlere ayrılmayan" anlamına gelmektedir. *Kosmos*'un temel maddeleri yani kurucu öğeleri olan atomların her biri, Parmenides'in Varlık'ı gibi, yaratılmamıştır, yok olmayacaktır ve kendi kendisine eşit kalır, bir başka deyişle hiçbir değişime uğramaz. Atomlar, katıdır, doludur, yapılarında en ufak bir boşluk bulunmaz; bu nedenle de her biri "varlık"tır. Aralarında ses, renk, sıcaklık, soğukluk vb. gibi niteliksel farklılıklar yoktur, çünkü bu niteliklere sahip değillerdir. Birbirlerinden yalnızca biçimleri ve büyüklükleri bakımından ayrılırlar. (Ağır ya da hafif olmaları büyüklüklerine bağlıdır.) Boşluk maddesel olmadığından ötürü, belli bir yer kaplayan bu bölünmez maddesel parçacıklar sürekli olarak onun içinde devinirler.

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 olacak 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 olmamasından dolayı) her yöne doğru, büyüklüklerine (dolayısıyla ağırlıklarına) göre hızlı ya da yavaş bir biçimde devinirler. Bu devinim "kargaşası" içinde, atomların mekanist bir biçimde, 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 indirgen-

---

114 Anaksagoras'a göre insanın üstünlüğünü kurması, büyük ölçüde ellerini kullanıp araç gereç yapabilmiş olmasına da bağlıdır. Bakınız: Nietzsche, s. 92 ve Gomperz, s. 256-257.

115 Demokritos'un yazılarından yapılan alıntılar için bakınız: Robin, s. 135-146; Gomperz, s. 354-407; Kranz, s. 161-180; Copleston, s. 87-92; Brehier, s. 77-80; Russell, s. 143-154; Gökberk, s. 38-41; Voilquin, s. 151-188.

116 Demokritos, uzayın (boşluğun) bulunduğunu söylemekle, var olmayanın var olduğunu kabullenmiş ve böylece Parmenides'in bu önemli ilkesini yadsımış olmaktadır.

meyecek 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.[117]

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, tatalma, dokunma, karanlık olanlardır; öteki (görünüşlerin ardındaki atomları gören akıl) ise gerçek olup bundan ayrılmıştır." Demek ki, duyular, her ne kadar tümüyle yararsız değillerse 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 sürer. Çünkü bu konudaki görüşleri, belli ölçüde de olsa, demokratik öğeleri ya da daha doğrusu demokrasilere yatkın bazı fikirleri içermektedir. Demokritos, her şeyden önce, aristokratik-karamsar "Altın Çağ" mitosuna karşı çıkıp, insanların gereksinmeleri doğrultusunda kendilerini ve toplumsal ilişkileri geliştirerek gittikçe daha iyi yaşam koşullarına ulaştıklarını vurgular.

"İnsanlar düşüncesizliklerini gizlemek için kendilerine bir yazgı heykeli yapmışlardır" diye yazan Demokritos, yazgıcı dünya görüşünü yadsıyarak, insanlık tarihinde belli evrelerin olduğunu ileri sürer. Ona göre insan, kendinin bir küçük evren *(mikros kosmos)* olduğunu anlayarak, yani bilinçlenerek, çeşitli yetilerini geliştirmiş ve böylece ilkel bir yaşamdan uygarlığa doğru ilerlemiştir. Bu bağlamda devlet (polis), toplumda iyi bir yaşam biçimini ve düzeni sağlamaya yönelik yasaları yapması ve koruması amacıyla insanlar tarafından ortaya çıkartılmıştır. Böylece Demokritos, devleti bir amaç değil, fakat bir araç olarak benimseyen, bir başka deyişle onu insanların iyiliği için ve insanlar tarafından oluşturulmuş yapay bir kurum olarak gören demokratik anlayışı dile getirmiş olmaktadır.

Ancak Demokritos'un demokratlığını abartmamak gerekir. Çünkü Abderalı filozof, yazılarında, kitlelerin, yığınların doğrudan ve etkili bir biçimde yönetime katıldıkları bir *demos kratos*'u (demokrasiyi) benimsemiş olarak gözükmez. Devletin büyük önemini vurgulayıp, bunun yönetiminin herkesin eline bırakılamayacağını ve iyi, değerli kişilerin iktidarda olmaları gerektiğini açıkça belirtir. "Her önüne gelene değil, ancak denenmiş kimselere inanmalıdır" diyen Demokritos'a göre "İyi güdülen bir devlet (polis) en büyük destektir ve bunda herşey saklıdır; bu sağ kalırsa, her şey sağlam kalır, bu bozulunca her şey yok olur... Yaratılış hükmetmeyi üstün olana ayırmıştır... Değersizlerin hükmü altında bulunmak kötüdür... (Siyasal iktidar sahibi) kötü işler için değil, iyi işler görmek için seçilmiştir." İktidarı elinde bulundurması gereken saygıdeğer kişi (ya da kişiler), akıl ilkelerine dayanan bir eğitimden geçmiş, başarılı ve erdemli kişidir.

Demokritos'un ahlak öğretisinde erdem *(arethe)*, kişinin bütün davranışlarında ölçülü *(sophrosyne)* olması demektir. Ancak ölçülü olan kişi, toplumsal ilişkile-

117 Diogène Laërce, II, s. 181.

rinde ve toplum yönetiminde doğruluğu (adalet/*dikaiosyne)* ilke olarak benimseyip uygulayabilir. Kişisel mutluluğun da ölçülülüğe bağlı olduğunu belirten Demokritos *eudaimonizm* (mutçuluk) olarak adlandırılan ahlaksal (etik) görüşünü atomculuk öğretisinden yola çıkarak açıklar. Ona göre ruh, çok ince ve yuvarlak olan ateş atomlarından oluşur. Duygular ve istekler, bu ateş atomlarının devinimlerinden kaynaklanırlar. Eğer bu devinim durgun ve ölçülü ise insan da dingin bir ruha sahip olup mutluluğa ulaşır.

Böylece Demokritos, mutlu olmayı bir madde olarak kabul ettiği ruha, daha doğrusu ruhun iyi durumda olmasına *(euthymia)* bağlar. Bunun için insan, aklını kullanarak kendini tutkuların baskısından, geçici ve gereksiz eğilimlerin etkisinden kurtarmalı ve düşünceleri ile davranışlarında ölçülü olmalıdır. 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 gelen ruhlarda sarsıntısızlık ve ruh dinginliği bulunmaz."[118] Demek ki, önemli olan ruhtur; bu dünyanın göreli olan maddesel iyiliklerine kanmamak gerekir. "İnsanlara yakışan, ruhu bedenden çok hesaba katmaktır." Zaten ruhun yetkinliği, bedeni de güçlü kılar. Demokritos'un ruhun yetkinliğini, olgunluğunu her şeyden üstün tutan bu ahlak anlayışı, "bilimsel maddecilik (yani fizik bilimleri maddeciliği) ile etik maddecilik (yani toplum-insan bilimleri maddeciliği) arasında zorunlu bir bağlantı bulunduğunu ileri süren -ve günümüzde hâlâ yaygın olan- önyargıyı başarılı bir biçimde çürütmüş" olması bakımından büyük önem taşımaktadır.[119]

---

118 Bu konuda Alâeddin Şenel'in (**Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 158'de) getirdiği yoruma katılmadığımı belirtmeliyim. "Bu ilke (ölçülülük) topluma uygulanırsa, iyi toplumun aşırı zenginliğin ve aşırı yoksulluğun bulunmadığı bir toplum olacağı sonucuna varılabilir ki, Demokritos'un zamanında böyle toplumlar demokrasi ile yönetilen toplumlardır" diye yazan Şenel, ölçülülük ile eski Yunan demokrasileri (ve Demokritos'un demokratlığı) arasında bir bağlantı kurmaktadır. Oysa ölçülülük, Yunan demokrasilerinin bir özelliği değildir. (Her ne kadar, ileride göreceğimiz gibi Perikles'in bu yönde görüşleri var ise de). Bu dönemde, demokrasi karşıtı düşünürlerin bu rejime yönelttikleri eleştirilerden biri de, demokrasinin her türlü ölçülülükten yoksun oluşudur. Üstelik ölçülülük, yalnızca demokratik düşünürlerce değil, fakat Platon ve Aristoteles gibi aristokratik ve elitistçi düşünürlerce de önemli bir ilke olarak benimsenip savunulmuştur. Bundan başka, Demokritos'un ahlak sorunuyla ilgili görüşlerinden, ölçülülüğe dolayısıyla ruhsal dinginliğe herkesin değil, bir azınlık olan bilgelerin ulaşacağı sonucu çıkmaktadır. Bu da, Demokritos'un demokratlığının abartılmaması gerektiğine ilişkin daha önce belirtmiş olduğum görüşü doğrular niteliktedir.

119 Gomperz, s. 407.

BÖLÜM III

SOFİSTLER VE DEMOKRASİ

A – SOFİST DÜŞÜNCE

Kosmos 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 savaşlarının ardından Atina'nın da etkisiyle yaygınlaşıp gelişen demokrasiler, kitlelerin daha etkin bir biçimde toplumsal ve siyasal yaşama katılmalarına yol açtı. Yunanlı (yurttaş), 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 değişiminden bütün toplumu (yani yurttaşları) ilgilendiren çeşitli sorunlar kaynaklanıyordu. Bu sorunlar ise, demokrasinin getirdiği belli ölçüdeki düşünsel özgürlük ortamı içinde ele alınıp, çok coşkulu bir biçimde tartışılıyordu. Siyasal alana ilişkin olarak 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 *(weltanschauung)* oluşturma çabası içinde bulunuyordu.

Bu ortamda Sofistler, pratik (kılgısal) yaşam sorunlarıyla ilgilenip, geleneksel-aristokratik değer yargılarını sorgulayıp eleştiren ve büyük ölçüde demokratik içerikli görüşleri savunan ilk düşünürler olarak ortaya çıktılar.[1] Bunlar, toplumsal-si-

1 Sofistler üzerindeki bilgilerimiz, genellikle diğer düşünürlerin, özellikle de Platon'un onlar hakkında yazdıklarından kaynaklanmaktadır.

yasal 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 olabilecek bir olanak sağlamaktı. Bunun da yolu retorikten, güzel söz söyleme sanatından geçiyordu.

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 varılabilinir. Üstelik Sofist, bilgiye pratik bir anlam yüklediğinden ötürü, kendini yalnızca ansiklopedik bir bilgi birikimine sahip olarak göstermekle yetinmez, bundan başka çeşitli sanat ve zanaat dallarının teknik bilgilerini elinde bulundurmak ve bunları en iyi bir biçimde uygulamakla da övünür. Örneğin, Sofist Hippias, Platon'un **Küçük Hippias** adlı diyalogunda, elinden her iş geldiğini ve üzerindeki herşeyi kendisinin yaptığını ileri süren bir düşünür olarak belirmektedir.[2]

2– **Siyasal yaşam öğretmeni.** İnsanın toplum içindeki yerine ve iyi bir yurttaşın nasıl olması gerektiğine ilişkin sorunların kafaları kurcaladığı demokratik toplumlarda, Sofistler bu konularda bilgili oldukları ve "siyasal erdemi" öğretebilecekleri savlarıyla ortaya çıkıp eğitim alanındaki boşluğu doldurmaya istekli oldular. Çünkü farklı toplumsal kesimlerce, yeni siyasal koşullar içinde başarılı olabilmek için siyaset bilimi ya da sanatı öğrenimi almak zorunlu olarak görülüyordu. Böylece, Sofistlerin siyaset üzerinde, siyasal 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.[3] Bu bakımdan, kendilerini siyaset erdemi öğretmeni olarak gören Sofistler,

---

2 Platon'un **Küçük Hippias** (368 b-e) adlı diyalogunda Sokrates, alaycı bir dille, Hippias'a şöyle seslenmektedir: "... Sen bütün bilgilerde insanların en ustasısın. Hatta bir defasında, Agora'da, sarrafların tezgahları önünde gıpta edilecek çeşit çeşit bilgilerini sayıp dökmüyor, onlarla övünüyordun. Söylediklerini anımsıyorum. Bir gün, Olimpia'ya gelmişsin, üzerinde kendi el işin olmayan bir tek şey yokmuş. Bir defa, parmağındaki yüzüğü -ki hünerlerini sayıp dökmeye bununla başlıyordun- kendin yapmışsın, çünkü kuyumculuk işleri elinden gelirmiş; sonra, mühür yüzüğün, kaşağın ve yağ kabın, hepsi kendi elinin işleriymiş. Ayakkabılarını kendi elinde diktiğine, elbiseni, gömleğini kendin dokuduğuna da herkesi inandırmak istiyordun. Gömleğinin belindeki kuşağı da kendin ördüğünü söylüyordun... Bütün bu bilgileri sayıp dökerken şunu da söylüyordun: Bunlarda sen herkese taş çıkarttırmışsın; sadece bunlarda mı, unutmadıysam, ritimde, müzik makamlarında, dilbilgisinde, daha birçok şeyde de senden ustası yokmuş... Sonuçta o gün, şimdi anımsayamadığım daha birçok bilgi ve sanatı da sayıp dökmüştün."

3 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 71e).

bireye olduğu kadar polise de değeri ölçülemeyecek denli büyük hizmet verdikleri kanısındaydılar.[4a]

3– Retorik ustası. Sofistlerin öğrencilerine, polisin siyasal yaşamında etkili olan bir aracı, yani güzel söz söylemeyi ve kalabalıklar karşısında düşüncelerini savunmayı öğrettiklerinden dolayı "Sofistlik", retorik ile eş anlama gelmeye başladı.[4b] Sofistlerin bir ücret karşılığında verdikleri retorik eğitiminin, biri "biçimsel" diğeri "içeriksel" olmak üzere iki yönü bulunuyordu. Çünkü retoriğe sahip olmak için, yalnızca güzel söz söyleme araçlarını (güzel konuşma tekniğini) bilip kullanmak yeterli değildi; aynı zamanda aklı kullanmayı bilmek ve kamusal yaşamın çeşitli alanlarında etkisini duyuran birçok görüş üzerinde bilgi edinip, bunları kullanmak gerekiyordu.

Retorik, Atina gibi demokratik polislerde, siyasette başarılı olabilmek, siyasal karşıtları alt edebilmek için, elde edilmesi gereken bir "sanat" olarak kabul ediliyordu. Ancak retorik, yalnızca *ekklesia*'da, halk toplantılarında ya da *agora*'daki tartışmalarda büyük önem taşımıyordu; yüzlerce jüri üyesinin bulunduğu halk mahkemelerinde de güzel konuşma sanatına sahip olmak, haklı çıkma şansını arttırıcı bir etkendi. Sofist Gorgias'a göre retorik sanatı, "gerçekten de en büyük iyiliktir... Başkalarını yönetmek gücünü sağlar... Mahkemelerde yargıçları, kurultayda üyeleri, halk toplantısında ya da buna benzer siyasal toplantılarda 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."[5] Sofistler, bu sanatı hem satıyorlar, hem de karşılarındaki kişilerin düşüncelerini çürütmek için tartışmalarında kullanıyorlardı.[6]

4a François Châtelet, Platon, Paris, İdées/Gallimard, 1976, s. 62.

4b Platon, Protagoras'a Sofisti "insanları konuşmada usta kılma sanatının öğretmenidir." şeklinde tanımlattırır (Protagoras 312 d).

5 Platon, Gorgias, 453 d-e. Ancak, daha sonra yine ayrı diyalogda Platon, Gorgias'a retoriğin diğer sanatlar gibi kendiliğinden kötülüğü (ya da iyiliği) içermediğini ve bunun kötü kullanılmasından ötürü Sofistlerin suçlanamayacağını da söyletir: "... bütün öteki yarışma sanatlarında olduğu gibi, söylev sanatında da dostu, düşmanı ayırmak gerekir... bu sanat onlara iyi bir amaçla, ancak düşmanlara, kötülük edenlere karşı korunmak için kullanılsın diye öğretilmiştir, durup dururken saldırmak için değil. Böyle yapmayanlar, ellerindeki silahı kirletmiş, güçlerini, ustalıklarını kötüye kullanmış olurlar. Ama biz, bundan ötürü, suçu öğretmenlere de, o sanatlara da yükleyemeyiz, kötülük o sanatların kendinde var diyemeyiz. Bence bu durumda suçlu olan, elindeki sanatı kötüye kullanandır." (456 d-457 a).

6 Sofitlerin düşmanı olan komedya yazarı Aristophanes, **Kuşlar** adlı yapıtında 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."

Aristophanes, Kuşlar, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966, s. 144.

4– **Safsatacı kişi.** Sofist sözcüğünün aşağılatıcı bir anlam kazanmasına ve bu şekilde tarihe geçmesine, Sokrates ile onun izinden yürüyen öğrencisi Platon neden olmuşlardır. Platon, çeşitli diyaloglarında Sofistleri, gerçeği bilmeyen, bilgelik taslayan ve çoğu kez safsatalar ileri süren bilgiçler olarak nitelendirir. Örneğin, Sofist adlı diyalogda Sofistin çeşitli tanımları verilir ve sonuçta onun sözde-bilgileri, gerçeğin kopyasını dile getiren bir şarlatan olduğu belirtilir.[7] 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 kızararak şu yanıtı verir, " Doğru konuşmak gerekirse, Zeus hakkı için, utanırım Sokrates."[8] Platon'un Sofistlere karşı açtığı karalama, küçük düşürme "kampanyasına", bunların savunduğu yeni düşüncelerden rahatsız olan Ksenophon[9] gibi düşünürler ile Aristophanes gibi yazarlar da katılmışlardı.

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, herşeyi 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.[10] Aynı şekilde, Sofistlerin ahlak ya da hukuk alanlarında ortaya attıkları spekülasyonlar da tepki çekiyorlardı. Bir başka neden, Yunanlıların yaşama, genellikle aristokratik bir anlam yüklemeleriydi. Bu bakımdan, bilgilerin para karşılığında başkalarına aktarılması, utanç verici olarak kabul ediliyordu.[11] Üstelik, paralı eğitimden yararlanabilecek olanakları olmayan,

---

7 Sofist diyalogunun baş konuşmacılarının bu konudaki söyleşileri şöyledir: "*Yabancı*- Böylece de, Sofistin sahip olduğu her şeyin bilgisinin, bir tür sözde-bilgi olduğu, gerçek bilgi olmadığı, aynı zamanda ortaya çıkıyor... Onun, gerçeğin bir kopyacısı olarak soytarılar sınıfına ait olduğu henüz bütünüyle anlaşılmadı mı? Ya da, onun çelişme yoluyla karşı koyabilir göründüğü bütün bu şeyler bakımından gerçek bir bilgiye sahip olup olmadığını henüz bilmiyor muyuz?
Theaitetos, Ne denli güzel olurdu, ey yabancı! Ama hayır, yukarda söylenenlere göre iyice anlaşılmıştır ki o, uğraşları şaka yapma olan sayısız insanlardan biridir.
Yabancı- O halde onu bir hokkabaz, bir şarlatan ve bir kopyacı olarak görmek gerekir.
Theaitetos- Kuşkusuz."

(Sofist 233 d ve 235 a)

8 Platon, **Protagoras** 312 a.

9 Sofistlerin öğrettiklerine karşı dikkatli olunmasını salık veren Ksenophon'a göre, "Sofistler, kendi kazançları uğruna aldatmak için konuşurlar ve yazarlar ve kimseye hiçbir bakımdan yararlı olmazlar; çünkü onların arasında hiçbir bilge yoktur ve olmamıştır... Sofistler, zengin gençleri avlarlar." (**De la Chasse** "Avcılık Üzerine", XIII, 9.) Xénophon, **Oeuvres Complètes**, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, Cilt 2, s. 426.

10 Sofist Protagoras da, Anaksagoras ya da daha sonra Sokrates gibi, tanrı-tanımazlıkla, Atina'nın kutsal inançlarına karşı çıkmakla suçlandırılmıştı ve kitapları *agora*'da yakılmıştı.

11 Gorgias diyalogunda (520 e) Sokrates'i "... bir kimseyi iyi olması, ailesini, devletini iyi yönetmesi için öğüt verme karşılığında para istemeyi herkes çirkin buluyor." diye konuşturan Platon, **Kratylos** diyalogunun iki yerinde (384 c ve 391 c) Sofist düşünürler olan Prodikos ile Protagoras'ın para karşılığı ders vermelerinden çok alaycı bir dille söz eder.

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 biliyorlardı. Demek ki, demokrasiyi destekleyen kitlelerin (burada sözünü ettiğimiz yoksul yurttaşların), kişisel açıdan Sofistlerden dolayı kazanacakları hiçbir şey olmadığından başka, yitirebilecekleri çok şey vardı.

Bununla birlikte, Sofist düşüncenin ortaya çıkıp gelişmesi ile Atina'da demokrasinin sağlam bir biçimde yerleşmesi arasında sıkı bir bağ bulunuyordu. Her şeyden önce, çoğu yabancı *(metoikos)* olan Sofistler, rahatlıkla düşüncelerini yayıp ders verebilecekleri ortamı Atina'da bulmuşlar ve bu nedenle yaşamlarının büyük bir bölümünü Yunan dünyasının kültürel merkezi durumuna gelmiş olan bu poliste geçirmişlerdi. Fakat bu doğrudan bağ, Sofist düşünürlerin demokrasi kuramları oluşturdukları anlamına gelmez. Sofistlerde, bir demokrasi öğretisi kurma ya da demokratik düşüncelere bir sistematik kazandırma yönünde bir uğraş bulunmaz. Bu düşünürler, toplumun değer ve düşünce kalıplarına, bir başka deyişle aristokratik kültürel yapılara saldırıp, bunları yıkmaya girişmişlerdir. 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.[12] Bilginin öğretilebileceği görüşünden hareket ederek siyasal erdemin aristokratlara özgü kalıtımsal bir nitelik olduğuna ilişkin savları çürütmüşler ve demokratlara kullanabilecekleri düşünsel araçları sunmuşlardır. Demek ki, Sofistler ile demokrasi arasında karşılıklı bir etkileşim vardır; ilk aşamada, birbirlerini destekleyip gelişmelerine katkıda bulunmuşlardır. Ancak daha sonraları, "ikinci kuşak" diyebileceğimiz Sofistler, –ileride göreceğimiz gibi– bazı düşüncelerı 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 görüşler ileri sürmüşlerdi. 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 doğruları bulup, ortaya çıkarmak gibi bir amaçları da yoktu; "toplumsal doğrular"ın ne denli görece olduklarını göstermekle yetiniyorlardı. Bu nedenlerden ötürü, bir Sofist öğretiden söz etmek olanaksızdır. Ancak bu düşünürlerin

12 Şenel, Siyasal Düşünceler Tarihi, s. 163-164.

her birinin Sofist olarak nitelendirilmesine yol açan ortak yönleri belirtmek gerekirse, bu yönlerin başında mesleklerinin geldiği söylenebilir. Bundan başka, hiçbir okula bağlı olmaksızın insanı konu almaları da, bu düşünürlerin aynı ad altında toplanmalarının bir diğer nedenini oluşturmaktadır.

Sofist düşünceyi bir bütün şeklinde inceleyebilmek için düşünürleri tek tek ele almayacağız. Buna karşılık, konuya açıklık getirebilmek ve bu düşüncenin değişimini - gelişimini gösterebilmek amacıyla metodolojik bir ayrım yaparak Sofistleri iki kuşak altında toplayacağız.

1– **Birinci Kuşak Sofistler**: PROTAGORAS, PRODİKOS, GORGİAS ve HİPPİAS, bu kuşağın en önemli temsilcileridir. Bu düşünürlerin, çeşitli tepkiler doğurmakla birlikte, demokrasiyle özdeşleşmiş oldukları görülmektedir; türettikleri düşünceler genellikle demokrasiyi güçlendirici yöndedir. Birinci kuşak Sofistlerin temel görüşleri altı noktada toplanabilir.

a/ İnsanı düşüncenin odak noktasına yerleştiren Sofizm, hümanist bir anlayışa sahiptir. Fakat bu hümanizmin amacı, "insanı daha iyi bilmek, insanın sırrına 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." Gözetilmesi gereken şey, biricik değer olan insanın yararıdır. Bu bakımdan "Sofist düşüncesi, metafizik değil, fakat edebi-pedagojik işlemli bir hümanizma niteliğini taşır."[13a]

Sofistlerin hümanizma anlayışının temelinde, *kosmos* sorunu ile metafiziksel sorunların ve bu sorunlar üzerinde düşünce üretmenin gereksizliğine ilişkin bir kanı yatmaktadır. Sofistlere göre, *kosmos*'la ve tanrılarla ilgilenmek boşunadır; insan aklı, bu tür sorunları çözmeye yeterli değildir. Boş spekülasyonlara yol açan bu konularla ilgilenmek yerine, gözler bu dünyaya çevrilmeli ve en önemli varlık olan insan üzerine ve insan için düşünce üretilmeli ve onu doğrudan ilgilendiren sorunlara çözüm bulmaya çalışılmalıdır. Perikles'in dostu olarak uzun yıllar Atina'da yaşamış olan Abdera'lı Protagoras (İ.Ö. ?480-410), Sofistler'deki bu yaygın görüşü şöyle dile getirir: "Tanrıların ne var olduklarını ne var olmadıklarını ne de nasıl olduklarını söyleyebilirim. Sorunun karanlığı ve insan yaşamının kısalığı bunu bilmemizi engeller."[13b]

Yaşamının son döneminde tanrıtanımazlıkla suçlanmış olan Protagoras'a, yukarıdaki bu sözlerinden ötürü, dinsiz damgası vurulamaz. Üstelik, gerçekte, Protagoras'ın dinsel inançları yıkmaya ya da en azından bunlar hakkında bir kuşku uyandırmaya çalışmış olduğu da pek olası gözükmemektedir. Bunun en açık kanıtı, Sofistleri karalamak için her türlü "malzemeyi" kullanmış olan Platon'un, Protagoras'ı din düşmanı olarak göstermediğinden öte, onun dine olan saygısını açıkça belirtmiş olmasıdır[14a] Protagoras'ın günümüze ulaşabilmiş din konusundaki bu iki tümcesi,

---

13a Boğos Zekiyan, **Humanizm (İnsancılık) - Düşünsel içlem ve tarihsel kökenler**, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1982, s. 45-46.

13b Aktaranlar: Copleston, s. 115; Gomperz, s. 492; Kranz, s. 194; Voilquin, s. 196.

14a Örneğin Platon, bir diyalogunda Protagoras'ı şöyle konuşturmaktadır: "İnsan, tanrısal payını alınca, önce tanrısallığa olan yakınlığı nedeniyle, bütün hayvanlar arasında tanrıla-

tanrısal inanca değil, fakat tanrısal bilgiye ilişkindir. Bir başka deyişle, burada, tanrılara olan inanç değil, tanrıların bilinebilirliğine ilişkin anlayış eleştirilmektedir. Protagoras'ın, ileride göreceğimiz 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. Demek ki, 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 Keos'lu Prodikos[14b], din konusunda, Protagoras'a göre çok daha radikal görüşler ileri sürmüştür. Dinsel inançların kökeninde fetişizm bulunduğunu saptayan Prodikos, tanrıların insan imgeleminin birer yaratıları olduklarını ortaya koymuştur. Ona göre, insanlar, ilk önceleri tıpkı Mısır'daki Nil nehri gibi kendilerine yararlı olan doğa güçlerine tapınmışlar, daha sonraları da değişik sanatların yaratıcılarını, bir başka deyişle "uygarlığın kahramanlarını" tanrılaştırmışlardı. Örneğin, tanrı Dionysos, şarabı bulan ilk kişi olmalıydı. Onun bu din görüşü, halkın tanrılara ilişkin inançlarına indirilmiş büyük bir darbedir. Ancak, bu düşüncelerinden ötürü başı Atinalı yetkililerle derde girmiş olan Prodikos, bir dinsiz değildir, *kosmos*'u dinsel bir içerikten soyutlamaya kalkışmamıştır.[15] Diğer Sofistler gibi o da, öğrencilerini boş inançlardan ve metafiziksel korkulardan kurtarmayı ve insana özerkliğini kazandırmayı amaçlamıştır. Bu bakımdan, ölüm korkusunun ne denli saçma bir şey olduğunu göstermek isteyen Prodikos, ölümün insanları ilgilendirmediği savını ortaya koymuştur. Bu sava göre ölüm, yaşadığımız sürece bizim için yoktur; bizim için var olduğu an ise, artık biz onun için yokuzdur.[16]

b/ Sofizm, tümüyle konuşma tekniği üzerine kuruludur. Sofistlere göre büyük bir bilgi birikimini gerektiren retorik, bilimlerin en üstünüdür. Konuşma sanatı sayesinde her kişi, karşısındakini ikna ederek haklı olduğunu gösterebilir. "Hiçbir zaman söz yokluğu çekmediğini"[17] belirten Leontinoi'li (Sicilya) Gorgias (İ.Ö. 483-375), Platon'un kendi adını taşıyan diyalogunda, iyi bir retorikçinin ikna gücünü kullanarak her şeyi elde edebileceğini ileri sürmüştür.[18] Protagoras ise, "her şey

---

rın varlığına inanan tek tür oldu, onlara sunaklar ve heykeller dikti..." (**Protagoras** 322 a).

14b Platon'un **Protagoras** diyalogunda (341 a) Sokrates, kendisinin Prodikos'un öğrencisi olduğunu söyler.

15 Gomperz, s. 473.

16 Daha sonraları Epikuros, ölüm üzerindeki bu savı benimseyip savunacaktır.

17 W. Kranz, s. 198.

18 Örneğin Platon, Gorgias'ı şöyle konuşturur: "Derim ki, bir söylevci 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).

üzerinde birbirinin karşıtı olan iki söylem vardır."[19a] diyerek, savunulan bir savın ne olduğunun değil, fakat 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 muhatapla şaka edilir, ona elden geldiği kadar tuzaklar kurulur; fakat ciddi tartışmada ciddi olmak ve muhatabı doğru yola yöneltmek gerekir; bu da ona kendi yanılması veya eski alışkanlıkları yüzünden düştüğü yanlışları göstermekle olur."[19b]

Söze böylesine büyük bir güç yükleyen birinci kuşak Sofistler için her şeyin tartışılması gerekir ve her şeyde tartışılarak bir karara varılmalıdır; dolayısıyla kimse, başkalarının fikirlerine tartışmadan boyun eğmek zorunda değildir. Eğitimin büyük önemi vardır. Çünkü kişiyi başarıya götüren konuşma sanatı, öğrenim yoluyla kazanılır; dahası bu sanat, kişide doğal bir yetenek olarak bulunsa bile, yine de eğitilmeye gereksinimi vardır. Protagoras'a göre "doğal yeteneklerin yanında, eğitim ile öğrenim de gereklidir; pratik olmadan kuramın, kuram olmadan da pratiğin bir anlamı yoktur."[20] Retorik eğitimle elde edildiğinden ya da geliştirildiğinden dolayı, 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 belli, belirli bir durum içinde bulunmaz. Nesnelerin nitelikleri, kısa süreler içindeki karşılıklı etkilerden, üst üste gelen birikimlerden doğarlar. Bir nesne, olduğu gibi kalmadığından ötürü, ancak başka nesnelerle olan değişken ilişkiler içindeki durumuyla kavranabilir. Bu da bir nesnenin başka bir nesneye göre olan durumunun bilinmesi demektir. Demek ki bilgi, kesin değil görecedir. Gorgias, daha da ileri giderek, evrensel değil, fakat kişisel bir bilginin bile olamayacağını ya da en azından kişisel bilginin başkalarına aktarılamayacağını şöyle dile getirmiştir: "Hiç bir şey yoktur. Olsa bile bilemeyiz. Bilsek bile başkalarına bildiremeyiz."[21]

19a Gomperz, s. 505.

19b Platon, **Theaitetos** 167e-168a.

20 Gomperz, s. 485.

21 Macit Gökberk, Gorgias'ın bu üç bölümden oluşan savına şu açıklamaları getirir: "1. "Bir şey yoktur", çünkü olsaydı, bu ya olmuş ya da öncesiz bir şey olurdu, bu şey, ne varolandan, ne de varolmayandan olmuş olabilir; öncesiz olamaz, yoksa sonsuz olurdu, sonsuz olan ise hiç bir yerde yok; ne kendisinde, ne başka bir şeyde, ne de hiç bir yerde olabildiğine göre bir şey yoktur. 2. "Bir şey olsaydı da bilemezdik", çünkü varolanın bilgisi olsaydı, varolan düşünülmüş olan olurdu, varolmayan da düşünülemezdi bile; o zaman da yanılma olmazdı, birisi deniz üzerinde arabalarla bir savaş oldu dese bile, böyle saçma bir şey söylese bile. 3. "Bilseydik de, başkalarına bildiremezdik", çünkü bildirme sözlerle olur, söz ise varolandan başka bir şeydir. Bir başkasına bir renk tasarımını nasıl bildirebiliriz? Çünkü kulak renkleri işitmez, sesleri işitir; birbirinden başka olan iki kişi-

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."[22] 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 hasıl görünüyorsa öyledir."[23] şeklindeki katı bir bireycilik anlayışını yansıtır. Bir başka anlatımla, duyulardan kaynaklanan bilgi *(doksa)*, kişiden kişiye değişir; üstelik nesneler (yani, bilginin objeleri) gibi kişinin (yani, bilginin öznesinin) de farklı konumlar içinde bulunması, kişinin bir nesne üzerinde diğer insanlarla aynı bilgiye sahip olamamasından başka, kendi içinde de durağan bir bilgiye varamaması sonucunu doğurur. Objektif, evrensel bir gerçek olmadığından ötürü, her sanı doğrudur, hiç kimse yanlış bir şey düşünemez.[24]

Homo-mensura önermesinin bu tür yorumlanmasıyla ortaya çıkan aşırı bireyci ve aşırı görece bilgi anlayışına, ikinci kuşak Sofistler ile Kyrene okulunda rastlanır.[25] Ama Protagoras'ın, Platon'un ileri sürdüğü gibi bu anlayışı benimsemiş olması, hiç de olası görünmemektedir. Çünkü bu bilgi anlayışı, sosyo-politik düzeyde, kişinin yalnızca kendi sanılarına ve yargılarına güvenmesi gerektiğini göstererek, bireyi kendi dışındaki "doğrular"ı kabul etmemeye, dolayısıyla her türlü düzeni yadsımaya götürür. Oysa Protagoras, ileride göreceğimiz gibi, bir düzen adamıdır; bu nedenle, bireye mutlak özgürlük vermeye varan bir bilgi anlayışını ortaya atmış olamaz. Bundan başka, Protagoras, gerçeğin kişiden kişiye değiştiğini öne sürmüş olsaydı, tanrıların inananlara göre var olduklarını, inanmayanlara göre de var olmadıklarını söylemek zorunda kalırdı. Oysa bildiğimiz gibi o, böyle bir yargıya varmaktan kaçınmış ve onlar hakkında bir bilgiye ulaşılamayacağını yazmıştı.

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 dışıdırlar, bu nedenle de bilginin objesi olamazlar. Demek ki bu önermesiyle Protagoras, bilgiye ulaşmada duyulara güvenmeyi salık vermekte ve duyumcu bilgi anlayışını savunmaktadır.

Abdera'lı Sofiste göre, duyulardan ötürü bilgi görece bir nitelik taşımakla bir-

---

de aynı bir tasarım nasıl olabilir?" (**Felsefe Tarihi**, s. 43-44). Ayrıca bakınız: Jean-Paul Dumont, **La philosophie antique**, Paris, PUF, 1974, s. 33-34.

22 Platon, **Theaitetos** 152 a.

23 İbid. Platon, **Kratylos** diyalogunda (386a) "İnsan"ın yerine "kişi"yi koyup Sokrates'e şunları söyletir: "Protagoras, "Her şeyin ölçüsü kişidir" derken şu savı tutuyordu: Nesneler bana nasıl geliyorsa, görünüyorsa öyle, sana nasıl geliyorsa, görünüyorsa öyledir."

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

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

likte, göreciliğe bireysel değil, fakat 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 ya da 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."[26] Böylece bireyin, mutlak bir doğru, bir gerçek olmadığı için, bilgelerce (yani Sofistlerce) saptanmış iyi sanılara, yararlı görüşlere, yani toplumsal düzeni sağlayan yasalara, ilkelere vb. uyması gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır. Öyle görünüyor ki Protagoras, anarşi *(an-arkhe*, her türlü erkin bulunmadığı bir "düzen") savunucusu olmak şöyle dursun, tümüyle otoritenin, devletin ve Perikles'in demokratik düzeninin yanında yer alıyordu. Bu bağlamda, onun Perikles'in isteği üzerine İtalya'da bir koloni polis olan Thurium (ya da Thurioi) için bir anayasa hazırlamış olduğu da gözden ırak tutulmamalıdır. Ayrıca, Protagoras'ın *homo-mensura* önermesinin, yazısız yasaları (Pindaros)[27] ya da tanrıları (Platon)[28] her şeyin ölçüsü olarak gösteren aristokratik eğilimli görüşlere karşı, (demokratik) bir tepki niteliği taşıdığını da belirtmek gerekir.

Birinci kuşak Sofistlerde düşünmenin işleyişi *(logike)*, yalnız tartışma, tanıtlama ve çürütme tekniği bakımından ele alınmıştır. Bu nedenle, dilbilgisine büyük önem verilmiştir. Prodikos eşanlamlı sözler, Hippias gramer, Gorgias stil üzerinde durmuşlardır. Gramer alanında önemli çalışmalar gerçekleştirmiş olan Protagoras ise, sözcüklerin doğru kullanımını araştırmış ve Yunan dilini düzeltmeyi amaç edinmiştir. Bilgiyi kuramsal bir çerçeve içine oturtmayıp, pratiğin, yaşamın buyruğuna sokan Sofistler, kişilere iyi sanılar aşılayıp onları polis için yararlı birer yurttaş yapabilecekleri savından hareket etmişlerdir.

d/ Çünkü Sofistlere göre, toplum bir insan yapısıdır ve her insan (yurttaş) toplumu ilgilendiren sorunlar hakkında fikir yürütebilir. Bir başka deyişle, siyaset bilgisi ya da "siyasal erdem" belli bir azınlığın ayrıcalığı değildir; fakat herkes bundan pay almıştır, dolayısıyla herkes siyasal yaşama katılabilir ve katılmalıdır.

Bu görüş, Protagoras'ın anlattığı bir mitos aracılığıyla ortaya konup açıklanır.[29] Bu mitosun konusu kısaca şöyledir: Canlılar yaratılıp yeryüzüne çıkartılmadan önce, onları donatma görevi iki kardeş tanrıya, Prometheus ile Epimetheus'a

---

26 **Theaitetos** 167c.

27 Pindaros'a göre "Her şeyin, ölümlülerle ölümsüzlerin kralıdır yasa"(Platon, **Gorgias** 484a). Ayrıca bakınız: Alâeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 165 ve **Eski Yunanda Siyasal Düşünüş**, Ankara, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1968, s. 108.

28 "... Tanrı, her şeyin gerçek ölçüsüdür." Platon, **Yasalar (Nomoi)** 716 c.

29 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 öykülere ve masallara başvurmuşlardır. "Protagoras mitosu" diye bilinen bu mitos, Platon'un **Protagoras** adlı diyalogunda (320c-322d) yer almaktadır.

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. Burada, insan dostu Prometheus çıkar sahneye; insanla diğer canlılar arasında bir denge kurmak ve onun varlığını sürdürebilmesini 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 (bir başka değişle, siyasal erdemi ya da siyaset sanatını) götürmesini" söyler. Hermes, bu erdemi, belli sanatların - zanaatların bilgisinin verilişi gibi belli kimselere mi vereceğini, yoksa tüm insanlara mı dağıtacağını sorar. Zeus, onu herkese vermesini söyleyip, böyle yapılmazsa polislerin ayakta duramayacağını, yani siyasal yaşamın kurulamayacağını belirtir.

Bu mitosla verilmek istenen ders çok açıktır. Protagoras'a göre, bir kimse herhangi bir sanatı (ya da zanaatı) 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, devletin, dolayısıyla insanlığın varlığı buna bağlıdır.[30] Böylece, doğruluk ile utanma duygusundan bütün insanların pay aldığının belirtilmesiyle, herkesin siyaset yaptığı, siyasal yaşama etkin bir biçimde katıldığı ve kimsenin siyasal bir ayrıcalığa sahip olmadığı siyasal rejim, yani demokrasi doğrulanmış olur. Sonuçta Protagoras, Atinalıların "siyaset alanında demircinin ve ayakkabıcının öğütlerini dinlemede haklı olduklarını ve erdemin edinilip öğretildiğine inandıklarını yeterince kanıtlamış olduğunu"[31] belirterek demokrasinin insan için en uygun siyasal toplum biçimi olduğu anlayışına ulaşır.

Abdera'lı Sofist için, "aklı başında kimse, doğru olmayan (doğru iş yapmayan) birini geçmiş bir şey olan suç için değil —olmuş olanın olmamasını sağlayacak gücü yoktur çünkü—, suçlunun bir daha suç işlememesi ve cezasının öbürlerine örnek olması için geleceği düşünerek cezalandırır."[32] Cezanın suçu önleme amacı güt-

30 "... 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 322e-323a)

31 Protagoras 324 c-d.

32 İbid., 324 b.

mesi, siyasal erdemin öğretebilirliğinin en açık kanıtıdır. İşte Sofistin temel görevi, siyasal erdemi öğrenmeye yatkın olan insana bu erdemi öğretmek, onu eğitimle doğruluğa yöneltmektir ve böylece onun iyi bir yurttaş olmasını sağlamaktır. Demek ki, demokrasi, her kişinin kendi yargılarına bağlanıp kaldığı bir otorite (yetke) boşluğu, bir başıbozukluk durumu değil, fakat bazı kimselerin (Sofistlerin ve Perikles gibi bilge politikacıların) eğitimciliği, iyiyi göstericiliği, önderliği sayesinde halkın siyasete katıldığı bir düzendir. Çünkü "halk, bir kör gibi hiçbir şeyin farkına varmaz ve tek bir ağızdan yöneticilerin kendisine söylediğini tekrarlar ancak."[33]

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. Ancak, mutlak bir gerçek olmadığından dolayı, bütün siyasal toplumlar için geçerli olabilecek evrensel bir doğruluk anlayışı da bulunmaz. Protagoras'ın deyişiyle, "... her polise doğru ve iyi gelen şey, polis bu inançta bulundukça iyi ve doğrudur."[34] Bu nedenle yurttaşlar, kendi toplumsal düzenlerinde neyin iyi ve doğru olduğunu ancak 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 belâ olarak kabul edilip öldürülecektir."[35] Öyle görülüyor ki, Protagoras, bu düşünceleriyle kurulu düzeni (yani Perikles demokrasisi düzenini) savunmakta ve tıpkı Jean Jacques Rousseau gibi, kişinin kendi iyiliği ve özgürlüğü için düzene (devlete) gönülden uyarak iyi bir yurttaş olmasını salık vermektedir.

"Protagoras mitosu"nun içerdiği bir başka düşüncenin de "toplum sözleşmesi" olduğu ileri sürülebilir. İnsanların ilkel durumları üzerine bir kitap yazmış olduğu bilinen Protagoras[36], büyük bir olasılıkla insanlığın belli evrelerden geçerek siyasal toplum (polis) aşamasına ulaştığı inancını taşımış olmalıdır. Mitosta da, 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 paylaştırılmış 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 göreciliğine, bunların ülkeden ülkeye değişiklik gösterdiğine ilişkin görüşleri, yasaların insanların yararı doğrultusunda ve bir toplumun ortak anlaşması sonucunda saptanıp ortaya konduklarını gösterir. Bunun mantıksal uzantısı ise bizi, toplu-

33 İbid, 317 a
34 Theaitetos 167 c.
35 Protagoras 322 d.
36 Gomperz, s. 427-428.

mun ve toplumsal istencin değişmesiyle birlikte, yasaların, toplumsal kurumların da değişmek zorunda oldukları anlayışına götürür.[37] Ben-Amittay'nin belirttiği üzere Gorgias, bu konuda daha da ileri giderek, toplumsal kurumların ve yasaların, yalnız toplumu değil, fakat bireyi de, bireysel davranışları ve bu davranışların nedenlerini de dikkate almak zorunda olduklarını savunmuştur.[38]

e/ Birinci kuşak Sofistlerde, Yunanlıların kardeş oldukları ve birleşmeleri gerektiği düşüncelerinin ilk izleri görülür. Sofistler, yeni, olağandışı fikirler türetmekle birlikte, toplumda hakim olan ya da hakim olma yolunda yayılma gösteren görüşleri de dile getirmişlerdir. Bunlardan biri de, Pers savaşlarının körüklediği Helen-Barbar ayrımı ve Helenlerin üstünlüğü görüşüdür. Üstelik Sofistler, yalnızca bununla yetinmemişler ve Yunanlıların ortak kültürü anlayışından hareket ederek bütün Yunanlıların tek bir "ulus" şeklinde birleşmeleri öğretisini (panhelenizm'i) yaymaya çalışmışlardı.

Sofistlerin panhelenizm anlayışına ulaşmalarında, biri "özel" ya da "kişisel", diğeri "genel" diyebileceğimiz birbirine bağlı iki neden rol oynamıştır. Daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere, Sofistler gezginci öğretmenlerdi; gittikleri ve hatta yerleşip uzun süre kaldıkları polislerde *metoikos* statüsünde bulunuyorlar ve yurttaşlık haklarından yararlanamıyorlardı. Bu durum, onları rahatsız ediyor ve kişisel çıkarlarına ters düşüyordu. Oysa, panhelenizmin gerçekleşmesiyle bu tür özel sorunları da kendiliğinden ortadan kalkardı. "Genel" olarak adlandırabileceğimiz diğer neden, Sofistlerin, sürdürdükleri bu yaşam sayesinde, polisler arası kısır çatışmaların üstünde kalabilmiş ve "polis ulusçuluğu"nu aşabilmiş olmalarından kaynaklanır. Doğrudan doğruya bir polisin sözcülüğünü yapmayan Sofistler, bir Yunan iç savaşına dönüşen polisler arası çatışmaları çok daha objektif (nesnel) 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 açıkça savunmuş olan Gorgias, **Olympia Söylevi** adlı yapıtında, Yunanlıların kendi aralarındaki çatışmalara son verip uyuşmalarını ve "birbirlerinin polislerini değil, fakat barbarların ülkelerini fethetmeyi amaçlamalarını" salık verir. **Atinalıların Cenaze Töreni Söylevi** adlı yapıtında, birleşmiş Yunanlıların Perslere karşı kazandıkları zaferleri anımsattıktan sonra, düşüncelerini "Barbarlara karşı kazanılan zaferler övgü şarkılarını, Yunanlıların Yunanlılar üzerinde kazandıkları zaferler ise ağıtları gerektirir." diyerek özetler.[39]

Halkların Adları Üzerine adlı bir kitap yazmış olan Hippias ise, büyük bir olasılıkla farklı halkların gelenek, görenek ve yasaları hakkında yaptığı araştırmalarının bir sonucu olarak, panhelenizmi aşıp kosmopolitizme yaklaşmıştır. Elis'li bu Sofist, Platon'un bir diyalogunda, başta Sokrates ve Protagoras'ın bulunduğu bir konuşma-

---

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

38 Jacob Ben-Amittay, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, Ankara, Savaş Yayınları, 1983, s. 59.

39 Gomperz, s. 523 ve Şenel, **Eski Yunanda Eşitlik...**, s. 329.

cılar topluluğuna 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."[40] Hippias'ın bu sözlerinde, *physis* (doğa) – *nomos* (yasa) ya da doğal yasa - pozitif yasa ayrımı yapılarak, ilk tohumları Protagoras'ta bulunan doğal hukuk öğretisi açıkça ortaya konmaktadır.[41] Buradan, genellikle doğa ile uyum içinde bulunmayan pozitif yasaların, insanları bir tiran gibi zorlayarak onların Helen-Barbar, özgür-köle ya da *polites-metoikos* gibi gerçek olmayan, yapay kategoriler altında bölünmelerine yol açtıkları, oysa insanların doğal yasalar gereğince gerçekte akraba, kardeş oldukları sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre, Hippias'ın, doğal hukuk öğretisini - genelde ikinci kuşak Sofistlerden farklı olarak- eşitlikçi bir biçimde ele alıp, bütün insanların doğal yasaların hüküm sürdüğü bir dünya devletinin yurttaşı olmaları gerektiği fikrini, yani kosmopolitizmi dolaylı bir şekilde de olsa savunmuş olduğu ileri sürülebilir.[42]

f/ Son olarak, birinci kuşak Sofistlerde bireysel faydacılığın düşünsel temellerinin ortaya atıldığı görülmektedir. Onlara göre, birey ile toplumun amacı ayrı olamaz: Polisde mevki ve güç peşinde koşan kişi, "demokratik" sistemin gereklerini yerine getiriyor, onun gelişmesine katkıda bulunuyor demektir. Siyasal alandaki bu anlayış ekonomik olana uygulandığında, bu kez ekonomik liberalizmin temel ilkelerinden biri ortaya çıkar: Bu, kişinin yetenekleri ve bilgileri ölçüsünde kendi çıkarını gerçekleştirirken toplumsal gönencin ve gücün artmasına katkıda bulunduğu ilkesidir. Aristokratik ideolojiye karşı emeği ve özenli çalışmayı yücelten Prodikos, kişinin bir ülke tarafından onurlandırılmasını istiyorsa, çalışarak, bu uğurda ter dökerek, bu ülkeye yararlı olması gerektiğini belirtir. Ona göre, zenginleşmek için toprağını ekip biçen ya da sürülerine özen gösteren kişi, aynı zamanda ülkesine de faydalı olmaktadır.[43]

Fakat bu öğretinin geçerli ya da daha doğrusu haklı olabilmesi için, bireylerle toplumun amaçlarının bir uyum içinde bulunması ve polisin belli güce sahip olması gereklidir. Ancak bu şekilde birey, toplumla, devletle karşı karşıya kalmadan, daha-sı toplumun hizmetinde bulunarak, kişisel çıkarını gerçekleştirmiş olur. Yoksa, par-

---

40 **Protagoras** 337 c-d.

41 Hippias, bu ayrımı Ksenophon'un **Memorabilia** ya da Fransızcasıyla **Mémorables** ("Anılar", IV, 4) adlı yapıtında da dile getirmektedir. **Xenophon, Oeuvres complètes**, cilt 3, s. 400-403.

42 Ancak Hippias, **Protagoras** diyalogundaki konuşmasını sürdürerek şunları da söyler: "Her şeyin özünü bilen, Yunanlıların en bilgilileri olan ve bu nedenle bilgeliğin *prytaneion*'u (yani merkezi) sayılan bu polisin (Atina'nın) en ünlü ve en zengin evinde toplanan bizlerin, bize yakışmayacak davranışlarda bulunmamız, en bayağı insanlar gibi birbirimizle anlaşamamamız utanç verici bir şey olur." (337 d-e). Eğer bu sözler, Platon'un yakıştırmaları değil de, gerçekte Hippias'ın düşüncelerini yansıtıyorlarsa, Elis'li Sofistin kosmopolitizme yol açan insanların kardeşliği değil de, bilgelerin kardeşliği düşüncesini benimsediğini ve pozitif yasaların yarattığı bölünmeleri yadsımakla birlikte bilge olanlar ve olmayanlar şeklinde bir ayrımı doğal görüp savunduğunu kabul etmek gerekir.

43 Prodikos, bu görüşlerini Ksenophon'un **Memorabilia**'sında (II, 1) anlattığı Herakles'in bir öyküsü içinde dile getirir. **Xénophon, Oeuvres complètes**, cilt 3, s. 320-323.

çalanmış ve sallantıda olan bir toplumda, bir başka deyişle, bireyin çıkarını toplumsal çıkarlardan bağımsız görmesine, hatta bunları kişisel gelişmesini engelleyici olarak değerlendirmesine yol açan bir toplumsal çözülme durumunda, Sofistlerin bu öğretisi, bireyci anarşizme düşünsel kaynak oluşturabilir. Bunun, ikinci kuşak Sofistlerin elinde bu yönde yorumlanıp kullanıldığı, genellikle kabul gören bir savdır.

II. 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, Sofist düşüncelerin birer ürünüydüler; bu düşünceleri siyasal yaşamda uygulayan kişilerin en tipik örnekleriydiler. 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 sosyal ve siyasal ortamdan etkilenmiş oldukları da göz ardı edilmemelidir. Çünkü toplumsal değerlerin yıkılıp yerine yenilerinin konamadığı bir toplum, aşırı bireyci öğretilere yeşerebilecekleri uygun bir ortam sağlıyordu. İkinci kuşak Sofistlerin temel düşünceleri altı noktada toplanabilir.

a/ İkinci kuşak Sofistler, Protagoras'ta görülen bilgi konusundaki göreceliği en uç noktasına kadar götürürler. Euthydemos'un "herşey, herkese, aynı zamanda ve aynı şekilde ve her zaman için aittir."[44] sözüyle anlatılmak istenen, herşeyin herkesçe hep doğru olduğudur. Sofist düşünüre göre, "en ufak bir şeyi bilen kişi, herşeyi biliyor" demektir.[45] Her kişinin düşüncesi, kendisine göre doğrudur, gerçektir. Yanılgı diye bir şey yoktur, çünkü söylenen şey, düşünülen bir şey olduğundan var olan bir şeydir de: "Yanlış konuşulamayacağına göre, yanlış düşünülemez... Bu bakımdan, kesinlikle yanlış kanı *(doksa)* da yoktur."[46]

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."[47] ya da "herkes hep erdemli ve erdemsiz olunca, iyi ya da kötü kişi de olamaz."[48] Böylece, ahlaksal değerlerin göreceliği vurgulanarak, kişinin hiçbir şekilde kendini, toplumdaki değer ve davranış kalıplarıyla sınırlandırmaması gerektiği düşüncesine ulaşılmaktadır: Doğru-Yanlış ya da İyi-Kötü'nün olmaması, kişiyi düşünce ve davranışlarında tümüyle özgür kılmaktadır. Toplumdaki "ahlak krizi"nden rahatsız olanlar için bunun temel sorumluları, hiçbir otorite tanımayan ve geleneksel kurumları, inançları yadsıyan Sofistlerdir. Aristophanes'e göre, Sofistlerin gençlere verdikleri eğitim, "utanç

44 Platon, **Kratylos** 386 d.
45 Platon, **Euthydemos** 294 a ve 296 c.
46 **İbid**, 286 c-d.
47 İbid, 287 a.
48 **Kratylos** 386 d.

verici her şeyi doğru (dürüst), doğru olan her şeyi utanç verici olarak gösterir."[49]

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 etmenin gerektiği düşüncesiyle hareket ederler. Böylece, söz cambazlığı yaparak ve karşıt fikirleri savunarak diğer konuşmacıları şaşırtmak, mantıklı önermelerden saçma vargılar çıkarmak, ne olursa olsun diğerlerinin söylediklerini çürütmek önemli olur.

Platon, Euthydemos adlı diyalogunda *eristik*'in ne olduğunu, neyi amaçladığını açıkça ortaya koymuştur. Örneğin, bu diyalogun iki Sofist kardeşi, Platon'un deyişiyle "sözlerle kavga etmede ve doğru kadar yanlış sözleri de çürütmede uzmanlaşmış"[50] olan Euthydemos ile Dionysodoros, tartışmada sözcüklerin anlamları üzerinde oynayarak, Sokrates'in babasının bulunmadığı ya da bir diğer konuşmacı olan Ktesippos'un babasının bir köpek olduğu[51] gibi saçma sonuçlara varmadaki "ustalıklarını" göstermektedirler. Platon, devamla, *eristik*'in hiçbir şey öğretmeyen bir oyun olduğunu belirtmiş ve Sofistlerin bunu kendi aralarında kullanmalarını alaycı bir dille öğütlemiştir. Çünkü ona göre, Euthydemos ile Dionysodoros'un kullandıkları bu teknik, kendilerine benzeyen "çok az sayıdaki kişinin hoşuna gider; diğer insanların bunun hakkındaki düşünceleri ise onların –kendi düşüncelerinin çürütüldüğünü görmekten çok, başkalarının düşüncelerini bu tür usavurmalarla çürütmüş olmalarından dolayı– yüzlerinin kızarmasına yol açar."[52]

c/ Ahlaksal bakımdan mutlak bir değerin olmadığına ilişkin anlayış, din alanına yansıtıldığında tanrıların yadsınmasına varır. Daha önce Protagoras, bilinemezcilik *(agnosticisme)* öğretisi doğrultusunda tanrıların varlığı ya da yokluğu üzerine bilgi edinilemeyeceğini belirtmiş, Prodikos ise tanrılara inanmayı psikolojik olarak açıklamaya çalışmıştı. Oysa "otuzlar tiranlığı" yönetiminde baş rolü 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

---

49 Ali Süha Delilbaşı'nın çevirisi şöyledir: "... her ayıbı sana fazilet, her fazileti de ayıb diye gösterirler." (Aristophanes, Bulutlar, İstanbul, Maarif Basımevi, 1957, 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.

50 Euthydemos 272 b. Aristophanes, Bulutlar komedyasının kişilerinden biri olan Strepsiades'i, oğluna ders vermesini istediği (ve Aristophanes'in bir Sofist olarak kabul ettiği) Sokrates karşısında şöyle konuşturur: "Her haklı olan şeyi reddedebilmesi için ne gerekliyse, onu öğretmeyi unutma." (s. 42).

51 Euthydemos 297 d- 298 e.

52 İbid, 303 d.

amaçlamışlardı. Kritias bu düşüncelerini, şiirsel bir biçimde şöyle ortaya koyar:

"Yasaların göz göre göre insanları
Yapmaya bırakmadıkları zorbalıkları
Gizlice işlediklerinden bence,
İlk olarak kurnaz düşünceli adamın biri
Tanrı korkusunu insanlara buldu,
Yapar, düşünür, söylerlerse gizlice
Korkutacak bir şey bulunsun diye.
Buradan "tanrılığı" ortaya çıkardı.
Daimon vardır, parlar sonsuz yaşamla.
Ruhla işitir, görür, pek aşırı düşünür,
Dikkat eder dünyaya, tanrıca yaratılışıyla
İşitir her söyleneni insanlar arasında,
Kaçmaz gözünden hep yapılan.
Sessizce bir kötülük tasarlarsan
Gizli kalmaz bu tanrılardan."[53]

Bu dizelerde açıkça, tanrıların, dolayısıyla dinin siyasal kaygılar nedeniyle uydurulduklarını ve bunların siyasal araç olarak kullanıldıkları fikrinin yattığı görülmektedir. Ayrıca, soylu Kritias'ın bu düşünceleri, tanrıları yadsıyarak, paradoksal bir biçimde, aristokratik ideolojinin temel taşlarından birini oluşturan yasaların kutsallığı ve değişmezliği ilkesini ortadan kaldırmaktadır. Ancak burada, tam anlamıyla bir paradoks olduğu söylenemez. Çünkü dönem değişmiş ve demokrasi, bu ilkenin ne denli boş bir şey olduğunu göstermişti. 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. İşte Kritias ve diğer radikal Sofistler, geleneksel görüşleri çürüten ve düzenle bağdaşmayan yeni öğretiler ortaya atarak, bu söylemin oluşmasına katkıda bulunacaklardır.

d/ 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 yapar. Ona göre şiddetin ve vahşiliğin hüküm sürdüğü bu dönemde, insanlar hiçbir yasaya bağımlı değillerdi ve yalnızca içgüdülerine göre davranıyorlardı. Sonra, adaletin sağlanabilmesi için bir düzene gereksinimi olduklarını anladılar ve yasaları yaparak toplum durumuna geçtiler. Kritias'ın bu düşüncelerinde toplum, kutsal ya da en azından doğal niteliğinden soyutlanmakta ve insanların gereksinmelerinden kaynaklanan yapay bir kurum olarak belirmektedir. Ancak bu toplum anlayışı, toplumun oluşum aşamasına bütün insanların katıldığı, bir başka deyişle onun bir sözleşmeyle belirlendiği anlamına gelmez. Çünkü Kritias'ın deyişiyle, ilkel dönemde "iyilerin (yani soyluların) ödüle kavuşamaması, kötülerin cezasını bulamaması"[54], toplumsal yaşama geçilmede itici motor işlevi görmüştü. Bu bakımdan,

53 Kranz, s. 205.
54 İbid, s. 204.

toplumun soylular tarafından ve soyluların adalet anlayışı doğrultusunda kurulmuş olduğu anlaşılmaktadır. Zaten, eşitsizlikçi görüşlere sahip olup bunları siyaset alanında uygulamış olan Kritias'ın, genelde iktidarın sınırlanmasına ve paylaşılmasına yol açan toplum sözleşmesi kuramını benimsemesi beklenemezdi.[55]

Buna karşılık Antiphon, bazı bölümleri (fragmentleri) günümüze ulaşabilmiş bulunan Gerçek adlı iki ciltlik yapıtında, toplum sözleşmeci bir düşünür olarak karşımıza çıkar. "Yasaların *(nomoi)* buyrukları dileğe göredirler." diyerek yasaların göreceliğini vurgulayan Antiphon, toplumsal kurumların ve kuralların, yurttaşların (hatta göreceğimiz üzere insanların) anlaşarak genel bir onama sonucunda saptanmış olduklarını, "... yasaların buyrukları sözleşme ile kararlaştırılmadırlar..."[56] sözüyle dile getirir. Burada, geleneğin boyunduruğunu kuran, doğa-üstünün otoritesini zayıflatıp sarsan ve toplumsal-siyasal kurumları insan amaçlarının araçları şeklinde algılayan toplum sözleşmesi düşüncesinin açıkça ortaya konduğu görülmektedir. Bunun doğal uzantısı ise, pozitif yasaların herkes için eşit bir biçimde düzenlenmesi gerekliliğine varır. Çünkü toplum, insanlar tarafından ve insanlar için, sözleşme yapılarak *consensus* temeli üzerine kurulmuştur; bundan dolayı da herkes ondan eşit yararlanmalıdır.

Antiphon bu görüştedir; fakat olması gereken ile olan arasında büyük bir karşıtlığın bulunduğunun da bilincindedir: İnsanlar, doğal olarak eşit yaratılmış olmalarına karşın, hatta 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 çocukları olanları sayıyor, onlardan çekiniyoruz. İyi (soylu) evden olmayanları da saymıyor, onlardan çekinmiyoruz. Bu halde birbirimize barbarlık ediyoruz. Çünkü doğada hepimiz herşeyde 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."[57]

Bu açıdan bakıldığında, doğal hukuk öğretisini, Hippias gibi, eşitlikçi yönde kullandığı görülen Antiphon, Helen-Barbar (dolayısıyla özgür-köle) ayrımını yadsıyarak, kosmopolitizm fikrine kapıları açar ya da en azından aralar: Bundan başka **Konkordia** (Uyum) adlı bir başka yapıtında, egoizmi, bireysel zayıflıkları, otorite boşluğunu (anarşiyi) keskin bir dille kınar ve toplumsal uyumun *(consensus'*ün) önemini vurgulayıp eğitimin gücüne dikkati çeker. Gerek kalıtımsal üstünlük savlarına karşı çıkması, gerek bir Sofist (yani para karşılığı ders veren bir kişi) olması nedeniyle eğitimin üzerinde önemle duran Antiphon, iyi bir insan (ve yurttaş)

55 Toplum sözleşmesi kuramını siyasal iktidarı daha da güçlendirmek, mutlak kılmak için kullanabilmiş olan tek düşünür Thomas Hobbes'tur.

56 Kranz, s. 199.

57 İbid., s. 199-200.

olmanın iyi bir eğitim almaya bağlı olduğunu ileri sürer: "İnsanlar arasındaki şeylerin en başta geleni, sandığıma göre eğitimdir... Toprağa nasıl bir tohum atılırsa, ona göre bir ürün beklemek gerekir. Genç bir bedene (ruha) gerçek eğitim tohumu ekilirse, bu tohum bütün yaşam boyunca yaşar ve serpilir, ne yağmur, ne de yağmursuzluk onu yok edemez."[58]

Antiphon doğrultusunda olup, insanların bölünmüşlüğü üzerine oturtulmuş eşitsizlikçi yapıları eleştiren iki Sofist daha vardır: Lykophron ve Alkidamas.[59] Lykophron'un "yasalar, insanlara karşılıklı olarak hakkı garanti eder" sözü, genellikle bu düşünürün de toplum sözleşmesini benimsemiş olduğu şeklinde yorumlanır. Bu yorumda, yasaların herkes için adil olmasından, yasaların, dolayısıyla da toplumun, bir sözleşme ürünü oldukları sonucu çıkarsanmaktadır.[60] Üstelik, herkesin sözleşmeye taraf olmasından hareket edilerek, Lykophron'un insanların, daha doğrusu toplumun gerçek üyeleri olan yurttaşların hukuksal eşitliğini savunmuş olduğu ileri sürülmektedir. Lykophron'un günümüze kalabilmiş bir başka parçası, bu görüşü doğrular yöndedir: "Soyluluğun parlaklığı belirsizdir, onuru yalnızca sözcüklere dayanır."[61] Bu sözleriyle Lykophron, soyluluğun boş bir şey olduğunu belirtip, insanların (ya da yurttaşların) soylu-avam şeklindeki bölünmelerine karşı çıkmaktadır.

"Tanrısallık bütün insanları özgür yapmıştır; doğa kimseyi köle yaratmamıştır."[62] diyerek açıkça kölelik kurumuna saldıran ve onun ortadan kalkmasını isteyen tek Sofist düşünür, Alkidamas'tır. Onun bu sözleri, aynı zamanda, kölelik kurumunun tanrılardan kaynaklandığına ve bazı insanların doğadan köle yaradılışlı olduklarına ilişkin egemen inancı çürütme amacını gütmektedir. Bundan başka, bu sözlerin ardında, genel bir eşitliğin hüküm sürdüğü bir "ilkel doğa durumu" düşüncesinin yattığı da görülmektedir. Bundan dolayı, Alkidamas'ın, tüm insan yapısı kurumların üzerinde yer alan eşitlikçi bir doğal hukuk anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

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

e/ İkinci kuşak Sofistlerin yaydıkları en önemli düşüncelerden biri, "doğadan olan" ile "insanın koymuş olduğu" kurallar arasındaki karşıtlıktır, bir başka

---

58 İbid., s. 200 ve Gomperz, s. 480.

59 Aristoteles, bu iki Sofistten Retorik (1406a) adlı yapıtında söz eder. (The Works of Aristotle, Cilt II, s. 656-657).

60 Alâeddin Şenel, haklı olarak, bu yorumun bir kesinlik taşımadığını belirtir. Ona göre, "yasaların karşılıklı hakkı garanti etmesi, onların mutlaka sözleşme eseri olduğunu göstermez... Öte taraftan yasalar hakkında düşünen Lykophron'un mutlaka devletin kuruluşu üzerine de düşünmüş olacağı söylenemez." (Eski Yunanda Eşitlik..., s. 345).

61 Lykophron'dan alıntılar için bakınız: Kranz, s. 201 ve Aristoteles, Politika, III, 10 (s. 84).

62 Kranz, s. 201.

deyişle *physis* ile *nomos*'un uyuşmazlığı, hatta çatışmasıdır. Doğal hukuk öğretisi, insanın dışında (üstünde) doğaya özgü yasaların bulunduğu varsayımı üzerine oluşturulmuştur. Buradan, çıkarsama yoluyla şu sonuçlara varılır: Bilinse de bilinmese de insanları bağlayıcı olan tek yasa, doğal yasadır *(physis)*; zorunlu olmasından ötürü, kişinin yalnızca ona uyması gerekir. Buna karşılık, Hippias'ın deyişiyle "insanların tiranı olan" pozitif yasa *(nomos)*, –devlet bir sözleşme ürünü olsa da olmasa da– görece bir niteliğe sahiptir ve onu koyanların isteklerini yansıtmasından dolayı da keyfiliği içerir. Üstelik bu keyfilik, doğadan olanın gözardı edilmesiyle, doğaya karşı bir zorbalık biçimine de bürünür. Bunun en açık kanıtı, doğanın bütün insanları eşit yaratmış, kimseyi köle yapmamış olmasına karşın, insanların her yerde, farklı pozitif yasaların hükmü altında, hep eşitliği dışlayan çeşitli bölünmeler içinde bulunmalarıdır. Bu nedenle, insan yapısı olup doğa ile bağdaşmayan devletin yasaları, kişiyi bağlamazlar.

Antiphon, Gerçek adlı yapıtında, *physis-nomos* karşıtlığını çok keskin bir dille ortaya koyar: "... Yasaların buyrukları dileğe göredirler, doğanınkiler ise zorunludurlar... Yasaya göre haklı olan şeylerin çoğu doğaya düşmanlık (karşıtlık) halindedir."[63] Bu karşıtlık öyle boyutlardadır ki, doğanın belirlediği insan organlarının algılama gücü sınırları bile, yasalar tarafından yeniden düzenlenip saptanmaktadır. Örneğin, doğal olarak gözün neyi görüp göremeyeceği, dilin neyi söyleyip söyleyemeyeceği ya da kulakların neyi duyup duyamayacağı bellidir; fakat devletin yasaları bazı şeylerin görülüp, bazı şeylerin söylenmesini ya da duyulmasını yasaklayabilmektedirler. Demek ki, "yasaların bize yaptırmak istedikleri de, yasakladıkları da, aynı şekilde doğaya dost ve uygun değillerdir." Düşünceleri bile denetim altına alan "yasaların (insanlar için) yararlı olarak belirttiği şeyler, (gerçekte) doğanın kösteğidirler."

Doğa ile karşıtlık içinde bulunan pozitif yasaların gerçek adaleti ifade etmedikleri ya da yansıtmadıkları açıkça bellidir. Öyleyse, insanları sınırlayan, yaşamı onlara zehir eden bu yasalara neden uyulmaktadır? Antihpon'a göre, insanlar pozitif yasalara uyuyorlarsa, cezalandırılmaktan korktukları içindir, yoksa bu insan yapısı yasaların bir değeri olduğundan dolayı 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 görülmemiş olsa da, aynı zamana, aynı cezaya uğrar. Doğal yasalar, gerçek, zorunlu yasalar oldukları için kişi, bunlara uymalı, doğaya uygun bir yaşam sürmelidir; bunu gerçekleştirebilmesi ise, yine insan yapısı olan ahlaksal kural ve değerlere kulak asmadan, gerektiğinde devletin 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."

---

63 Antiphon'un fragmentinden yapılan bu ve bundan sonraki alıntılar için bakınız. Krans, s. 199.

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 edilmesi ile, 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 yansıması söz konusu edilmektedir. Devletin bir sözleşme ürünü olması ise, insanların yine bir araya gelerek doğa ile pozitif yasaları uzlaştırabilecekleri (dolayısıyla eşitlikçi bir düzeni gerçekleştirebilecekleri) anlamını içermektedir.

Buna karşılık ikinci kuşak Sofistler, yukarıda Antiphon'un görüşlerinde de belirttiği 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 dek varırlar. Protogoras gibi düşünürlerden farklı olarak, insanı aynı türden birisi olarak değil, fakat doğanın yarattığı birey, özgül tek kişi, tek insan olarak ele alan ikinci kuşak Sofistlere göre, insan için geçerli tek ilke, kişisel çıkarıdır. Bu ise, yalnızca 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 ortaya çıkar. 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 consensus üzerinde yıkıcı etkileri olması kaçınılmazdır.

Böylece doğal yasa düşüncesi, bir yanda kosmopolitizme varan eşitlikçi eğilimlere destek olurken, öte yanda kişinin hiçbir toplumsal değer tanımaksızın gücü yettiğince herşeyi elde etmesini doğal olarak gören "en güçlünün hakkı" ilkesine yol açmaktadır.

f/ Doğa-yasa karşıtlığı ile aşırı bireycilik düşüncelerinin ardından, iktidarı salt güce bağlayan "kuvvet kuramları" belirir. Kritias, Thrasymakhos, Kallikles gibi Sofistlerin dile getirdikleri kuvvet kuramları, Atina'da radikal demokratlarca özellikle dış politika alanında uygulanmaya konur; zaten "güçlünün hakkı" ilkesi, bu alanda emperyalizmi hem çağrıştırmakta, hem doğrulamaktadır. Bundan başka, üstünlük savlarını başka türlü savunamayacaklarını anlayan soylular da, bu kuramlara dört elle sarılıp en güçlünün (ya da en güçlülerin) yönetmesi gerektiği düşüncesini işlemeye koyulurlar. Güçlünün hakkı ilkesinin kuramsallaştırılması ile güdülen amaç, yönetim biçimleri ne olursa olsun, iktidarı, iktidarın uygulamalarını ya da iktidarı ele geçirme yöntemlerini meşru gösterecek düşünsel bir temel ortaya koymaktır. Bu nedenledir ki, Eski Yunan'ın siyaset sahnesindeki karşıt güçler, bu kuramları –gerektiğinde– birbirlerine karşı kullanabilmişlerdir.

Kritias, insanlar arasında hak, adalet, eşitlik gibi ortak değerler bulunmadığını ve tanrılar ile tanrısal yasaların insanlar tarafından uydurulduklarını belirterek, en güçlünün hakkı ilkesine ulaşır. Çünkü insan davranışları için ölçüt olabilecek mutlak bir değer (ya da değerler) bulunmadığından dolayı, "kuvvet" başvurulabilecek tek ilke olarak belirmektedir. Buradan, kuvvetli olanın (ya da olanların) diğerlerine boyun eğdirmesinin doğal olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu bakımdan Kritias'a göre hem fiziksel hem akılsal gücü kapsayan ve eğitimle elde edilen "kuvvet", çatışmalara, savaşlara son verebilecek ve toplumda düzeni sağlayabilecek tek ilkedir. Kiritias, 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, Kiritias'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. Buna göre, (yalnız fiziksel gücü değil, fakat aklı, yeteneği de içeren) güç ya da kuvvet kimin elindeyse, iktidarda bulunan da odur ya da Thrasymakhos'un kendi deyişiyle, "her toplumda yönetme kimdeyse güçlü odur."[64] Yönetim düzeninin tiranlık, demokrasi ya da aristokrasi olması bu gerçeği değiştirmez.

Thrasymakhos'a göre siyaset alanında dinsel ve ahlaksal değerlere yer yoktur; siyaset bunlara göre değerlendirilemez, önemli olan başarıdır. 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:

> "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. İşte, dostum, benim dediğim budur: 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... Güçlü üstün olduğu için, yönetilenler, güçlünün işine geleni yaparlar, kendi mutluluklarını değil, onun mutluluğunu sağlarlar."[65]

Öyle görünüyor ki, Khalkedonlu Sofist için yönetilenlerin siyasal yükümlülüğünü doğuran tek şey, onların dışındaki güçtür, daha doğrusu yönetenlerin gücüdür. Güçsüz olmaları ve cezalandırılmaktan korkmaları, yönetilenleri, yönetenlere boyun eğmeye ve onların mutluluğunu sağlayacak herşeyi yapmaya yöneltmektedir.

---

64 Devlet 338e. Thrasymakhos'un kuvvet kuramına ilişkin görüşleri, Platon'un **Devlet (Politeia)** adlı diyalogunun birinci kitabında yer almaktadır.

65 Devlet 338e-339a, 343c.

Thrasymakhos, daha sonra, adalet ve adaletsizlik kavramlarını toplumda kabul gördükleri anlamlar içinde ele alıp, güçlü kişinin adil davranmayarak kendi çıkarını gözetebileceğini ileri sürer. Çünkü, "adil adam, her işte, adil olmayanın karşısında zararlı çıkar."[66] Bu aşırı bireyci anlayışa göre, kişi gücü doğrultusunda toplumsal yasaları, kuralları, görenekleri vb., kısaca adaleti çiğnerse, kendisi için en yararlı olanı yapmış olur. Adaletsizliği en uç noktasına kadar götüren kişi, toplumun tiranı, efendisi konumuna yükselen kişidir:

> "Adil olmayan, büyük kazançlar sağlayan adamdır... Sonuna varan bir adaletsizlik, tiranlık dediğimiz düzenin ta kendisi olur... Yalnız kendi yurttaşları değil, adaletsizliği sonuna vardıran bu adamı bilen herkes, ona muradına ermiş mutlu adam der. İnsanlar, adaletsizliği, adaletsizlik yapmak korkusundan değil, fakat adaletsizliğe uğramak korkusundan ayıplarlar... Soruna 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."[67]

Yüzyıllar öncesinden Machiavelli'nin bir habercisi olarak beliren Thrasymakhos, bu düşünceleriyle, devlet ve yasaları güçlünün elinde bulunan birer araç konumuna indirgemekle kalmaz, dahası güçlü kişilerin güçleri oranında yasaları çiğnemek için bir an bile duraksamamalarını salık verir. Gücün, kişisel yararın övgüsünü yapıp, yasaları, otoriteyi yadsımaya varan, bir bakıma anarşiyi çağrıştıran bu düşüncelerin, demokrasi için ne denli tehlikeli oldukları açıktır.

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.[68] Doğal hukuk anlayışına sahip olan Kallikles, "doğa ile yasalar, genel olarak, birbirlerinden ayrı şeylerdir."[69] 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 elde etmek istemenin çirkin ve haksız olduğunu söylerler; bu amaç peşinde koşmaya haksızlık (adaletsizlik) adını verirler.

---

66 İbid 343d.

67 İbid 344a-c, 348d.

68 Kallikles adına, yalnızca Platon'un Gorgias adlı diyalogunda rastlanmaktadır. Bunun dışında, bu adda bir Sofistin ya da bir düşünürün yaşamış olduğuna ilişkin hiçbir bilgi yoktur. Bu nedenle, bazı bilim adamlarınca, Kallikles'in Platon'un yarattığı kurgusal bir kişilik olduğu ileri sürülmüştür. Kallikles diye biri yaşamamış olsa bile, Platon'un ona yüklediği düşüncelerin, dönemin Atina'sında, özellikle bazı Sofistler ile genç aristokratların çevresinde oldukça yaygın oldukları anlaşılmaktadır.

69 Gorgias 482 d-e.

Kendileri ise, kanımca, daha kötü ve zayıf olduklarından, diğerleriyle aynı (eşit) düzeyde olabilmelerine sevinirler. Bundan dolayı, ortak düzeyi aşmaya (yani, diğerlerinden daha fazla elde etmeye) yönelik her girişim, yasa tarafından çirkin ve haksız olarak nitelendirilir ve işte buna haksızlık (adaletsizlik) adı verilir."[70]

Bu anlamda devlet, zayıfların kendilerini güçlülere karşı korumak, güçlüleri yasalarla yozlaştırmak için kurdukları bir tuzaktır. Aslan yavrularının evcilleştirilmeleri 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. Bu durum, doğaya, doğal yasaya aykırıdır. Doğal yasayı, "doğal hak", yani doğal olarak ya da doğaya göre haklı (doğru) olan şeklinde anlayan Kallikles, bu konudaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

> "... 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 koymuş olduğumuz yasalara değil de, doğa yasasına göre yapıyorlar."[71]

Kallikles, en güçlü olmanın aynı zamanda en iyi, en bilgili, en yiğit, en yetenekli vb. olmayı da içerdiğini belirtip, bir "üstün insan" düşüncesine ulaşır. Ona göre doğa, güçlü kişiye, üstün insana iktidara sahip olma hakkını vermiştir. Öyle ki, üstün kimselerin, güçsüzlerin mallarını zorla ele geçirmeleri bile doğa yasasına uygundur, daha doğrusu doğa yasası gereğidir. "Doğaya göre doğru olan, en iyinin, en bilgilinin, zayıfları buyruğuna alması, onlardan daha varlıklı olmasıdır... En iyi ve en güçlü kişiler..., devlet işlerinde bilgili ve yürekli olanlardır. İktidarı hak edenler (devletin başına geçmesi gerekenler), bunlardır. Doğruluk (adalet), yönetenlerin yönetilenlerden daha varlıklı olmalarını gerektirir."[72]

Doğa *(physis)*, güçlüye, üstün insana egemen olma hakkını verdiğine göre, kişinin bu yolda ilerleyebilmesi için, kendini hiçbir şeye 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

70 İbid 483 a-b.
71 İbid 483 b-d.
72 İbid 490 a, 491 c-d.

kalan bütün diğer şeyler, insanların doğaya aykırı anlaşmalarından kaynaklanan bu görüntüler, saçmalık ve hiçlikten başka bir şey değillerdir... Erdemlilik, tutkuları dizginlememek, tersine onları her türlü yolla doyurarak büyüyebildikleri kadar büyümeye bırakmaktır."[73]

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 geçirme biçimi olarak anlaşılması, bu alandan her türlü ahlaksal değerin dışlanması sonucunu doğurur. Yargılayıcı, sonucu belirleyici tek ilkenin kuvvet (güç) olmasından ötürü, karşı karşıya getirilen devlet de, birey de, duruma göre haklı gözükebilir: Devlet daha güçlüyse (ki, Kallikles devleti oluşturan güçsüzlerin birleşerek belli bir güç birikimi sağladıklarını kabul etmektedir), onun bireylere hükmetmesi doğrudur, haklıdır. 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.

Görüldüğü üzere, radikal Sofistlerin siyasal gerçekçilik adına ortaya koydukları bu tür düşünceler, demokrasiye destek olmaktan çok uzaktır. Ancak, Platon gibi demokrasi düşmanı olan düşünürler, Sofistler arasında bir ayrım gözetmeksizin hepsini demokratik düşün adamları olarak gösterip Sofist görüşleri eleştirerek, demokrasiyi karalama yoluna gitmişlerdir.[74] Bununla birlikte, bir çok Sofist düşünce, demokrasiyle uyum gösterdiğinden başka, bu yönetim biçimini benimsemiş çeşitli devlet adamı ve aydınlara düşünsel malzeme sağlamıştır.

B– DEMOKRASİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER

1. Demokrasiye Olumlu Yaklaşımlar

Bu dönemde, (İ.Ö. V. Yüzyılda) demokratik olarak nitelendirilebilecek düşünürler, (ki Sofistlerin büyük bir bölümü bunların arasındadır) aristokratik düşünüşe ve değer kalıplarına saldırmakla yetindiklerinden dolayı, yapıcı bir çabaya girişmemişlerdir. Demokrasinin nitelikleri parça parça işlenmiş, ancak bunu bir bütün biçiminde ele alıp kuramını oluşturan bir düşünür çıkmamıştır. Bununla birlikte, Thukydides'in Perikles'e söylettiği "Cenaze Töreni Söylevi" Atina'nın resmi ideolojisinin, bir bakıma demokrasi kuramının en iyi yansıtıldığı metin olarak kabul edilmektedir. Fakat bundan önce bir başka tarihçinin, Herodotos'un, demokrasiyi, gerek olumlu gerek olumsuz yönlerini göz ardı etmeksizin, olabildiğince objektif bir biçimde irdelemeye çalışmış olduğu bilinmektedir.

---

73 İbid 492 c-e.

74 Platon, yalnızca tek bir Sofist hakkında iyi sözler kullanmıştır. Lysis adlı diyalogunda (204a), Sokrates'in dostlarından ve hayranlarından biri olarak tanıttığı Mikkos'u "değersiz adam değildir, hünerli bir Sofisttir" diyerek nitelendirir.

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"[75] olarak nitelendirdiği Herodot Tarihi'nin üçüncü kitabında, yönetimler sınıflandırılarak daha sonraları klasikleşecek olan "monarşi - aristokrasi - demokrasi" ayrımı ortaya atılmakta ve bunların karşılaştırmalı bir çözümlemesi (analizi) yapılmaktadır.[76] Halikarnassos'lu (Bodrum) Herodotos (İ.Ö. ?490-425), 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 kafasında tasarlamış olan Herodotos'un Perslilere söylettiği düşünceler, gerçekte İ.Ö. V. yüzyıl Yunan dünyasında yönetimler üzerinde ileri sürülen çeşitli düşünceleri yansıtmaktadır. Bir başka deyişle Herodotos, Perslere malettiği bu tartışmayı, hızlı siyasal değişim-dönüşüm süreçlerinden geçmiş olmaları nedeniyle Yunanlıların (özellikle Atinalıların) büyük ilgi duydukları rejim tartışmalarının bir çeşit prototipi şeklinde ortaya koymaktadır.

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 yeğlemeleri ile (tarihsel gerçeğe de uygun olarak) Pers ülkesi için tek kişinin iktidarı, yani monarşi benimsenir. Bu sonuç, Herodotos'un kişisel tercihi değil, tarihsel gerçeğin bir gereğidir.

"Monarşi, bir kimsenin herhangi bir sorumluluk ya da denetim olmaksızın dilediğini yapmasına izin verdiğine göre, sağlam bir ahlak sisteminin içine nasıl yerleştirilebilir ki? Bu gibi bir yere yükseltilen insanların en iyisi bile kötüleşir." diyerek monarşinin zorunlu olarak tiranlığa yol açacağını vurgulayan Otanes, halk yönetimine demokrasi *(demokratia)* sözcüğünü değil, fakat *isonomia* sözcüğünü yakıştırır.[77] Halk yönetiminin adların en güzeli olarak nitelendirilen *isonomia* ile anılması, demokrasinin "yasa önünde eşitlik" ilkesi üzerine kurulu bulunduğunu ortaya koyar. Üstelik bu ilkenin demokrasiye özgü kılınması, diğer yönetim biçimlerinin hukuksal eşitliği dışladıkları, dolayısıyla keyfiliği içerdikleri anlamına gelir. Yasaların üstün tutulmasından demokrasinin ikinci özelliği ortaya çıkar: 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

---

75 Sabine, cilt 1, s. 18.

76 Herodotos, **Herodot Tarihi**, III, 80-82, s. 201-203. Ayrıca Mete Tunçay çevirisi: **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi I-Seçilmiş Yazılar**, Ankara, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969, s. 1-4.

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

"devlet, zaten halk demektir" yargısında bulunan Otanes, her iyiliğin halk yığınlarından kaynaklandığını belirtip demokrasinin tek "doğru" yönetim biçimi olduğu fikrine ulaşır.

Otanes'in ardından, Megabyzos ile Darius, demokrasiyi eleştirmek amacıyla şu savları ileri sürerler:

— Demokraside iktidarın eline teslim edildiği halk, beceriksiz, bilgisiz ve sorumsuz bir yığındır.

— Eğitimden yoksun olan halk, devlet işlerini alt üst eder. Anlık duyguların ve tutkuların hükmü altında düşüncesizce ve bilinçsizce hareket edip, tıpkı kabarıp sel olmuş bir nehir gibi önüne çıkan her şeyi silip süpürür.

— Halkın bu yapısı nedeniyle, demokrasi, yığınların tiranlığı olarak belirir. Üstelik bu tiranlık, tek bir kişinin tiranlığından çok daha dayanılmaz bir şeydir.

— Demokrasi zorunlu olarak yolsuzluklara yol açar. Yöneticiler (devlet görevlileri), kamuya hizmet verecekleri yerde kendi çıkarlarını gözetip birbirlerini destekleyerek devleti (dolayısıyla halkı) soyarlar.

Görüldüğü gibi demokrasiye yöneltilen bu eleştiriler, cehaletin (eğitimsizliğin) halkın yönetici bir niteliğe (ya da daha doğrusu, kendi kendini yönetme yeteneğine) sahip olmasını engellediği fikri üzerine oturtulmuştur. Ayrıca, bu durumun doğurduğu yönetim boşluğunun da, ister istemez, kamusal çıkarın göz ardı edilmesi sonucuna yol açacağı belirtilmiştir. Fakat Otanes'in büyük önem verdiği hukuksal eşitlik ilkesini çürütmeye yönelik bir sav ortaya atılmamıştır.

Çeşitli ulusların ve halkların birbirlerinden farklı kurumlarını, yasalarını, göreneklerini, inançlarını incelemiş ve böylece bu alanlarda bir evrensellikten ya da bir 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 görülmektedir. 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: "Tiranlar yönetimindeki Atina, askerlik bakımından, komşu ulusların hiç birisine 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."[78]

b— Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi"

Atina'da demokrasi idealinin ne anlama geldiğini açıklayan ve bu rejimi yücel-

78 Herodot Tarihi, V, 78, s. 318.

ten en derli toplu metin, Thukydides'in Peloponnesos Savaşı üzerine yazdığı tarih yapıtında yer alır. Bir demokrat olmamasına karşın, bilimsel ve nesnel (objektif) tarihçiliğin gereğini yerine getiren Thukydides, Perikles'in savaşın ilk yılı sonunda (İ.Ö. 431'de) savaşta ölen Atinalıların cenaze töreninde yapmış olduğu söylevin metnini sadakatla yapıtına yerleştirmiştir. "Cenaze Töreni Söylevi" olarak bilinen bu söylev, Atina demokrasisinin resmi ideolojisini çok açık bir biçimde yansıtmaktadır.[79]

Perikles'in söylevinde ilk olarak övgüsünü yaptığı 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 (ulusların) 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. *Isonomia*, 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 vermektedirler." Fakat, hukuksal eşitliğin gerçek bir biçimde işleyebilmesi ve buna bağımlı olarak kişisel özgürlüğün bir anlamının olabilmesi, herkesin yöneticiler ile yazılı ve yazısız yasalara itaat etmesiyle olasıdır. Yurttaşların, kamusal nitelik gösteren etkinliklerinde, polisin çizdiği hukuksal sınırların içinde kalmaları, yaşallığı içeren demokrasinin gereklerinden biridir. Perikles'e göre, yasalara bağımlılık Atina'da tam anlamıyla gerçekleşmiştir: "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."

Isonomia'nın diğer boyutu siyasal niteliklidir. Yasalar, bütün yurttaşlara, sosyo-ekonomik statüleri ne olursa olsun, eşit bir biçimde siyasal yaşama katılma hakkı vermektedir. Fakat bu siyasal eşitlik, liyakat, yetenek üzerine kuruludur: "Devlet işlerinde herkesin alabileceği yer, şu ya da bu soydan oluşuna değil, gösterdiği yüksek yetenek ile kazandığı üne göredir. Yurda iyiliği dokunabilecek bir yurttaşın onurlu bir yer kazanmasına da yoksulluğu, aşağı bir sınıftan oluşu engel değildir." Protagoras'ın bütün yurttaşların siyasal erdeme sahip olduklarına ilişkin varsayımı, Perikles'e göre Atina demokrasisi tarafından doğrulanmıştır: "Bizde aynı adamlar

79 La Guerre du Péloponnèse, II, 35-47. Türkçe çevirisi: Suat Baydur in Mete Tunçay, Batı'da Siyasal..., s. 23-30.

hem kendi işlerine hem devlet işlerine bakarlar; herkes başka başka mesleki işlerle uğraştıkları halde, bütün yurttaşları ilgilendiren sorunlardaki bilgi ve anlayışları kıt değildir." Demek ki, hiçbir yurttaş, kol gücünden başka bir şeyi olmayan bir emekçi bile, siyasetin dışına itilmiş değildir. 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, fakat hiçbir işe yaramayan biri gözüyle bakıyoruz. Hepimiz, kişisel bir biçimde, en azından oy kullanarak ya da önerilerde bulunarak polisin yönetimine katılıyoruz." Bu bakımdan, sürekli ve yerleşik bir yönetenler-yönetilenler ayrımından söz edilemez. Herkesin sırayla yönetimin belli bir düzeyinde yer alması, Atina demokrasisinin temel özelliklerinden birini oluşturmaktadır.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Perikles'in ortaya koyduğu özgürlük anlayışı, yasalara saygılı olmayı içermektedir. Bir başka deyişle, bireysel özgürlük, Antiphon ya da Kallikles'teki gibi polise, polisin yasalarına karşı değil, fakat bunlarla birlikte oluşur. (Zaten Perikles, söylevi boyunca övgüsünü yaptığı polisten daha yüce bir değer bulunmadığını belirtmekte ve polisi yücelterek yurttaşları da yücelttiğini vurgulamaktadır.) Atina'da özgürlük, her şeyden önce, bütün yurttaşların eşit bir biçimde her konuda, özellikle devlet işleri hakkında düşüncelerini açıklama özgürlüğüdür *(isegoria)*. Atinalıların gerek devlet işlerinde, gerek günlük ilişkilerinde özgür bir düşünüş ile davrandıklarını belirten Perikles'e göre, her yurttaş polisin yönetimine katılmakla kalmaz, aynı zamanda bunu kendi kişisel görüşleri doğrultusunda gerçekleştirir. Çünkü demokraside herkes için zorunlu kılınan bir ideoloji, bir devlet doktrini yoktur. Demokrasi, Sparta'da bir erdem olarak kabul edilen yurttaşların suskunluğu üzerine değil, "çoksesliliği" üzerine kuruludur. Perikles siyasal kararların alınmasında, farklı görüşlerin ortaya atılıp tartışılmasının ne denli önemli olduğunu açıkça dile getirmektedir: "Sözlerin işler (eylem) için zararlı olmadığını ve yapılması gereken işlere girişmeden önce iyice bilmemenin çok kötü olduğunu düşündüğümüzden, yapılacak şeyleri görüşüp tartıştıktan sonra bir karara bağlıyoruz."

Eşitlik ve özgürlük ilkelerine, yurttaşlar arasında kardeşlik ya da dostluk ilkesi eklenir. "İyilik görerek değil, iyilik ederek dost kazanıyoruz.... Yalnız biz sağlayacağımız yararı göz önünde tutarak değil, fikir ve ruh soyluluğumuzun bir kanıtı olarak hiç korkmadan başkalarına iyilik ediyoruz." 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.[80] Kardeşlik, dostluk ilkesinin temel taşlarından biri hoşgörüdür; çünkü herkese sevecenlikle yaklaşabilmek için başkalarının farklılıklarını anlayışla karşılamak, kabullenmek gerekir. Perikles, Atina'da hakim olan hoşgörüyü şu sözleriyle açıklamaktadır: "... Özgür düşünüşü günlük uğraşlarımızda da gösteriyor, birbirimizi

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

eleştirmek için gözetlemiyoruz. İçimizden biri gönlünün dilediği bir şey yapmışsa ona kızmadığımızdan başka, ona karşı olumsuz yaptırımlar getirmese de canını sıkacak kınayıcı davranışlar içine girmiyoruz. Özel ilişkilerimizde olduğu kadar kamusal yaşamda da hoşgörülüyüz..."

Dostluk ilkesinin bir diğer temel taşı, yardımlaşmadır; özellikle, yoksul kesimin durumunun düzeltilerek, ekonomik eşitsizlik yelpazesinin daraltılmasıdır. Böylece demokrasi, yalnızca siyasal değil, aynı zamanda sosyal bir nitelik de kazanmaktadır. Atina'da yoksulluğun değil, fakat yoksulluktan kurtulmaya çalışmamanın utanç verici olduğunu belirterek emeği yücelten Perikles, bu alanda demokratik devlete önemli işlevler yüklemektedir. Örneğin, savaşta ölenlerin arkalarında bıraktıkları çocuklarının bakımını polis üstlenmektedir. Bu, polis düzeyinde bir sosyal güvenlik sisteminin oluşturulmuş olduğunu gösterir.

Perikles'e göre, eşitlik, özgürlük ve kardeşlik ilkeleri üzerine kurulu demokrasi, Atina'yı güçlü ve görkemli bir polis durumuna getirmiştir. "Hayranlığa değer" Atina'nın üstünlüğü, en açık bir biçimde yurttaşlarının yaşam rahatlığında, kolaylığında ve maddi gönençlerinde ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda Atinalılar, aşırıya kaçmadan güzel şeylerle (sanatla) ve bilimle uğraşmakta ve zenginliği büyük işler başarmak amacıyla kullanmaktadırlar. Bu nedenle, Atina demokrasisi, kendine özgü kurumlarıyla, yasalarıyla, görenekleriyle ve yaşam biçimiyle, kısaca "her yönüyle Yunan dünyasının okuludur (öğreticisidir)."

Demek ki Atina, Yunan'ın *hegemon* polisidir ve 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 güç (kuvvet) kuramını benimsediği görülmektedir. Ayrıca, Atina demokrasisinin emperyalist politikayla desteklendiğinin, gücünün büyük ölçüde bu politikadan aldığının bilincinde olan Perikles, söylevinde emperyalizmi doğrulamakta, meşru kılmaktadır. Ona göre Atina'nın *hegemon* oluşu, izlenen emperyalist politikayı haklı çıkarmaktadır: "Polisimiz büyük bir merkez olduğundan her yandan herşeyi buraya çekiyoruz; biz Attika'nın mallarından olduğu kadar diğer ülkelerin yetiştirdiklerinden de, kendi mallarımızmış gibi faydalanıyoruz."

"Cenaze Töreni Söylevi"nde ortaya konan siyasal katılım ilkesini, bir başka deyişle tüm yurttaşların siyasal yaşama katıldıklarına ilişkin olan görüşü yeniden ele almak gerekir. Görmüş olduğumuz gibi Perikles, söylevinde, siyasetin bir uzmanlık işi olmayıp herkesin politika yapmaya yetkin olduğunu ve hatta herkesin etkin bir biçimde politika yapması gerektiğini belirtmektedir. Fakat bu değerlendirme olduğu gibi kabul edilirse, (Peloponnesos Savaşları öncesi) Atina demokrasisi üzerinde yanlış bir yargıya varılır. Çünkü bu dönemde Atina'da gerçekten iktidarı elinde bulunduran halk değil, fakat bir azınlıktır. Siyasal hedefleri, programları saptayan ve kararların bu doğrultuda çıkmasını sağlayan bir siyasal elit söz konusudur. 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 bulunmak-

tadır: "Kuramsal olarak halk egemendi, fakat gerçekte devlet, polisin birinci yurttaşı tarafından yönetiliyordu."[81] 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.

c– Edebiyatta Sofistik - Demokratik Düşünceler

Euripides (İ.Ö. 480-406), döneminin Sofist düşünüşünün etkisinde kalmış olan bir tragedia (trajedi) yazarıdır. Oyunlarında Sofistlerin üzerinde durdukları toplumsal-siyasal sorunları işlemiş ve bu düşünürlerin savundukları çeşitli ve hatta karşıt düşünceleri kahramanlarına sahnede söylettirmiştir. Bu nedenle kendisine "sahnenin filozofu", yapıtlarına ise "düşüncelerin savaş meydanı" denmiştir.[82]

Euripides'in oyunlarında, ilk olarak, aristokratik ideolojinin temellerinden birini oluşturan kalıtım ilkesinin, bir başka deyişle erdemin yalnızca soylulara *(eupatrid)* özgü olduğuna ve bunun kalıtımla geçtiğine ilişkin düşüncenin sorgulanıp eleştirildiği görülür. **Elektra**'da bu konu üzerinde, şu görüşlere yer verilir: "(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 (ahlaklı) çocuklar doğduğunu gördüm. Doğru yargıda bulunmak için bundan böyle hangi belirtmeyi seçmeli, zenginliği mi? Bu yönde verilecek yargı, kötü bir yargı olacaktır."[83] Bu doğrultuda bir başka görüş, **İphigeneia Aulis**'de adlı tragediada 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."[84]

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 ayırdediliyor."[85] diye konuşturur. Bir başka oyununda, eğitim ile erdem arasındaki ilişkiyi çok daha açık bir biçimde vurgular: "İyi bir eğitim, insanı, erdeme ulaştırmaya çok yardım eder."[86]

Doğal hukuk anlayışını benimseyen ve bunu eşitlik olarak algılayan Sofist

---

81 **La Guerre du Péloponnèse**, II, 65
82 Kranz, s. 214.
83 Euripides, **Elektra** (550-555 ve 370-375), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1945.
84 Euripides, **İphigeneia Aulis'de** (370-375), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1945.
85 Euripides, **Hekabe** (600-605), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1943.
86 **İphegeneia Aulis'de** (560-565)

düşünce de Euripides'in oyunlarında yer alır. Demokrasinin getirdiği haklarla yetinmeyip doğal haklara dayanılması gerektiğine ilişkin bir fikir, **Fenikeli Kadınlar**'da ortaya konur: "Dostları dostlara, kentleri kentlere, müttefikleri müttefiklere bağlayan eşitliktir. İnsanı bağlayan doğa yasası eşitliktir. Eşitlik insanlar için ölçüler koymuştur..."[87] **Helene** oyununun kahramanı Helene'ye göre "Yeryüzü de gökyüzü de ölümlüler arasında denk (eşit) olarak paylaştırılmıştır."[88] Doğal eşitlik anlayışının ulaştığı bir sonuç, yapay, keyfi bölünmüşlüklere ve bunlardan kaynaklanan kurumlara, dolayısıyla kölelik kurumuna eleştirel bir biçimde yaklaşılmasıdır. Bunun bir örneği, **İon** adlı oyunda görülebilir:

> "Köleleri utandıracak tek şey vardır,
> Yalnızca adları.
> Bunun dışında hiçbir köle
> Özgürden kötü değildir,
> Çünkü doğru bir ruh taşır."[89]

Euripides'in oyunlarında demokrasiye değinilen ve bu yönetim biçimi üzerindeki farklı görüşleri yansıtan çeşitli bölümler vardır. Özellikle, Perikles'in ölümünden birkaç yıl sonra yazdığı **Yakarıcılar**'da demokrasi yandaşı ve karşıtı görüşlerin çatışması önemli bir yer tutar: Thebai tiranının temsilcisi, monarşinin övgüsünü yapıp demokrasiye **Herodotos Tarihi**'ndeki Megabyzos'un kullandığı kanıtları andıran eleştiriler yöneltir. Kitleleri pohpohlayan demagogların rolüne dikkati çektikten sonra, demokrasinin halkın bilgisiz olmasından ve boş zamanı bulunmamasından ötürü işlerlik kazanamayacağını ileri sürer: "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."[90] Buna karşılık, kişiliğinde Atina demokratik erdemini temsil eden oyunun kahramanı Theseus, tiranı devletin en kötü düşmanı olarak nitelendirip, yasalara herkesin uyduğu demokrasiyi şöyle tanımlar: "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."[91] Ardından Theseus, demokrasinin bir başka temel ilkesini, *isegoria*'yı ortaya koyar: "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?"[92]

Euripides, görüldüğü gibi, demokrasiye daha yatkın olmakla birlikte, oyunla-

---

87 Euripides, **Fenikeli Kadınlar** (536-542'den) aktaran Sabine, s. 22.
88 Euripides, **Helene**, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1945, s. 75.
89 Euripides, **İon** (854-856'dan) aktaran Sabine, s. 26.
90 **Yakarıcılar** (417-422'den) aktaran Jacqueline de Romilly, s. 49.
91 **Yakarıcılar** (404-406'dan) aktaran Claude Mossé, **Histoire des doctrines politiques en Grèce**, Paris, PUF, 1975, s. 39.
92 Aktaran Marcel Prélot-Georges Lescuyer, **Histoire des idées politiques**, Paris, Dalloz, 1980, s. 39.

rında yansız bir tutum izleyerek, yukarıda Yakarıcılar'da bir örneğini gördüğümüz demokrasi eleştirilerine ya da halkı aşağılayan elitist görüşlere de oyunlarında yer verir. 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 Agamemnon'un "yurttaşlar kalabalığının kölesi" olduğunu, onlardan korktuğunu belirtir.[93] Aynı Agamemnon İphigeneia Aulis'de de bu yargıyı "Biz halkın esiriyiz." diyerek kendisi dile getirir. Aynı oyunda güçlü ve yürekli Akhilleus, duygularına, tutkularına kapılarak düşüncesizce hareket eden halk tarafından linç edilme tehlikesi yaşar. Bunun üzerine, Klytaimnestra, "Halk kütlesi, korkunç bir belâdır" diyerek, soyluların halkı nasıl gördüklerini açık bir biçimde ifade eder.[94]

Tragedyalarında, tanrılar karşısında insanın ne kadar küçük ve değersiz bir varlık olduğu konusunu işleyen Sophokles, Sofistlerin karşısında yer almakla birlikte, kendini tümüyle Sofistik-demokratik düşüncelerin etkisi dışında bırakabilmiş değildir. Bunun tipik bir örneğini Antigone adlı oyununda görmek mümkündür. Sophokles, bu oyununda doğal (tanrısal) adalet ilkesinin üstünlüğünü savunmakla yetinmez, aynı zamanda sınırlarını aşan otoritelere karşı yurttaşların direnme haklarının olduğuna ilişkin bir demokrasi ilkesini de vurgular. Oyunun kahramanı Antigone, kardeşinin cenaze törenini yaparak yasalara karşı gelmekle suçlanınca, kral Kreon'a şu yanıtı verir: "Evet, çünkü bu 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?"[95]

Son olarak, bir edebiyat yapıtı olmamakla birlikte edebi yönü küçümsenmeyecek bir tarih çalışması olan Thukydides'in "Peloponnesos Savaşı"ndaki bir bölüme değinmek gerekir. Thukydides, yapıtının 5. kitabında, doğa yasasını güçlünün hakkı şeklinde yorumlayan Thrasymakhos'un ve özellikle Kallikles'in bu görüşünü, Atinalılara savundurtur. İ.Ö. 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 gücün toplumsal-siyasal ilişkilerde belirleyici tek ilke 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 olmadığımızdan başka, onu ilk uygulanlar da biz değiliz. Bu yasa, başkalarından bize

93 Hekabe (865-870)
94 İphigeneia Aulis'de (450 ve 1355-1360)
95 Antigone 450-460 (Sophocle, Théâtre complet, Paris, Garnier-Flammarion, 1964, s. 79)

aktarıldı ve biz ona uyuyoruz, tıpkı bizden sonra geleceklerin de ona uyacağı gibi. Sizin de ya da diğer halkların da, bizimkine benzer bir güce sahip olduğunuzda, başka türlü davranmayacağınızı biliyoruz."[96] Thukydides'in aktardığı bu sözler, demokrasiyle yönetilen Atina halkının, dış ilişkilerinde, radikal Sofistlerin türettikleri en anti-demokratik düşünceyi benimsemiş olduğunu göstermektedir.

2– Demokrasiye Olumsuz Yaklaşımlar

Genellikle bir teoriye dayanmadan pragmatik bir biçimde oluşturulan bir rejim üzerinde –başarılı olduğu sürece– olumlu ya da olumsuz düşüncelerin üretilmesi, epey 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 (entellektüel) 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. Peloponnesos Savaşları ve askeri yenilgiler, Atina'nın sosyo-ekonomik yapısında ciddi krizlere yolaçtılar. Yenilgilerle birlikte emperyalist politikanın da sona ermesi, büyük ölçüde dış sömürü üzerine dayalı Atina demokrasisinin parlaklığını yitirip güçsüzleşmesine neden oldu. Bunun sonucunda, bir yanda genel bir hoşnutsuzluk baş gösterirken, öte yanda aristokratların ve diğer *demos* düşmanlarının sesleri yükselmeye başladı.

a– Aristophanes'in Komedyaları

Soylular sınıfının yandaşı olarak Atina siyasal yaşamını çok yakından izlemiş olan Aristophanes (İ.Ö. ?445-380), komedya türünde yazdığı oyunlarında, demokratik rejimin hem işleyiş tarzına, hem de uyguladığı politikalara yönelik keskin eleştiriler getirir. Alaycı bir biçimde dile getirdiği eleştirileri, bir sistematikten yoksundur. Oyunları, belli konuları işleyen birer siyasal yergi niteliğindedirler ve demokrasinin çeşitli yönleri üzerindeki aristokratik düşünceleri dağınık bir biçimde sahnede yansıtma işlevini görürler. Ancak, Aristophanes'in yerdiği demokrasi, Perikles'in ılımlı ve düzenli demokrasisi değil, fakat Kleon, Hiperbolos, Kleophon gibi demagogların ya da Alkibiades gibi şımarık soyluların kendi çıkarlarını gözettikleri düsensiz demokrasidir. Polisine büyük bir sevgiyle bağlı olan ve geçmişe özlem duyan Aristophanes'in komedyalarıyla güttüğü amaç, kendi deyişiyle "Atina demokrasisinin ne çıkmaz yollara girdiğini"[97] göstererek, halkta bir "ılımlı demokrasi-oligarşi" isteğini uyandırmaktır.

Bu çıkmaz yollardan biri, Atina'nın güttüğü emperyalist politika ile bu politi-

96 La Guerre du Péloponnèse, V, 105. (Cilt 2, s. 124).

97 Aristophanes, Kömürcüler (Akharnai'lılar) in Barış Oyunları, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1975, s. 57.

kanın yol açtığı Peloponnesos Savaşlarıdır. Savaşın maddi yükünü çeken soyluların ve zenginlerin savaş karşıtı görüşlerini dile getiren Aristophanes, Kuşlar, Barış, Akharnai'lılar ve Lysistrata gibi oyunlarında demokrasinin saldırgan politikasını yerip, barışı yüceltir. Barış sevgisini bütün topluma aşılamak isteyen Aristophanes, bu politika yüzünden yalnızca üst sınıfların değil, fakat bütün halkın savaş giderleri nedeniyle yoksullaştığını ve devletin felakete sürüklendiğini belirtir. 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 iflâsa doğru gidiyoruz."[98]

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.[99] Özellikle saldırdığı kişi Kleon'dur; onu çeşitli oyunlarında, halkı yıkıma sürükleyen, yalancı, düzenbaz, aşağılık bir kişi olarak gösterir.[100] Fakat, ona göre Atina'nın başına gelen kötülüklerin gerçek sorumlusu demokrasidir, ya da daha doğrusu demagogların yönetimi olan bu rejimi ayakta tutan *demos*'tur. Atlılar adlı oyununda budala ve huysuz bir ihtiyar olarak simgeleştirdiği halk, bilgisizdir, politikadan anlamaz, görüşlerini çok çabuk değiştirir ve sağlıklı hiçbir karar alamaz. Bu nedenlerden ötürü aldatılmaya çok yatkın olan halk, kendisini pohpohlayan bir kimseye hemen teslim olur, her şeyi onun ellerine bırakır. Aristophanes, halk hakkındaki düşüncelerini şöyle dile getirir:

"Bilirim köylülerin ne kadar hoşlandığını
Kendilerini ve Atina'yı bir şarlatanın
Doğru yanlış övmesinden.

---

98 Aristophanes, **Lysistrata**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966, s. 65.

99 **Eşek Arıları**'nda (İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966, 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
Ellişer torba altın koparıyorlar.
Ya bu parayı verirsiniz,
Ya da sizi yakar yıkarım, diyerek.
Sen ise kendi krallığının artıklarıyla
Zar zor geçinmektesin."

100 Aristophanes, oyunlarında devleti ve Kleon'u küçük düşürdüğü gerekçesiyle mahkemeye verilmiştir. Fakat, yine oyunlarında açıkça alaya aldığı *demos*, onu suçsuz bulmuştur. Bu olay, o dönem Atina'sında, düşünce özgürlüğünün ve hoşgörünün ulaştığı boyutları göstermesi bakımından epey ilginçtir.

Alınan kim, satılan kim, farkına bile varmazlar...
... "Işık saçan Atina" demeye görsün bir dalkavuk
Her istediğini koparıverirdi sizlerden."[101]

Yukarıdaki bu dizelerden de anlaşıldığı üzere, Aristophanes için Atina'nın temel sorunu, iktidarın teorik bakımdan *demos*'un ellerine terkedilmiş olmasından kaynaklanmaktadır.

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 ahlakçı anlayışıyla değerlendiren Aristophanes, geleneksel değerleri sarsan Sofist düşüncelere karşı da kesin bir tutum içindedir. Sofistleri aşağılamak için, onların düşüncelerini abartmaktan ya da çok basit bir biçimde yorumlamaktan kaçınmaz. **Bulutlar**'da, Sofistlerden hiçbir insan yasasının mutlak bir değere sahip olmadığını öğrenen Pheidippides, dövdüğü babasının kendisine "Fakat, hiçbir yerde yasa, babaya karşı böyle davranılmasını haklı görmez" demesine karşılık 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?"[102]

b— Yaşlı Oligarkh'ın "Atinalıların Anayasası"

Demokrasiye keskin eleştiriler yönelten, fakat aynı zamanda belli açılardan bu rejimin ilk bilimsel çözümünü (analizini) gerçekleştiren yapıt, **Atinalıların Anayasası**'dır. Küçük bir risale olan **Atinalıların Anayasası**; ilk önceleri Ksenophon'a mal edilmiş, fakat daha sonra ona ait olmadığı ve Peloponnesos Savaşları sırasında (i.Ö. 424 yılı dolaylarında) yazılmış olduğu kesinlik kazanmıştır. Bu yüzden gerçek kimliği bilinmeyen yazarına, düzmece-Ksenophon (Pseudo-Xenophon) ya da Yaşlı Oligarkh denilmektedir.[103]

Demokrasiden nefret ettiğini saklamayan yazar, yapıtının hemen başında, daha iyi bir sınıfın (yani, soyluların) bulunmasına karşın, aşağılık halkın refahını (genliğini) gözeten bu rejimi övmeyeceğini belirtir. Fakat demokratik rejimin kendi mantığı içinde tutarlı olduğunun da bilincindedir: Demokrasi, bir yozlaşmışlık

---

101 **Kömürcüler**, s. 43 ve 57.
Atlılar adlı oyunda koro, şöyle seslenir halka: "Ey *demos*, ne güzel bir egemenliğin var senin! Herkes senden bir tiranmışsın gibi korkar. Fakat sen, her istenilen yöne çekilebilirsin; söylevcileri ağzı açık dinleyerek pohpohlanmayı ve kandırılmayı seversin..." Aktaran, Jacqueline de Romilly, s. 80.

102 Aristophanes, **Bulutlar**, s. 67.

103 Ksenophon'a ait olmadığının bilinmesine karşın, bu küçük risale, bazı yayıncılık gerekçeleri nedeniyle Ksenophon'un yapıtları arasında yer almaya devam etmektedir. Bakınız: Xénophon, "La République des Atheniens", in **Oeuvres Complètes**, Paris, Garnier-Flammarion, 1967, Cilt 2, s. 473-486.
Yapıtın Türkçesi için bakınız: "Yaşlı Oligarkh'ın Atinalıların Anayasası" in Mete Tunçay'ın derlediği **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi-Seçilmiş Yazılar**, Cilt I, s. 8-19.

örneği değildir; değişen koşulların, örneğin halkın özgürlük isteğinin, bir sonucu olarak belirmiş ve varlığını sürdürebilmek için gerekli olan kurumları, politikaları ortaya koyabilmiştir. Yaşlı Oligarkh, demokratik kurumların neler olduklarını belirttikten sonra şu yargıya varır: "... Bu gibi kurumlara dayanan bir devlet en iyi devlet olmayacaktır; ama, demokrasi söz konusu olunca, bunlar onun korunmasını sağlama bakımından yerinde araçlardır."[104] Yapıtının bir başka bölümünde bu görüşünü şu sözlerle yineler: "Atinalıların siyasal sistemini onaylamıyorum; fakat onlar demokratik yönetim biçimi üzerinde anlaşmış olduklarına göre, bana öyle geliyor ki, açıkladığım ilkeleri benimsemekle demokrasiyi korumak için doğru olan yolu seçmişlerdir."[105] Düzmece-Ksenophon'un bu yargılarının, daha doğrusu demokrasiyi objektif (nesnel) bir biçimde değerlendirip demokratik kurumların ve ilkelerin halkın beklentilerini tam anlamıyla karşıladıklarına ilişkin getirdiği tanıtlamaların, yapıtına özgün bir nitelik kazandırdığı söylenebilir.

Atinalıların Anayasası'nın içerdiği demokrasi üzerindeki eleştirilerin hemen hepsi, bu rejimin dayandığı halk tabakasının kötü, aşağılık bir niteliğe sahip olduğu düşüncesinden kaynaklanır. "Onurlu bir insana yaraşan özenlilik, gözüpeklik ile en az düzensizlik ve adaletsizlik, en iyilerin (yani soyluların) saflarında bulunur."[106] 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."[107] Üstelik halkın tutkusu, özgür olmak, efendi olmaktır. Bundan dolayı da, yasaların iyi ya da kötü olması onu ilgilendirmez bile. Halkın bir başka kötü özelliği, kültürsüz oluşu, dahası kültürden ve kültürlü insanlardan (bir başka deyişle soylulardan) nefret etmesidir: "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."[108]

Halkı ilgilendiren en önemli şeyin "parayı cebe atmak" olduğunu belirten Yaşlı Oligarkh, demokrasi ile bireyci-faydacı ideolojiyi özdeşleştirerek, demokrasinin kişisel kazanç tutkusunu, bencilliği körükleyip toplumsal-ahlaksal değerleri çiğnediğini ve adaleti yozlaştırdığını ileri sürer. Ona göre, yasaların ya da tanrıların yerine paranın her şeyin ölçüsü olması, her işin rüşvetle yapılması sonucunu doğurur. Devlet hazinesinden yapılan harcamalarda, bütün toplumun değil, fakat yalnızca halk kesiminin çıkarı gözetilir. Genel olması gereken adalet ise, kişisel bir

104 Xénophon, s. 474 ve Tunçay, s. 10.
105 Xénophon, s. 483 ve Tunçay, s. 16-17.
106 Xénophon, s. 474 ve Tunçay, s. 9.
107 İbid.,
108 Xénophon, s. 475-476 ve Tunçay, s. 11.

anlam kazanır. "Adalet, jüri üyeleri için kendi kişisel çıkarlarına dokunan bir ilgi konusundan başka bir şey değildir."[109]

Demokrasiyi kölelere ve *metoikos*'lara sağladığı olağanüstü başıboşluk nedeniyle de kınayan Yaşlı Oligarkh, Atina demokrasisi ile emperyalist politika arasındaki ilişkinin, daha doğrusu demokrasinin büyük ölçüde dış sömürü üzerine dayandığının bilincindedir. Bu nedenle, bu politikayı onaylamamakla birlikte, bunu uygulayan demokratların kendi açılarından haklı olduklarını kabul eder. Kendi deyişiyle, "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."[110] Yazar, yapıtının sonunda, demokrasinin –kendi içinde tutarlı bir rejim olmasından ötürü– büyük değişiklikler yapılarak düzeltilmesinin olanaksız olduğunu vurgular. Buna göre, demokrasiden hoşnut olmayan, fakat bunu büyük çapta reformlarla iyi bir yola sokabileceklerini, örneğin oligarşik bir demokrasiye dönüştürebileceklerini düşünen kişiler, büyük bir yanılgı içindedirler. Demek ki, yapılacak 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 (İ.Ö. 426-355).[111] 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 kalkmış 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 arttırmıştır.[112] Demokrasi, siyasal açıdan, yasaları hiçe sayan bir halk despot-

---

109 Xénophon, s. 476 ve Tunçay, s. 11. Ayrıca yazar, "kötü bir adamın adaletin elinden sıyrılma şansının demokraside oligarşik bir devlettekinden daha çok olduğunu"da sözlerine ekler.

110 İbid.

111 Maceracı bir kişiliği olan Atina'lı Ksenophon, İ.Ö. 399'da, Perslere ve Spartalılara olan yakınlığından dolayı vatan hainliğiyle (dolayısıyla demokrasi düşmanlığıyla) suçlanmış ve sürgüne gönderilmiştir. Bunun üzerine, Sparta Kralı Agesilaos'un hizmetine girmiştir. İ.Ö. 396 yılında Sparta ordusunda yer alıp Atina'ya karşı savaşmıştır. Oğulları da Sparta'da eğitilmişler ve Sparta ordusunda hizmet görmüşlerdir.

112 Ksenophon, Memorabilia, III, 5, 15-18 (Xénophon, Oeuvres Complètes, cilt 3, s. 358).

luğundan başka bir şey değildir.[113]. Bu rejimde, kura sistemiyle yeteneksizlerin iş başına 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 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."[114] Ksenophon'un önerdiği ilk yönetim biçimi, yurttaş sayısını sınırlayan ve çoğunluğu siyasal haklardan yoksun bırakan oligarşidir. Ancak bu oligarşinin bir despotluğa dönüşmemesi için yönetimden yalnızca toplumun kötü öğeleri olan *thetes*'lerin dışlanması gerektiğini belirtir. Ksenophon, bu düşüncelerini, İ.Ö. 413 yılında yurttaş sayısını beşbin kişiyle sınırlayan ılımlı olgarşinin önderlerinden olan ve Aristoteles'in "Atina'nın gördüğü devlet adamlarının en iyilerinden biri" olarak nitelendirdiği[115] soylu Theramenes'e savundurtur: "Ben her zaman, polisi bir drahmi için satacak kölelerin ve yoksulların yönetimde yer almalarıyla demokrasinin güzel olabileceğine inanan kişilerin düşmanı oldum; ayrıca polisi birkaç kişinin tiranlığı altına sokmadan iyi bir oligarşinin kurulamayacağını düşünen kişilerin fikirlerine de hep karşı çıktım. *Hoplit* ya da atlı olarak hizmet gören kişilerle uzlaşılmasını, her zaman en iyi politika olarak kabul ettim ve bu düşüncemi hiç değiştirmedim."[116] Görüldüğü gibi bu oligarşi, orta sınıftaki yurttaşlara, yani *hoplit*'lere de yönetimde yer veren ılımlı bir niteliğe sahiptir. Ayrıca Ksenophon, ataların anayasasının 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 otoritelere karşı itaatkar yurttaşları, kısacası her yönüyle Atina'nın bir anti tezi olarak belirir. Bununla birlikte, Ksenophon'un hayranlıkla sözünü ettiği, Sparta yönetiminin gerçek durumundan çok bunun ideal biçimidir. Çünkü yapıtın 14. bölümünde, Lykurgos'un yasalarından uzaklaşan Lakedemonyalıların yozlaştıklarını açıklamaktan kaçınmaz.

Ksenophon, oligarşi ile Sparta aristokratik rejimi dışında bir başka otoriter yönetim biçimi olan monarşiyi de savunur. Yunanlıların gözünde monarşi, genellikle barbarlığın bir göstergesi olarak kabul görmekte ve tiranlıkla özdeşleştirilmek-

---

113 Örneğin, **Ellenika** (Helen Olayları) I, 7, 12'de 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, Oeuvres Complètes, Cilt 3 , s. 44).

114 Memorabilia, III, 5, 14 (Xenophon, Oeuvres Complètes, Cilt 3, s. 357)

115 Aristoteles, Atinalıların Devleti, s. 50.

116 Ellenika, II, 3, 48 (Xénophon, Oeuvres Complètes, cilt 3, s, 65).

teydi. Fakat İ.Ö. 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. Her şeyden önce, monarkı tirandan farklı kılmaya özen gösterir; bunun için getirdiği temel ölçüt, yönetimdeki kişinin yasalarla olan ilişkisidir: İktidarını hiçbir yasaya dayandırmayan tirana karşılık, monark, anayasaya saygılı bir biçimde halkını yönetir. Örneğin, Sparta'nın en güçlü kişisi olan kral Agesilaos, aynı zamanda yasalara en bağımlı olan kişidir. Onun yasalara saygıda kusur etmemesi, devletine yaptığı en büyük hizmettir. Çünkü, "her hangi bir yurttaş, kralının uyduğu yasalara nasıl itaat etmeyi reddedebilir ki?"[117] Gerçekte monark, bu tutumuyla, yurttaşlarına örnek olmanın dışında, mutlak iktidarını meşru kılmış da olmaktadır.

Bir toplumda ya da bir toplulukta bir başın (şefin) bulunması gerektiğine yürekten inanan ve iktidarı tek kişinin ellerine bırakmanın daha yerinde olduğunu düşünen disiplin tutkunu Ksenophon'a göre, "krallar ve yöneticiler, ne bir âsa taşıyanlar, ne kalabalık tarafından seçilenler, ne kura ile atananlar, ne de iktidarı şiddet ya da hile yoluyla ele geçirenlerdir; bunlar yönetmesini bilen kişilerdir."[118] Demek ki önemli olan, iktidarın nasıl elde edildiği değildir; iktidar sahibinin gerçek anlamda bir yönetici ya da bir 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."[119]

Yeteneğinin ve otoritesinin kendisine sağladığı üstünlükten başka, monark, diğerlerinden öngörüsü ve çok çalışmasıyla da daha üstün bir düzeyde bulunur. Uyrukları üzerindeki hükmünü, onları ikna ederek, onların onayını kazanarak sürdürür. Böylece Ksenophon, iktidar bakımından **conconsus**'ün önemine dikkati çekmiş olur. Ayrıca monarkını kamusal iyiliği gözetmekle yükümlü kılıp, onun ahlaksal erdemlere sahip olması gerektiğini de vurgular. Tirandan farklı olarak, "iyi bir kral, yalnız kişisel işlerini iyi bir biçimde yürütmekle yetinmeyip, uyruklarının mutluluğunu da sağlayan kraldır. Çünkü bir kral, kendisine özen göstersin diye değil, fakat onu seçenleri başarıya götürsün diye seçilir."[120] 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

---

117 **Agesilaos**, VII, 2. (Xénophon, **Oeuvres Complètes**, cilt I, s. 455) Ksenophon, özellikle **Hieron** adlı yapıtında kral ile tiran arasındaki farkları ortaya koyup, bir tiranın krala dönüşmesi için nasıl davranması gerektiğini açıklar.

118. **Memorabilia**, III, 9, 10 (Xénophon, **Oeuvres Complètes**, cilt 3, s. 369)

119 **Kyroupaideia** (Cyropedie) I, 6. (Xénophon, **Oeuvres Complètes**, Cilt 1, s. 60).

120 **Memorabilia**, III, 3, 2-3. (Xénophon, **Oeuvres Complètes**, cilt 3, s. 350).

portresi çizmektedir. Bundan başka, Prelot ile Lescuyer'nin de belirttiği gibi, bütün gücünü kendi kişiliğinden alan ve askeri bir otoritesi bulunan bu monarkın yönetimi, klasik anlamda bir monarşiden çok bir diktatörlüğü andırmaktadır.[121]

d— İsokrates'in Arayışları

Atina'da bir retorik okulu kurmuş olan, Sofist Gorgias'ın öğrencisi ünlü söylevci İsokrates (İ.Ö. 436-338), ilke olarak demokrasiye karşı değildir. Hatta İ.Ö. 380'de yazdığı Panegyrikos adlı siyasal incelemesinde, Perikles'in "Cenaze Töreni Söylevi"ndeki deyişlerini andıran sözlerle Atina'ya ve demokrasiye övgüler yağdırır: "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 servet olanaklarından yoksun kalmış kişilerin kamusal görevlerden dışlanmasını ve ... yurttaşların bir yasayla bütün siyasal haklardan yoksun bırakılmasını, büyük bir kötülük sayarız."[122]

Fakat İsokrates'in yücelttiği ve Atina'da yeniden uygulanmaya konulmasını istediği demokrasi, Solon'un ya da Kleisthenes'in demokrasisidir, kendi deyişiyle *patrios politeia* (ataların anayasası)dır. İsokrates, demokrasinin zamanla aldığı biçimden hoşnut değildir; yozlaşmış olan bu rejimin, reformlar yoluyla eski mükemmel günlerine geri döndürülerek düzeltilebileceğine inanmaktadır. Ona göre, "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."[123] Demek ki, yukarıda sayılan tüm bu kötülükleri içeren yürürlükteki demokrasi, gerçekte anarşiden başka bir şey değildir. Anarşiden kurtulabilmek için demokrasiden vazgeçmenin gerekmediği inancını taşıyan İsokrates, siyasal haklardan yararlanan yurttaş sayısının azaltılmasıyla rejimin düzeltilmesine doğru ilk adımın atılmış olacağını ileri sürer. *Patrios politeia*'da siyasal haklardan yararlananlar, atlılar ile gelirlerini topraktan elde edip askerlik görevlerini *hoplit* olarak yerine getiren yurttaşlar değiller miydi? Böylece İsokrates, etkin (aktif) yurttaş-edilgin (pasif) yurttaş ayrımını getirmiş olur.[124]

---

121 Prélot ve Lescuyer, s. 51

122 Aktaranlar: İbid., s. 39-40.

123 Areopagitika, 20. İsokrates, aynı düşünceyi bir başka yapıtında da (Panatenaikos, 131) dile getirir: "Atinalılar, her şeyi oluruna bırakarak yöneten ve başıbozukluğu özgürlük, her istediğini yapma olanağını mutluluk olarak gören bir demokrasiyi değil, fakat tam tersine bu tür kötü faaliyetleri cezalandırıp en iyilerini çağrıştıran bir demokrasiyi kurmuşlardı." Aktaran: Jacqueline de Romilly, s. 183-185.

124 Örneğin, 1791 Fransız Anayasası, düşünür Sièyes'in görüşleri doğrultusunda, yurttaşları etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayırmıştır. Edilgin yurttaşlar, tümüyle siyasal yaşamın dışında tutulmuşlar, seçme hakkından bile yoksun bırakılmışlardır.

Bu ayrımın mantıksal uzantısı, aşırı (matematiksel) eşitlik ilkesinin terk edilip, bunun yerine orantılı (geometrik) eşitlik ilkesinin uygulamaya konmasıdır. "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."[125] Yurttaşların toplumdaki yerlerini değerlerine ve yeteneklerine göre belirleyen liyakat ilkesi, kamusal görevlerin dağılımında kura sistemine başvurulmasını reddeder. Seçim, en yetenekli kişilerin iş başına gelmesine yol açar; üstelik bu sistem, demokrasinin özüne daha uygundur. Çünkü, "kurada hakim olan talihtir; bundan dolayı da yöneticilikler kolaylıkla oligarşi yandaşlarının eline geçer. Buna karşılık, en uygun olanları belirleyen halk, yürürlükteki anayasayı en çok seven kişileri seçmekte özgür olacaktır."[126] Böylece, doğrudan demokrasinin yerini temsili demokrasi almış olmaktadır. İsokrates'in öngördüğü bir başka reform da, toplumda ahlaksal (moral) kalkınmayı sağlayabilecek tek kurum olan *Areopagus*'a eski yetkilerinin ve saygınlığının geri verilmesidir. Sonuçta, *patrios politeia* adı altında ortaya çıkan bu ılımlı demokrasi, halkın kendi kendini yönetmediği, fakat kendisini yöneten, kamusal işlerle özveriyle uğraşabilecek maddi olanaklara sahip, yetenekli, namuslu ve bilgili kişileri 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."[127]

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. **Panegyrikos**'u yazdığı dönemde, Yunan dünyasının düzene kavuşması için zorunlu gördüğü Helen birliğinin, Atina'nın hegemonyası altında gerçekleşmesi gerektiğini savunur. Fakat daha sonra, Atina'nın bu görevi başaramayacağını görüp güçlü bir monark arayışı içine girer. Sparta Kralı Archidamus ile Syraküza Kralı I. Dionysios'a yaptığı çağrılar sonuçsuz kalır. Yaşamının son yıllarında, Perslere karşı Anadolu'da bir kolonileştirme politikası güderek Yunan dünyasının toplumsal krizlerine bir çözüm getirebilecek ve böylece Yunanlıları barışa kavuşturabilecek bir monarkı, birçok kişinin barbar olarak kabul ettiği Makedonya Kralı II. Philippos'un kişiliğinde bulur.[128] 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 savaşında bozguna uğratıp polisleri boyunduruğu altına alarak gerçekleştirir.

---

125 **Areopagitika**, 21. Aktaran: De Romilly, s. 86.

126 **Areopagitika**, 23. Aktaran: De Romilly, s. 34-35.

127 Aktaran: De Romilly, s. 92.

128 İsokrates, II. Philippos'a şunları yazar: "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: Jean-Jacques Chevallier, s. 68.

İsokrates, monarşi yanlısı yazılarında, bu rejimin iki özelliğinden dolayı yeğ lenmesi gerektiğini ileri sürer: ilk olarak, monarşide iktidarın kesintisiz bir biçimde el değiştirmesi (yani, sürekli oluşu), polisin politikasının sürekliliğini sağlar. İkinci özelliği, iktidarın tek kişinin elinde toplanmış bulunması, 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 istencinin (iradesinin) en üstün yasalar olduklarını" söylemekten (ve böylece kendisiyle çelişkiye düşmekten) de kaçınmaz.[129]

129 Aktaran: Claude Mossé, s. 81. İsokrates'in bu mutlak monarkı ile Platon'un Politikos'unun kralı arasındaki benzerliği gözden kaçırmamak gerekir.

BÖLÜM IV

SİYASETİN AHLAKLAŞTIRILMASI: SOKRATES

İ.Ö. 469-399 yılları arasında yaşamış olan Atinalı Sokrates, genellikle Eski Yunan düşün yaşamının en büyük adı ya da daha doğrusu en büyük bilgesi olarak kabul edilir. Onun bu büyüklüğü, hakkında yeterli ve sağlıklı bilgilerin bulunmadığı düşüncelerinden çok, yaşamı (ve ölümü) ile çevresinde yarattığı büyüleyici etkiden ve bu etkinin öğrencilerinin yazıları sonucunda zamanın sınırlarını aşıp "ölümsüz" bir nitelik kazanmasından kaynaklanmaktadır. "Nitekim kendisinden sonraki felsefe çığırlarının çoğu, bilge idealinin canlı örneğini hep Sokrates'de bulmuşlardır."[1]

A– Sokrates Sorunu

Sokrates'in öğretisini saptamada karşılaşılan en büyük sorun, onun yaşamı boyunca konuşup tartışmayı yeğlemiş ve hiçbir şey yazmamış olmasıdır. Bu bakımdan, düşünceleri, yöntemi, davranışları, Atina polisinin bir yurttaşı olarak siyasal tutumu, onunla ilgili kaynaklardan öğrenilmektedir. Elimizdeki kaynakların yetersiz oldukları söylenemez. Bu kaynakların başlıcaları, Platon ile Ksenophon'un "Sokratik yapıtları", Aristophanes'in bazı komedyaları ve Aristoteles'in Metafizik'idir. Ancak, nicelik bakımından yeterli olabilecek bu çeşitli kaynaklar, Sokrates'i anlamamızı kolaylaştırmak şöyle dursun, daha da güçleştirmektedirler. Bunun temel nedeni, yazarların onun hakkında farklı, hatta zaman zaman karşıt şeyler yazmış, bir anlamda birbirleriyle çelişen Sokrates portreleri çizmiş olmalarıdır. Aristophanes'in komedyalarındaki Sokrates, yergi amacıyla ortaya konmuş bir karikatürden başka bir şey değildir. Fakat, her karikatürün belli bir ölçüde de olsa gerçeği yansıttığı göz önüne alındığında, Aristophanes'in tanıklığının bir kalemde silinip atılmasının yanlış bir tutum olacağı anlaşılır. Üstelik bu komedyalar, Sokrates'in sağlığında kaleme alınmış olmaları bakımından da bir önem taşımaktadırlar.

---

1 Macit Gökberk, s. 51.

Buna karşılık, öğrencileri Platon ile Ksenophon, Sokrates ile ilgili yapıtlarını onun ölümünden sonra yazmışlardır. Her ikisinin de amacı aynıdır: Büyüsüne kapıldıkları öğretmenlerini savunmak, yüceltmek ve adını ölümsüz kılmak. Bu çabalarında başarıya ulaştıkları kesin. Fakat, yücelttikleri kişi aynı Sokrates değildir. Gerek Platon'un gerek Ksenophon'un, anısına büyük sevgi ile bağlı oldukları bu kişi hakkında ne dereceye kadar nesnel kaldıkları sorunu bir köşeye bırakılsa bile, Sokrates'in kişiliğini ve düşüncelerini belirleyebilmek için hangisinin öğretmenini gerçeğe daha uygun bir biçimde yansıttığını saptamak gerekir. Gerçek Sokrates, Platon'un diyaloglarında beliren en üst düzeyden bir metafizikçi miydi, yoksa Ksenophon'un Memorobilia, Apologia ve Symposion'undaki gündelik davranışlarla ilgilenen salt bir ahlakçı mıydı?[2]

Platon, Sophistes* ya da Nomoi (Yasalar) gibi son dönem diyaloglarının dışında kalan tüm diyaloglarında Sokrates'e yer vermiş ve çoğunda onu baş konuşmacı olarak kullanmıştır. Fakat bugün, gerçek Sokrates'in yalnızca, Platon'un kronolojik (tarih dizinsel) olarak üç ya da dört bölüme ayrılan diyaloglarının ilk bölümünde, bir başka deyişle "Sokratik" olarak adlandırılan erken diyaloglarında bulunduğuna ilişkin ortak bir kanıya ulaşılmıştır. Buna göre, Platon, diyaloglarının geri kalan büyük bölümünde, Sokrates'in konuşmalarına kendi öğretilerini koymuş, düşüncelerini onun ağzından aktarmıştır. Bu diyaloglardaki Sokrates, yalnızca bir addır ya da Platon'un imgelem gücünün yarattığı düşsel bir kişidir. Platon açısından sorun bir çözüme kavuşmuş gibi görünmektedir. Fakat, erken diyalogların Sokrates'in yöntemini ve düşüncelerini yansıttıkları kabul edilse de, Platon'un kendisini bu yapıtlarında tümüyle dışlamış olduğunu ileri sürmek pek tutarlı gözükmemektedir. Büyük bir olasılıkla, kendine özgü düşüncelerini az da olsa, öğretmeninin sözleri arasına serpiştirmiştir. Bununla birlikte, ilk yapıtı sayılan Sokrates'in Savunması'nda Platon'un kendisine hiç yer vermeyip yalnızca öğretmeninin sözlerini aktarmaya çalışmış olduğuna kesin gözüyle bakılmaktadır. Platon, Sokrates'i yargılayan mahkemede izleyici olarak bulunmuştur. Birkaç yıl sonra da, Sokrates'in kendisini savunmak için söylediği sözlerden anımsayabildiklerini derleyip edebi bir anlatımla kaleme almıştır. Sokrates'in Savunması'nın mahkemede hazır bulunmuş olanlarca okunmuş ve gerçekliği bakımından bir tepki görmemiş olması göz önüne alındığında, bunun Sokrates hakkındaki en sağlıklı tanık-yapıt olduğu ortaya çıkar. Ancak, diğer ilk diyaloglar, hatta Kriton diyalogu için bile bu tür bir yargıya varmak olanaksız gözükmektedir.

Platon, on yıla yakın bir süre Sokrates'i izlemiş, tartışmalarına tanık olmuş ve onunla ilgili anılarını üzerinden fazla bir zaman geçmeden, bir anlamda sıcağı sıcağına kağıda dökmüştür. Oysa Ksenophon, tam anlamıyla Sokratik çevrenin bir üyesi olmadığı gibi, Sokrates'in ölümünden iki yıl önce Atina'yı terketmiş ve mah-

---

2 Bu soruna bir çözüm getirmek amacıyla ortaya atılan savlarım ve buralara kaynaklanan tartışmaların kısa bir özeti için bakınız: Copleston, s. 127-133. Léon Robin, La Pensée Grecque, s. 178-188; Leon Robin, La Pensée Hellénique des origines à Epicure, Paris, PUF., 1967, s. 8-17; B. Russell, s. 164-166; Roger Caratini, La Philosophie, Paris, Seghers, Cilt I, 1983, s. 81-88.

* Sokrates, ellinci bölümden oluşan Sophistes'in yalnızca ilk iki bölümünde yer alır.

kemede bulunamamıştır. Bu nedenle, Ksenophon'un başta Apologia olmak üzere Sokrates hakkındaki yapıtlarını, büyük ölçüde kulaktan duyma bilgilerine ya da başkalarının (örneğin Platon'un) yazılarına dayanarak kaleme almış olduğu ileri sürülür. Ksenophon'un tanıklığına gölge düşüren bir başka nokta, Sokrates ile ilgili anılarını artık bunların küllenmeye yüz tuttuğu geç bir tarihte (İ.Ö. 370 dolaylarında) yazıya dökmüş olmasıdır. Otuz - otuz beş yıl önce geçmiş olayları anımsamanın güç olması bir yana, kişinin, bu zaman süreci içinde edindiği değer yargılarının ve dünya görüşünün etkisi altında kalmaksızın bu olayları ve kişileri çarpıtmadan anlatabilmesinin, başkalarına aktarabilmesinin hemen hemen olanaksız olduğu üzerinde genel bir görüş vardır. İşte bundan dolayı, Ksenophon'un Sokrates'i yanlış sunduğu ve hatta ona bir Sparta tipi yüklediği bile iddia edilir. Ayrıca, Sokrates'in felsefi yönüne hemen hemen hiç değinmemiş olan Ksenophon, belki de onu savunmak amacıyla toplumsal değerlere ve geleneklere saygılı "sıradan" ve "önemsiz" bir kişi olarak betimlemeye çalışmıştır. Birçok araştırmacıya göre, bu betimlemenin doğru olarak kabul edilmesi durumunda, Sokrates'in belli çevrelerde yarattığı aşırı hayranlık ile düşmanlığı anlayabilmek olanaksız olmaktadır.

Sokrates ile ilgili olarak bilgilerine başvurulabilecek bir başka düşünür Aristoteles'tir. Daha önce sözünü ettiğimiz tanıklardan farklı olarak Aristoteles, Sokrates'i hiç görmemiş ve hatta Atina'ya onun ölümünden ancak otuz iki yıl sonra gelmişti. Bu nedenle, **Metafizik**'te Sokrates'in felsefesine ilişkin yazdıkları, onun okuduğu ve duyduklarından derlediği bilgileri içermektedir. Fakat yine bu nedenden ötürü, bilimsel kaygılar taşıyan Aristoteles'in, belli bir zaman dilimi ötesinden baktığı Sokrates'i tarafsız bir biçimde ele aldığı, dolayısıyla onun düşüncelerini gerçeğe sadık kalarak aktarabildiği savı, birçok araştırmacı tarafından savunulmaktadır. Sonuçta, Sokrates'i açıklamada izlenecek en iyi yol, Aristoteles'in **Metafizik**'i ile Platon'un **Sokrates'in Savunması**'nın tanıklıklarının olduğu gibi kabul edilmesi, Platon'un diğer diyaloglarıyla 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 olarak görünmektedir.

B– Yaşamı ve Kişiliği

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. Çeşitli yazarlar, onun genç yaşlarında Anaksagoras'tan, matematikçi Theodoras'tan, fizikçi Arkhelaos'tan ve hatta Sofist Prodikos'tan öğrenim gördüğünü ileri sürerler. Ancak bu konuda kesin bilgilere sahip değiliz dir. Bununla birlikte, Sokrates'in çeşitli düşünürlerin yapıtlarını inceleyerek farklı olanları kapsayan geniş bir bilgi birikimi edinmiş olmasını hiç kuşkusuz doğru olarak kabul edebiliriz. Ayrıca Sokrates'in, –her ne kadar Platon ona fiziksel kurgularla (spekülasyonlarla) hiçbir

işi olmadığını söyletmiş ise de[3] – ilk dönemlerinde doğa felsefelerine ilgi duyduğu bilinen bir olgudur. Fakat daha sonraları, *kosmos* ile ilgili sorunların birbirlerine karşıt içi boş kuramlara yol açtığı ve bunlarla hiçbir yere varılamadığı sonucuna ulaşan Sokrates, bu konularla ilgilenmeyi bırakmış ve felsefi uğraşını ahlak alanı üzerinde yoğunlaştırmıştı. Aristoteles, Sokrates'in felsefeyi yeryüzüne indiren ilk kişi olduğunu söylerken bu gerçeği dile getiriyordu.

Sokrates'in çirkin bir dış görünüşe sahip olduğu üzerinde ortak bir görüş vardır. Alkibiades, onu dazlak kafalı, koca karınlı mitolojik yaratıklar olan Silenoslara benzetir.[4] Fakat Sokrates, eğri büğrü bir görünümü olmasına karşın, en zor fiziksel koşullara kolaylıkla dayanabilecek güçlü bir bedensel yapıya sahipti. Katıldığı Potideia ya da Delion savaşlarında, herkese, bu özelliğini kanıtlamakla kalmamış, dahası ne denli yürekli, yiğit olduğunu da göstermişti. Potideia savaşında Alkibiades'i ölümden kurtaran oydu.[5]

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.[6] Eğer Sokrates –Ksenophon'un ileri sürdüğü gibi– sıradan bir kişi olmuş 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 (ya da en azından yaşamının son yıllarında yoksulluğa düştüğü) anlaşılmaktadır. Sokrates'in bu tür giysileri yeğlemesi, bedensel tutkulara egemen olarak fiziksel aşkı önemsememesi ya da çok ender şarap içmesi (içtiği zaman da çok içip hiç sarhoş olmaması), bildiği doğrulardan şaşmaması, kişiliğinin çok önemli bir özelliğinden, felsefesiyle, 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

---

3 Platon, **Sokrates'in Savunması, (Apologia)** 19d.

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

5 **Symposion,** 220d-e.

6 Aristophanes, **Bulutlar**'ı İ.Ö. 423 yılında sahneye koymuştur. Sokrates'ten söz ettiği diğer komedyaları, **Kuşlar** (İ.Ö. 414) ile **Kurbağalar**'dır (İ.Ö. 405).

dönemin düşünürleriyle mücadele etmiş olması, onun, "kişinin aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanması ve toplumsal normlarla değerleri aklın süzgecinden geçirip akılla eleştirip aydınlatması"[7] 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. Bundan başka, Sokrates'in Sofistlere benzemesine 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. Ayrıca bir dereceye kadar Sofizmin kuşkuculuğu ile tartışma yöntemini de benimsemişti. Bu benzerlikler nereden kaynaklanıyordu? Herşeyden önce, Sofizmin düşünce ortamında yetişmiş olan Sokrates'in bu akımdan belli bir ölçüde de olsa olumlu olarak etkilenmemesi olanaksızdı. Gençliğinde Prodikos'un derslerini izlediği tartışmalı ise de[8], Sofistlerin yapıtlarını okuyup incelediği kesindir. Üstelik Sofistlerle yakın ilişki içindeydi; savlarını çürütmek amacıyla da olsa, onlarla tartışmaktan büyük haz alıyordu. Kendi kendine üstlendiği "görevi", Sofistlerin mesleğini andırıyordu; sorunlara onlar gibi faydacı bir açıdan yaklaşmayıp, bunların özünü kavramaya ve böylece çözmeye uğraşmasına karşın, aynı amacı güdüyordu: İnsanları aydınlatmak. Bunun için, ister istemez Sofistleri andırırcasına, insanlarla konuşuyor, onlarla tartışıyordu. Bir bakıma, yaptığı tek "iş" buydu.

Bu nedenlerden ötürü Sokrates, döneminin yurttaşlarının büyük bir çoğunluğu 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.[9] Oyununun bir başka yerinde, kendisinden ders almakla ne kazanacağını soran Strepsiades karşısında Sokrates'e, "söz ebesi olacaksın, dili düdük olacaksın, malın gözü olacaksın."[10] diye yanıt verdirir.[11] Aristophanes, **Bulutlar**'ı ile Sokrates'i gülünç duruma düşürmekten de öte, ağır bir biçimde karalamayı amaçlamıştır. Fakat bu tutucu yazarın Sokrates ile kişisel bir sorunu yoktur. Sokrates'in Atina'da

---

7 İmmanuel Kant, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt" in Felsefe Yazıları, İstanbul, Yazko, 6. Kitap, 1983, s. 139; Ernst Cassirer, La philosophie des Lumières, Paris, Agora-Fayard, 1986, s. 44; Macit Gökberk, s. 47.

8 Platon'un, Sofistlerin baş düşmanı yaptığı Sokrates'i aynı zamanda Prodikos'un öğrencisi olarak göstermesi (Menon 96d, Kratylos 384c ve Protagoras 341a), eğer alay etme amacıyla kaleme alınmamışsa, gerçek bir olgunun dile getirilişi olarak kabul edilmelidir.

9 Aristophanes, Bulutlar, s. 7, 42 ve 24.

10 İbid, s. 15

11 Gerek Platon, gerek Ksenephon, Aristophanes'in Sokrates'e yönelttiği bu suçlamaların ne kadar yersiz olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Bakınız: Platon, Apologia 19b-c ve Ksenophon, Symposion, VI, 6-10.

popüler bir kişi olmasından yararlanmış ve 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, fakat 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 kalmamış, daha doğrusu düşüncelerinden, kıvrak zekasından ya da tartışma ustalığından haz alan çoğu aristokrat kökenli gençlerden oluşan bir grup çevresini sarmış ve onu izlemiştir. Bu hayranlarının arasında, Kriton gibi felsefeye yatkın olmamakla birlikte onun kişiliğinden etkilenmiş ve son anına kadar yanından ayrılmamış olanlar vardı. Diğerleri, daha sonraları ortaya koydukları düşünce ve yazılarıyla Sokrates'in öğretisini sürdürme savında bulunmuş olan tilmizleriydi (öğrencileriydi). İçlerinde Platon, Phaidon gibi çok genç yaşlarında Sokrates'i tanımış olanların dışında kalanlar (örneğin, Eukleides, Antisthenes ya da Aristippos gibiler), Sokrates'in öğrencisi olmadan önce ya da aynı zamanda başka felsefi çevrelerle ilişki içinde bulunmuşlardı. Gerek bu olgu, gerekse tilmizlerin 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 da göstermektedir. Tilmizleri olmayan ve doğrudan doğruya Sokratik çevrenin içinde yer almayan bir başka hayranlar grubu daha bulunuyordu. Gerçeği bulamama gibi felsefi kaygılar taşımayan ve kamusal yaşamda başarılı olmayı hedefleyen bu gençler, zaman zaman Sokrates'in çevresinde yer alıyorlardı. Alkibiades, Ksenophon ve Platon'un akrabaları Kritias ile Kharmides, bunların arasındaydı. Sokrates'e yakın olmakla güttükleri gerçek amaç, onun tartışmalarını, akıl yürütmelerini, çözümlemelerini izleyerek bunlardan pratik yaşamda kullanabilecekleri bilgiler elde etmekti. Platon'un Alkibiades'e söylettiği gibi, bu kişiler paradoksal bir biçimde, hem Sokrates'e büyük bir sevgi ve hayranlık besliyorlar, hem de onun büyüsüne kapılmaktan korkup kendilerini ona karşı korumak gereğini duyuyorlardı.[12]

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 kendi-

12 Alkibiades, Sokrates'e olan duygularını şöyle dile getirir: "... Onun için tıkıyorum kulaklarımı sözlerine, Sirenlerden kendimi korur gibi, bucak bucak kaçıyorum, şuracıkta, bu adamın ayak ucunda ömür boyu oturup kalmayayım diye... Utandığım tek insan odur benim. Biliyorum çünkü, biliyorum ki, onun yap dediklerini yapmamak için haklı nedenler göstermek elimden gelmiyor, gelmiyor ama, onun yanından uzaklaşır uzaklaşmaz kalabalıklardan alkış toplamak hevesine kapılıyorum. Bu yüzden kaçak bir köle gibi kaçıyorum ondan, her gördükçe de verdiğim sözlerden utanıyorum. İnsanlar arasından çekip gitmesini candan dilediğim bile oldu çoğu kez. Ama başıma böyle bir şey gelse, duyacağım acının bin beter olacağını da biliyorum." Platon, Symposion 216 a-c.

sinden kurtulmak istedikleri bu kişi, onların gözünde, toplumun esenliğini tehlikeye atan Sofistlerin en belalısıydı.

C— 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", "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 bilmediklerinden başka, 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.[13]

Sokrates'in bu yargıya varması ve ardından Atina'daki eğitimcilik görevine başlaması, savunmasında anlattığı Delphoi bilicisi olayına bağlıdır:[14] Bir gün Delphoi'daki bilici ya da tanrı sözcüsü, candan arkadaşı Khairephon'a Sokrates'ten daha bilge bir kişi olmadığını açıklar. Tanrının yalan söyleyemeyeceğini bilmesine karşın, bu sözün ardında yatan gerçeği bulabilmek amacıyla Sokrates, bir araştırmaya girişip çeşitli meslekten kişileri sorgulayarak bunların bilgi derecesini ölçmeye başlar. Sonuçta, 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 aracılığıyla, "Ey insanlar! İçinizde en bilge kişi, Sokrates gibi bilgeliğinin gerçekte bir hiç olduğunu bilendir." demek istemiştir.[15] Böylece Sokrates, "gerek kendisini, gerek başkalarını incelemek, sınamak için tanrı tarafından görevlendirildiği"[16] 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"[17] şeklinde tanımladığı bu tanrısal görevi yerine getirmeye koyulur. Buradan da Sokrates'in bilgeliğinin, içe dönük ve yalnızlığa yönelik Doğu bilgelik anlayışından çok farklı olarak, insanlığın hizmetine koşulan, bir başka deyişle toplumsal bir etkinlik göstererek insanları aydınlatmayı amaç edinen bir bilgelik olduğu anlaşılmaktadır.

Sokrates, bilgi dogmacılarına (özellikle Sofistlere) "Bir şey biliyorsam, o da

---

13 Platon, **Sokrates'in Savunması**, 20 d.
14 İbid 20 e- 23 b.
15 İbid 23 b.
16 İbid 28 e.
17 İbid 23 b.

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, fakat soyut kavramlardan hareket edilmelidir. Kavramların yerli yerine oturtulup doğruluklarının sınanması ise, onların tanımlanması ile olasıdır.

Aristoteles, bilimin başlangıcında yer alan iki gelişmenin Sokrates'e yüklenebileceğini belirtir; bunlar, tümevarımcı usavurmalar ile evrensel tanımlardır.[18] Ona göre, "Sokrates, ahlaksal alanda evrenseli aramış ve düşünceyi tanımlar üzerine yoğunlaştıran ilk kişi olmuştu... Fakat Sokrates, evrensellerin ya da tanımların ayrı olarak varolduklarını düşünmüyordu; bununla birlikte Platoncular, onlara (nesnelerden) ayrı varoluş verdiler; bu, onların İdealar dedikleri türden bir şeydi."[19] Aristoteles'in bu sözlerinden de anlaşıldığı üzere, Sokrates için gerçek ya da bilimsel bilgiden, kısacası bilimden söz edilebilmesi, tümevarımsal yöntemle[20] 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 kurtulunarak güvenilir, sağlam bilgiye ulaşılır. Örneğin, adalet anlayışı, devletten devlete, topluluktan topluluğa hatta kişiden kişiye değişiklik gösterir. Bu bireysel örnekler oldukları gibi kabul edildiğinde, Sofistlerin göreli bilgi öğretisini doğrulamaya yönelik birbirleriyle çelişkili bir dizi adalet tanımı elde edilir. Fakat bunlar, tikelin bilgisi olduklarından ötürü, birer sanıdırlar *(doksa)*. Adaletin gerçek bilgisi *(episteme)*, onun özünün, tümelinin bilgisidir ve buna tüm insanlar için geçerli olan evrensel bir adalet tanımına erişilerek ulaşılır. 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 göreciliğinden kaynaklanan kavram kargaşasına, değişken bilgi anlayışına, kısacası entellektüel anarşizme son ver-

18 Aristoteles, Metaphysika, XIII, 1078 b, 25-30 (The Works of Aristotle, Cilt I, s. 610).

19 Metaphysika, I, 987 b, 1-5 ve XIII, 1078 b, 30-35 (İbid, s. 505 ve s. 610).

20 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. Bakınız: Copleston, s. 136-137 ve Gökberk, s. 49.

mektir. Bununla birlikte, gerçeğin salt akıl ile, usavurma ile elde edileceğine inanan 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. 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. Bu diyalogların da gösterdiği gibi, Sokrates, gerçeği, doğruları bilen birisi değildir, insanlara verebileceği hazır tanımları yoktur.

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

Sokrates, biçimini Sofistlerden aldığı diyaloglarında (tartışmalarında) kuramsal olarak birbirini tamamlayan iki teknik kullanır. Bunlardan ilki alay *(ironie)*, diğeri doğurtmadır *(maieutike)*. Alay, kamuoyundaki yerleşik kanılardan kaynaklanan tanımların çürütülmesiyle *episteme*'ye ulaşmada gerekli olan temizliğin yapılmasıdır ya da kişinin Sokrates gibi hiçbir şey bilmediğinin bilincine varmasıdır. Bunu sağlayan, konuşmanın denetimini elinde bulundurarak sorduğu sorularla karşısındakini yönlendiren Sokrates'tir. Filozof, ilk önce, belli bir konuda bilgisizliğini ortaya atarak, konuştuğu kişinin kendisini aydınlatmasını ister. Bilgisine güvenen bu kişi, duraksamadan düşüncelerini açıklar ve konunun odak noktasını oluşturan kavramı tanımlar. Sokrates, inceden inceye alaylı bir dil kullanarak, ileri sürülen düşünceleri ve verilen tanım ya da tanımları sorgulayıp bunların ne denli yetersiz ve tutarsız olduklarını gösterir. Örneğin, Lakhes'te yürekliliğin ne olduğunu bilmeleri gereken ve bildiklerine inanan Lakhes ile Nikias, sorunun özüne inemeyip tek tek durumları dile getirdiklerinden ötürü, Sokrates'in soruları karşısında çelişkiye düşmekten kaçınamazlar. Sonuçta, yüreklilik konusunda hiçbir şey bilmediklerini kabul etmek zorunda kalırlar. Böylece, Sokrates, bilgisizliklerini yüzlerine vurarak, onlara büyük bir iyilikte bulunur: Kendilerini tanımalarını sağlar.

Episteme'ye giden yolda birinci evre aşılmıştır artık. Kişisel saplantılarından, önyargılarından, geleneksel leşmiş kanılardan kurtulan kişi, anlığı ile kendi içine bakma ve buradan doğruları bulup çıkarma olanağına kavuşur. 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, insanların içindeki gerçeğin dışa çıkmasına yardım ettiğinden dolayı, bu sanatını *maieutike* (doğum yardımcılığı, ebelik) olarak adlandırır.[21] Menon adlı diyalogda bir köle ile yaptığı konuşma, *maieutike*'yi uygulayışının tipik bir örneğini oluşturur. Burada Sokrates, okuma yazma bile bilmeyen bir köleye sorular yönelterek ona bir geometri problemi çözdürtür, bir başka deyişle onda saklı olan bu bilgiyi doğurtur.[22]

Sokrates'in yardımıyla kişilerin kendi başlarına elde ettikleri doğrular, bütün insanlar için geçerli olan evrensel doğrulardır. Demek ki, gerçek bilgi birdir ve kişi buna, yalnız aklını kullanıp kavramların doğru tanımlarını vererek ulaşabilir. Bunun dışında bir bilgi arayışı içine girmek, kişiyi yanılgılara, toplumu bir kavram kargaşasına götürmekten başka bir sonuç doğurmaz. Elde edilen bu gerçek bilgi, teorik bir merakı gidermek için değildir; bununla kurgusal (spekülatif) bir amaç güdülmez. Gerçekte Sokrates, diyalog yöntemiyle kavramları sorgulayıp çeşitli tanımlar üzerinde tartışarak, insanların düşüncelerini aydınlatmaya ve böylece onların kendilerini tanımalarını ve ortak değerlere ulaşmalarını sağlamaya çalışır. Çünkü ona göre, ancak bu şekilde, insanlar doğru bir yaşam sürme olasılığına kavuşurlar; dolayısıyla da 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 kaygılarından ya da bir başka deyişle insanları ve toplumu ahlaklı kılma arzusundan kaynaklanmaktadır.

D– Ahlak Kuramı

Aristoteles'in de belirttiği gibi, Sokrates'in başlıca sorunsalı ahlaksaldır; Metaphysika'da ondan "İlgisi hiçbir zaman bütününde doğaya değil, ahlaksal sorunlara yönelmiş olan Sokrates...., karakter yetkinlikleri ile ilgileniyordu."[23] diye söz eder. İnsanı kendisine konu edinmesinden ve pratik yaşamın sorunlarına yanıt aramasından ötürü, çağdaşı birçok kişi tarafından bir Sofist olarak değerlendirilen

---

21 Sokrates, annesinin ebeliği ile kendi işlevi arasında bir koşutluk kurarak *maieutike* adını verdiği sanatının kendisini değil, başkalarını *episteme*'ye ulaştırmaya yaradığını açıklar: "Benim doğurtma *(maieutike)* sanatım... kadınları değil, erkekleri doğurtur ve doğum işlemi sırasında bedenlerle değil, ruhlarla ilgilenir... Tanrı beni başkalarını doğurtmaya zorluyor, fakat doğurmayı benim elimden almıştır. Bundan dolayı ben, hiç bilge değilim; benim diyebileceğim ve ruhumun ürünü sayabileceğim hiçbir buluş da gösteremem. Fakat benimle ilişki kuranlar, ilkönce 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 kendi içlerinde bulurlar ve onu ortaya çıkartırlar." Platon, Theaitetos, 150 b-d.

22 Platon, Menon, 82 b- 85 c.

23 Aristoteles, Metaphysika, I, 987 b, 1-5 ve XIII, 1078 b, 15-20 (İbid, s. 505 ve 610).

Sokrates, gerçekte, 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 görevinin siyasal ya da (Sofistlerinki gibi) öğretsel bir nitelik taşımadığını, fakat bunun tümüyle ahlaksal ya da daha doğrusu felsefi olduğunu açıkça dile getirir. Atinalılara, "... son soluğuma değin, elimden geldiğince felsefe ile uğraşmaktan, sizleri buna yöneltmekten, felsefeyi öğretmekten geri durmayacağım."[24] diye haykırır. Kendi benzetmesiyle, bir atsineği gibi[25] sürekli olarak insanları dürtmesinin, rahatsız etmesinin, karşısına çıkan her yaştan ve her ulustan kişiyi sorgulayıp utandırmasının, azarlamasının nedeni, insanların kendilerini bilmeleri içindir. Acımasız bir eleştirmendir Sokrates; kişilerin onunla karşılaşıncaya kadar doğru olarak bildikleri her şeyi yıkıp yerle bir eder. Fakat, bu yıkım işlemi gereklidir; bu yapılmadan, büyük bir iyilik olan erdem inşa edilemez. Daha açıkçası, insanın erdemli olabilmesi, dış bir dürtmeyle kendini saplantılarından, önyargılarından arındırıp ruhunun derinliklerine inmesine bağlıdır. Dürtme ve yıkma işlevini gören Sokrates, insanlara büyük bir iyilik yaptığının inancındadır. Bu inancını, yargıçlarına karşı "... benden başka hiç kimse şimdiye değin bundan daha büyük bir çaba, iyilik göstermemiştir kentinize."[26] diyerek ifade eder. Çünkü ereği, "... sokaklarda dolaşarak genç yaşlı herkesi, bedene, paraya pula değil, her şeyden önce canın, ruhun eğitimine, yetkinliğine önem verilmesi gerektiğine inandırmaktır."[27]

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.

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. Bu bakımdan, doğruyu

---

24 Platon, Sokrates'in Savunması, 29 d.
25 İbid, 30 e.
26 İbid, 30 a.
27 İbid, 30 a-b.

bilen bilge, her durumda zorunlu olarak doğru olanı yapar. Hiç kimse bile bile kötülük işlemez, kötülük bilgi yoksunluğundan gelir. Hatta bilgisiz bir kişi, iyilik yapmak, erdemli davranışlarda bulunmak istese bile, bunu başaramaz.[28] 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, Sofizm göreciliğinin toplumda yarattığı değer kargaşasına son vermektir.

Sokrates'e göre erdem, kişiyi doğrudan doğruya mutluluğa götürür. Elde edilen *episteme*'nin yitirilmesi söz konusu olmadığından ötürü, 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 Yunanlıdır, bir Atinalıdır ve Doğulu ya da Pythagorasçı bir bilgeden farklı olarak mutluluğu, her türlü tensel zevki dışlayan çilekeş ve tümüyle içe (ruha) dönük bir yaşamda aramaz. Ona göre, bir bilgenin yaşamında, fiziksel güzelliklere ve hazlara da yer vardır. Sokratesçi bilge, bunlara duyarlı olmakla birlikte, nefsine hakim olarak kendini maddenin çekiciliğine kaptırmaz. Tersine, insan doğasında bulunan fiziksel güzelliklere ve maddesel hazlara olan eğilimleri, aklın egemenliği altına sokar ve bunları anlığın (entelektin) hizmetine koşar.[29] Demek ki Sokrates'in mutçuluk anlayışında, dış dünyanın verdiği hazlar, yadsınmayıp, yalnızca aklın süzgecinden geçirilerek, ruhsal dinginliği bozmayacak, hatta buna katkıda bulunacak bir "biçim" almaktadırlar. Bir bakıma mutlu kişi, ruhunun önderliğinde iç dünyasını bir 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. "Bilgi Kuramı" bölümünde belirtildiği üzere, *episteme* insanların içlerindedir, ruhlarındadır. Bu bakımdan "öğretme", diyalektik yöntemle kişinin aklını güdümleyerek onun içindeki doğruları kavramasına, dolayısıyla erdemli olmasına yardım et-

---

28 Sokrates'in erdem-bilgi özdeşliğine ilişkin görüşleri için bakınız: Ksenophon, **Memorabilia**, IV, 6, 7 ve III, 9, 4-5 (**Oeuvres complètes**, Cilt III, s. 408 ve s. 368); Aristoteles, **Ethika Nikomakheia**, VI, 13, 1144 b ve VII, 2, 1145 b. (**The Works of Aristotle**, Cilt II, s. 394-395 ve Aristote, **Ethique de Nicomaque**, Paris, Flammarion, 1986, s. 170 ve s. 177). 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.

29 Platon'un **Symposion** diyalogunda, düşüncenin aracılığıyla güzel beden sevgisinden güzelin özüne, yani iyiye nasıl ulaşılacağı anlatılmaktadır (210 a- 212 b). Yine aynı diyalogun 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 kurduğundan dolayı hiçbir zaman sarhoş olmadığı belirtilir. Örneğin Alkibiades, Sokrates hakkında şunları söyler: "Bolluğa kavuşunca da, yalnız o bilirdi içkinin de, her şeyin de tadını çıkarmasını. İçkiye pek öyle düşkün değildi, ama zorladılar mı, herkesten çok içerdi. İşin şaşılacak tarafı da şu ki, hiç kimse Sokrates'i sarhoş görmemiştir" (220 a).

mek 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. Herkesin bilgili kılınabileceği düşüncesinden hareketle, tüm yurttaşların erdemli olduğu, dolayısıyla belli bir eşitliğin hüküm sürdüğü "yetkin" bir demokrasi anlayışına ulaşılabilir. Fakat Sokrates'in, düşüncesini, bu mantıksal uç noktasına kadar vardırıp vardıramadığı hakkında da kesin bir yargıya ulaşmak hiç de kolay gözükmemektedir. Bundan sonraki bölümde değineceğimiz bu sorun üzerindeki tartışmalar bitmiş değildir, kanımızca biteceği de yoktur.

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 birbirlerinden soyutlanamayacak bir bütün oluşturuyorlardı. 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 idi, ve iyi yaşamı kentin örgüsü içersinde götürmek zorundaydı."[30] Bireyin yararını gözeten Sofist ahlaka karşılık Sokrates'in ahlakı, tam anlamıyla toplumsal bir nitelik taşır ve genel iyiliğin, polisin esenliğinin sağlanmasına yöneliktir. Filozof, ruhlarını aydınlattığı insanları doğru düşünmeye ve bilgiye yönelterek, onların birer bilgin değil, ama gerçek anlamda birer insan, yani birer yurttaş olmalarını amaçlar.[31] 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"[32] çalışmak şeklinde tanımlayarak dile getirir. 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.

E– Toplumsal ve Siyasal Düşünceleri

Sokrates'in siyasal beğenilerini, tercihlerini saptayabilmek için zorunlu olarak yine Platon ile Ksenophon'un yapıtlarına başvurmak gerekir. Fakat bu düşünürler-

30 Copleston, s. 139.
31 Weber, s. 51.
32 Platon, Sokrates'in Savunması, 36 c.

den ilki otoriter-totaliter bir sistemin düşünsel mimarı, diğeri ise Sparta hayranıdır. Bu nedenle, bunların Sokrates'in siyasal görüşlerine ilişkin yazılarında, ne derece nesnel oldukları, öğretmenlerinin görüşlerine ne denli sadık kaldıkları, yani kendilerinden bir şeyler katmadıkları epey kuşkuludur.[33] Çünkü gerek Platon'un gerek Ksenophon'un bu konuda yazdıkları kelimesi kelimesine kabul edildiğinde, karşımıza bilgi ve ahlak kuramlarının Sokrates'iyle pek uyuşmayan, hiyerarşik ve otoriter bir rejim yanlısı, demokrasi düşmanı, hatta aristokrasinin sözcüsü bir Sokrates çıkmaktadır. Bu tür bir yorumu benimsemek, daha önce Sokrates hakkında yazdıklarımızla bir çelişkiye düşmek olacaktır. Bundan dolayı, Platon ile Ksenophon'un kişisel düşüncelerini doğrudan doğruya Sokrates'e yükleme yanılgısından kaçınmak amacıyla, onların tanıklıkları sorgusuz sualsiz doğru olarak kabul edilmeyip eleştirel ve karşılaştırmalı bir yaklaşımla değerlendirilip yorumlanacaktır.

Sokrates'in erdemin öğretilebilirliği ve öğrenilebilirliği savı, genellikle demokratik içerikli bir anlayış olarak kabul görür.[34] Fakat Ksenophon'un bu konuda yazdıklarına gözü kapalı bir biçimde inanılırsa, Sokrates'te görülen bu demokratik yönelimin fazla abartılmaması gerektiği, hatta bunun yanıltıcı bir görünüm olduğu sonucuna varılır. Çünkü Memorabilia'nın çeşitli bölümlerinde, Sokrates, erdemi yalnızca eğitime bağlamamakta, işin içine kalıtımı da sokmaktadır. Örneğin, Ksenophon bu konuda şunları yazar:

> "Sokrates, sık sık aşık olduğunu söylerdi; fakat onun beden güzelliğine değil, doğuşten 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."[35]

Bazı kişilerin doğuştan erdeme eğilimli oldukları savının ortaya konması ile erdem-bilgi özdeşliği ilkesi eşitsizlikçi bir boyut kazanır. 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

---

33 Daha önce de belirttiğimiz üzere, Platon'un Sokrates'in Savunması'nı üzerinde kuşkuya düşülmemesi gereken tek kaynak olarak kabul ediyoruz.

34 Sokrates'in aristokratik yönetim yanlısı olduğu önyargısına saplanıp kalan bazı yazarlar, bu savı tam karşıt yönde yorumlama eğilimindedirler. Örneğin Jacob Ben-Amittay, şu yargıda bulunmaktadır: "Sokrates düşüncesine göre, ahlaki değerlerin kazanılması da dahil bütün bu inançların gerçekleşmesi ancak eğitim yoluyla olabilir. Böylece Sokrates, bu düşüncesiyle aristokratik yönetim tarzını savunma noktasına ulaşmaktadır." (s. 60). Ancak Ben-Amittay, soyluların, üstünlük ya da iktidar savlarını, ne şekilde eğitim ilkesi üzerine dayandırdıklarını açıklamamaktadır.

35 Ksenephon, Memorabilia, IV, 1, 2-4 (İbid, s. 383-384).

ya da olsa da eğitim görmeyenlerden) daha üstün bir düzeye ulaşırlar. Böylece toplumsal bölünmüşlük, ekonomik ya da siyasal değil, anlıksal (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[36] bu çerçeve içinde değerlendirdiğimizde karşımıza entelektüel elitizm çıkar. Bu kuramın siyasal boyutunu, "yönetim, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırdedebilecek, dolayısıyla toplumu mutlu kılabilecek erdemli, bilge bir azınlığın elinde bulunmalıdır" düşüncesi oluşturur.

Ksenophon'un yukarıda aktarılan erdem ile kalıtımın ilişkisi üzerindeki tanıklık sözlerinden hareket edip Platon'un ünlü "filozoflar yönetmelidir" düşüncesini Sokrates'e yakıştıran bu yorum, pek tutarlı görünmemektedir. Herşeyden önce, erdemin eğitimden önce doğal eğilimi gerektirdiği ve üstelik bunun bir azınlıkta bulunduğu savının Sokrates'e özgü olduğu üzerinde kuşkuya düşmemek elde değildir. Çünkü tanrısal bir ödevi olduğu inancını taşıyarak önüne çıkan her kişiyle konuşup (yani onu eğitip) erdeme yöneltmeye çalışan Sokrates'in aynı zamanda Ksenophon'un ileri sürdüğü gibi bu düşünceleri savunmuş olması olanaksızdır. (Olanaklı dersek, Sokrates'in tümüyle çelişkiler içinde bir insan olduğunu kabul etmek zorunda kalırız.) Filozofun, bilgiye yani erdeme doğuştan yatkın bir azınlığın bulunduğunu bile bile, toplumdaki her düzeyden, her sınıftan kişiyle ilgilenmesini açıklamak mümkün değildir. Daha doğrusu bunun, Sisyphos'unki gibi hiçbir sonuç vermeyecek saçma *(absurde)* bir uğraş olduğunu söylemek gerekir.[37] Oysa Sokrates, evrenin, varoluşun anlamsızlığını, akla aykırılığını vurgulayan *absurde*'ü savunmak şöyle dursun, tam tersine insan yaşamının akıl ile olan bağlantısını ortaya koymaya ve insanları bu yönde bilinçlendirmeye çalışmaktadır. Sokrates'in bilgiyi (erdemi) bir elitin ayrıcalığı olarak görmediğine ilişkin bir başka kanıt ise, Menon'da bir köleye ruhundaki bilgisini doğurtturulması işlemidir. Bir kölenin bile bilgiye ulaşabileceğini kanıtlayan Sokrates, nasıl elitist olarak nitelendirilebilir ki? Böyle bir yargıya varabilmek için, ya bu verileri görmemezlikten gelmek ya da çelişkileri peşinen kabul etmek gerekmektedir.

---

36 Örneğin, Ksenophon'un Memorabilia'sında (III, 7, 6) halkı, ucuza satın aldıklarını pahalıya satmaktan başka bir şey düşünmeyen insanların oluşturduklarını belirten Sokrates, Platon'un Kriton diyalogunda 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; doğru ve yanlış üstüne usta olan adamın, tek yargıcının diyeceğini önemsemek gerekir." (44 c, 44 d ve 48 a).

37 Yunan mitologyasının kişilerinden biri olan Sisyphos, tanrılar tarafından cezaya çarptırılmıştı. Cezası, büyük bir kayayı bir tepeye çıkarmaktı. Fakat her seferinde, Sisyphos'un evire çevire tepeye çıkardığı kaya, tam hedefe yaklaşırken, ağırlığı nedeniyle elinden kurtulup yeniden aşağı yuvarlanmaktadır. Sisyphos, hiçbir zaman amacına ulaşamayacaktır. Varoluşçu düşünür ve yazar Albert Camus'nün Le mythe de Sisyphe (Sisyphos'un Mitosu) adlı denemesinde de belirttiği gibi, Sisyphos'un bu uğraşı bütünüyle saçmadır (absurde), anlamsızdır. (Bakınız: Albert Camus, Le mythe de Sisyphe, Paris, Idées-Gallimard, 1975).

Bununla birlikte, Sokrates'in insanları hiçbir şey bilmediklerini bilemeyecek denli bilgisiz olarak gördüğü kesindir. 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.[38] Bu durumda, toplumda üstün bir entelektüel düzeye sahip olan bir azınlık ortaya çıkmış olur. Entelektüalist Sokrates, doğal olarak beğenisini bu azınlığa yöneltecek, ona ağırlık tanıyacaktır. Ancak bu açıdan ve biraz da zorlamayla Sokrates'te entelektüel elitizmin izlerini bulmak olasıdır. Hatta elitizmden çok bir elit teorisinin tohumlarından söz etmek daha doğru olabilir. Çünkü bir azınlığın bilgi yönünden üstün bir konumda bulunması, onun kişisel tercihi değil, fakat büyük bir 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 hakkedenler ise bilgili-erdemli kişilerdir.

Bu konuda katılmadığımız bir başka yorum, Sokrates'teki bu "entelektüel elitizm"in aristokratik savlara yeni bir temel kazandırma (bir başka deyişle, soyluların toplumsal-siyasal üstünlük savlarını dolaylı bir biçimde bilgi-erdem ilkesiyle yeniden formüle etme) işlevini görmüş olduğu şeklindeki yorumdur. Alâeddin Şenel gibi bu yorumu benimseyenlerin genellikle ileri sürdükleri iki kanıt vardır.[39]

1- Birincisi, "doğuştan erdeme eğilim" düşüncesinin aristokratik bir sav olduğu kanıtıdır. Bu kanıtı kullananlar, buradan hareket ederek, Sokrates'in soyluların ideologu, "aristokratik hareketin dirilişinin temsilcisi"[40] olduğu yargısına varırlar. Her ne kadar kalıtım, aristokrasinin kullandığı bir ölçüt ise de yalnızca ona özgü değildir ve Sokrates'in bu düşüncesini yalnız soyluları düşünerek ortaya koymadığı açıkça görülebilir. Sokrates'in kendini diğer insanlara göre daha bilge, dolayısıyla erdeme doğuştan daha yatkın olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Fakat Herakleitos'un tersine, Sokrates bir soylu değildir. Demek ki, kendisindeki bu doğuştan niteliğin soy-sop ile bir ilişkisi yoktur. Bu bakımdan, toplumsal kökeni ve kişiliği göz önüne alındığında Sokrates'in kendisinin, halktan birinin soylulardan erdemce daha üstün olabileceğini (ve olduğunu) gösteren açık bir örnek olduğunu söylemek olasıdır. Menon diyalogundaki köle de doğal bilimsel yeteneklere sahiptir. Dahası, "doğuştan erdeme eğilimlileri sevdiğini" söyleyen ve "en iyi doğal yeteneklere sahip olanların en fazla eğitime gereksinimleri olduğunu" savunan Sokrates, çevresine yalnızca soylu gençleri toplamaz. Öğrencileri, yani doğuştan yetenekli olduklarını anlayıp

38 Belki Ksenophon'a göre, Sokrates'in erdeme doğuştan eğilimli olmayanlar şeklinde nitelendirdiği kişiler, *episteme*'yi aramak yerine durumlarından hoşnut olup *doksa* ile yetinen bu tür insanlardır.

39 Alâeddin Şenel, **Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne**, s. 369-370.

40 İbid, s. 370.

eğittiği gençler arasında Antisthenes gibi soyu sopu bilinmeyen beş parasız gençler de vardır.

2- İkinci olarak, erdemin eğitim ile olan ilişkisi, aristokrasiye dolaylı bir yoldan üstünlük sağlamanın bir kanıtı olarak gösterilir. Eğitimin para ve boş zaman gerektirdiğinden, ancak bunlara sahip olan aristokrat çocukların eğitim görebilip "erdemli yurttaş" statüsüne yükselebilecekleri belirtilir. Bu vargı genelde doğru olmakla birlikte, bizim konumuz açısından önemli bir gerçeği göz ardı etmektedir: Sokrates'in eğitim ile kastettiği, baş düşmanları Sofistlerce yürütülen paralı eğitim değildir. Filozofa göre Sofistler, bilgi (yani erdem) vermezler, parayla ders alan öğrencilerinin kafalarını saçma sapan fikirlerle doldururlar. Sokratesçi eğitim, Sofistlerin tersine, kişilere nelere inanmaları gerektiğini göstermez. Sokrates'in entelektüel otoritesi, kişileri dogmatik uykularından sarsıp uyandırmakla, onları benlik eleştirisi yapabilecek biçimde eğitmekle sınırlıdır. "Gerçekten ben kimsenin akıl hocası, öğretmeni olmadım hiç"[41] diyen ve bütün otoritesinin ne kadar az bildiğini bilmesinden kaynaklandığını vurgulayan Sokrates, daha önce de belirttiğimiz gibi bir çeşit yol göstericidir; gerçeğe, erdeme ise öğrencinin kendisi ulaşır.

Öyle görülüyor ki, bir soylu olmayan Sokrates'in, değişen sosyo-ekonomik ve siyasal koşullar nedeniyle toplumdaki üstünlüklerini yitiren soylulara bu konumlarını yeniden kazandırmak gibi bir amacı yoktur. Soyluların yönetimi anlamında bir aristokrasiye geri dönüşü savunmaz. Bununla birlikte Sokrates, Atina'da uygulanan demokrasi biçimi üzerinde olumlu düşünceler taşımaz. Her alanda bilginin önemini vurgulayan filozof, entelektüalizmini siyasal düzeye ilişkin düşüncelerinde de sürdürür; bu yaklaşımı, onun Atina demokrasisinin temel özelliklerini eleştirmesine neden olur. Sokrates'e göre, her sanat ve zanaat gibi siyaset (devlet işleri) de bilgiyi, uzmanlığı gerektirmektedir. Bir gemide buyruklar veren, gemi sahibi değil, fakat denizcilik bilgisi olan ve gemiyi yöneten kaptandır. Aynı şekilde, bir hastalık durumunda, hasta olan kişi kendini tıp bilgisini edinmiş olan 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.[42] Demek ki, her mesleğe özgü olan iş, o mesleğin nasıl yapılacağını bilen, bunun bilgisini öğrenmiş olan kimseler tarafından yerine getirilir. Atina'da da bu böyledir, ama bir tek ayrıklık (istisna) vardır: Devlet işleri, politika uzmanı olan kişilerin değil, fakat bilgili olup olmadıklarına bakılmaksızın kura ile saptanan kişilerin ellerine teslim edilir.

Ksenophon'a göre Sokrates, bu durumu çok keskin bir dille eleştirir: "Hiç kimsenin bir dümenciyi, bir dülgeri, bir flüt çalıcısını ya da herhangi bir zanaatkarı bakla (kurası) ile seçmek istememesine karşın, devlet görevlilerinin bakla (kurası) ile atanmaları bir deliliktir; (çünkü) devleti yönetenlerin yaptıkları hatalar, bu kişilerin hatalarından çok daha büyük zararlara yol açarlar."[43] Bu konuda Aristoteles de,

41 Platon, Sokrates'in Savunması, 33 a.
42 Ksenophon, Memorabilia, III, 9, 11.
43 İbid, I, 2, 9.

Sokrates'in şunları söylediğini yazar: "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 zorundaymışcasına dümenciyi gemi personeli arasından kurayla belirlemeye benzer."[44] Dümencilik sanatını bilmeyen ve denizcilik bilgisinden yoksun olan bir kişi hiçbir gemiye dümenci olarak atanmadığına göre, devlet için iyi olanı bilmeyen birinin devlet yöneticiliğine getirilmesi tümüyle akla, sağduyuya aykırıdır. Politika en üstün ve en güç sanat olduğundan ve bütün toplumun yazgısını belirlediğinden dolayı, bilgisiz kişilerin kura ile devlet yönetimine seçilmeleri, ülke için çok kötü sonuçlar doğurur ve Atina'da doğurduğu görülmektedir.

Sokrates'in bu düşünceleri, çeşitli düşünür ve bilim adamlarınca, onun siyasal elitizmi benimsemiş bir demokrasi düşmanı olduğunu gösteren düşünceler olarak yorumlanmıştır. 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.[45a] Gerçekten Sokrates'in kendi döneminde Atina'da uygulanan demokrasiye karşı bir tutum içinde olduğu tartışılamaz. Fakat o, genel anlamda demokrasiyi[45b] mi yadsımaktadır, yoksa demokrasinin yozlaşmış ya da daha doğrusu bir sınıf iktidarına dönüşmüş biçiminden mi şikayetçidir? "Profesyonel politika" ilkesinin birinci durumu doğruladığına ilişkin bir sav, doğru olarak kabul edilemez. Çünkü, Dahl ya da Sartori gibi günümüz siyaset bilimcilerinin demokrasiyi halkın kendi kendisini yönettiği değil de, kendisini yöneten azınlığı özgürce seçtiği ve denetlediği rejim şeklindeki tanımlamaları göz önüne alındığında, bu ilkenin genel anlamda demokrasi ile çelişmediği, tersine onunla uyum içinde olduğu görülmektedir.[46] Kuramsal olarak, demokrasilerde siyasal kararları alan ve izlenecek politikaları belirleyenler, küçük bir azınlığı oluşturan profesyonel politikacılardır. Böyle bir değerlendirmenin, temsili demokrasiler için geçerli olduğu söylenebilir. Ancak doğrudan demokrasi olduğu kabul edilen Atina demokrasisinde de durum pek farklı değildir, ya da en azından ilk dönemlerinde bu tür bir görünümle karşılaşılmaktadır. Sartori'nin de belirttiği gibi, doğrudan demokrasi (ve kendi kendini yönetim) kavramını sözcük anlamıyla alıp Atina polisinde yönetenlerle yönetilenlerin aynı olduğunu varsaymaya kalkışmamak gerekir.[47] Halkın siyasal iktidarın kullanımına doğrudan ve sürekli bir biçimde katılması, burada da siyasal önderlerin, siyasal bir elitin oluşmasına engel teşkil etmez. Hatta Atina'nın altın çağında, bu tür bir siyasal "bölünmüşlüğün" doğrudan demokrasinin iyi işleyebilmesi için zorunlu görüldüğü de anlaşılmaktadır. Çünkü, daha

---

44 Aristoteles, Rhetorika, II, 20, 1393 b. (İbid, Cilt II, s. 641).

45a Alâeddin Şenel, Eski Yunan'da Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, s. 370-371.

45b "Genel anlamda demokrasi" ile yurttaşların hukuksal ve siyasal bakımdan birbirlerine eşit olmalarını ve halk kitlelerinin belli ölçülerde devlet yönetimine katılıp özellikle iktidarı denetleme işlevini görmelerini anlıyoruz.

46 Giovanni Sartori, Demokrasi Kuramı (Democratic Theory), Ankara, Siyasi İlimler Türk Derneği, No: 23; Robert Dahl, Qui Gouverne? (Who Goyerns?), Paris, Armand Colin, 1971.

47 Sartori, s. 162.

önce açıkladığımız gibi[48], Perikles'in kendisi bu olguyu açıkça dile getirmiştir. Ona göre, herkesin bir politikayı yargılayacak yetenekte olmasına karşın ancak birkaç kişi bunu ortaya koyabilir, ayrıca kişilerin devlet işlerinde aldıkları yer yeteneklerinin ölçüsüne bağlıdır (ve bağlı olmalıdır.). Demek ki, Sokrates'in siyasetin içine bilgi ve uzmanlığı sokan görüşü, Perikles'in demokrasi anlayışına ters düşmemektedir. Bu bakımdan, filozofun genel anlamda demokrasiye ya da Peloponnesos savaşlarına kadar Atina'da uygulanan demokrasiye değil, fakat bunun yozlaşmış biçimine karşı cephe almış olduğu ileri sürülebilir. Bazı düşünürler, daha da ileri giderek, Sokrates'in aristokrasinin sözcülüğünü yapmak şöyle dursun, demokrasiyi benimsediğini savunurlar. Örneğin Popper'a göre, "Sokrates, ömrünü 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."[49] François Châtelet, Sokrates'in, toplumda kanıların çatışmasıyla doğru bir ahlaksal-siyasal çizginin belirmesini amaçlamasından ötürü, her düşünen Atinalı gibi başarılı demokrasinin özlemini duyan birisi olarak değerlendirilmesi gerektiği düşüncesindedir.[50a] Paul Janet ise, aristokratik partiye bağlı olmayan Sokrates'in aşırı demokrasiye karşı çıkmış olmakla birlikte, Solon'un anayasasına, yani ılımlı denokrasiye geri dönülmesini istemiş olduğunu ileri sürer.[50b] Sokrates'e göre demokrasi, çoğunluğun tiranlığı demek değildir; kendisini yasaların üzerinde 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, fakat 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'un da değindiği gibi, "o genelde parti politikası ile değil, fakat ahlaksal yanı içindeki politik yaşam ile ilgilenir."[51] Sokrates'in siyaset sorununa bakışı, —felsefesine uygun olarak— (tikel) biçimlere değil, (evrensel) öze yöneliktir.[52] İktidarda bir azınlığın mı yoksa bir çoğunluğun mu olacağının önemi yoktur; çünkü ahlaksal doğrular sayısal olarak saptanmaz. Önemli olan, iktidarda kim bulunursa bulunsun, gerçekte bilginin, erdemin, adaletin, doğruluğun hüküm 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 o

48 Bakınız: sayfa 81-82.

49 Karl Raimund Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Cilt I, 1967, s. 137-138.

50a François Châtelet, **Platon**, Paris, Idées/Gallimard, 1976, s. 84.

50b Paul Janet, **Histoire de la science politique**, Paris, Librairie Félix Alcan, 1924, s. 127.

51 Copleston, s. 139.

52 Hemen hemen her Yunanlıda olduğu gibi, Sokrates için de siyaset sorunu, devlete ya da daha doğrusu polise indirgenmektedir.

kadar daha 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.[53] Ayrıca Sokrates, yurttaşların, özellikle politik yetenekleri olan yurttaşların polisin iyiliği için siyasal yaşamda etkin bir rol oynamaları gerektiği düşüncesindedir. Yeri geldiğinde yöneticilere öğüt veren, devlet adamlarının hatalarını düzelten, fakat halk kitleleri karşısında çekingen olan Kharmides'i bu tutumundan dolayı kınayıp ona "politikaya atılmaktan kaçınıyorsun, oysa burada yer almak zorundasın; çünkü sen bir yurttaşsın." diye seslenir.[54]

Sokrates'in yaşamına bakıldığında, onun çeşitli dönemlerde gerek demokratlarla, gerek oligarkhlarla başının derde girmiş olduğu görülür. Bu da, filozofun bir parti adamı, herhangi bir rejim yandaşı olmadığını, hatta doğruluğuna inandığı ahlaksal değer ve davranış kalıplarından siyasal düzeyde de ödün vermeye yanaşmadığını gösterir. İ.Ö. 406'da halkın, Arginusae deniz savaşını kazanan sekiz komutanı ölüleri denizden toplamadıkları gerekçesiyle, yasalara aykırı olarak bir arada yargılayıp tek bir oylamayla ölüme mahkum ettiği gün, Sokrates *prytaneia* üyesidir. (Ksenophon'a göre, bu sıfatla o günkü meclis başkanı yani *prytaneia epistates*'tir.) Kendisine yöneltilen tehditlere aldırış etmeksizin, yasal olmayan hiçbir şey yapmayacağını bildirip tek başına bu uygulamaya karşı çıkar.[55] Bu davranışı, yürekliliğinin ve ahlaksal tutarlılığının bir kanıtıdır. Sokrates, savunmasında bu olaydan 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 ödevimin cezaevi ya da ölüm korkusuyla sizin haksız, eğri kararlarınıza boyun eğmek, sizden yana çıkmak değil, yasayla, doğrulukla sakıncayı sonuna değin göze almaktır, demiştim."[56]

İ.Ö. 404'de oligarkhlar yönetimi ele geçirip Otuzlar Tiranlığını kurdukları zaman, Sokrates, daha önce düşüncesiz halk yığınlarına karşı koyduğu gibi, bu soyluların haksız, adaletsiz davranışlarına karşı da direnir. Bu dönemden söz ederken "... ölüme kıl kadar önem vermediğimi, tek önem verdiğim şeyin haksızlık etmemek, günah işlememek olduğunu yalnız sözlerimle değil, davranışlarımla da gösterdim."[57] diyen filozof, kendisini de suçlarına ortak etmeyi amaçlayan Otuzların, öldürmek istedikleri Leon'u Salamin'den getirmesi için verdikleri buyruğa karşı koyar.[58] Hatta daha da ileri giderek, kan dökücü bu azınlık rejimini ulu orta eleştirmekten kaçınmaz; iktidardaki oligarkhların kötü birer çoban olduklarından, kendi sürülerini azaltıp zayıflattıklarından söz eder. Bunun üzerine, Otuzların başı olan

53 Ksenophon, **Memorabilia**, I, 7, 15.

54 İbid, III, 7, 2.

55 Ksenophon, **Ellenika**, I, 7, 15 ve **Memorabilia**, I, 2, 18. Atina halkı, çok geçmeden, en iyi sekiz strategos'unu ölüme yollamış olmaktan pişmanlık duyar ve bu kez kendisini kışkırtıp aldatarak böyle bir karar almaya yönlendiren politikacıları suçlamaya koyulur.

56 Platon, **Sokrates'in Savunması**, 32 b-c.

57 İbid., 32 d.

58 İbid, ve Ksenophon, **Memorabilia**, IV, 4, 3.

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.[59] Öyle görülüyor 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.[60] Çünkü politika, polisin iyiliğinin, toplumsal uyumun ve düzenin gözetilmesi demektir. Oysa, gerek demokratlar, gerek oligarkhlar, polise hiç aldırış etmeksizin, kişisel ya da sınıfsal çıkarları uğruna kanlı iktidar çatışmaları içine girerek Atina'yı *kaos*'un hüküm sürdüğü bir savaş alanına çevirmişlerdir. Bu durumda, polisin iyiliğini amaçlayarak siyasal yaşamda etkin bir rol oynamaya kalkışmanın, intihar etmek anlamına geleceği açıktır. Sokrates, savunmasında, siyaset ile uğraşmamış olmasının nedenini şu sözleriyle açıklar: "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."[61]

Filozof, militan anlamında, 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 sosyo-ekonomik koşulları görmeyip bu durumu Sofistlerin bireyci, faydacı görüşlerinin yol açtığı ahlaksal çöküşe bağlayan Sokrates, polisi yeniden yüceltmeyi, polise özgü değerleri, inançları yeniden egemen kılmayı kendisine amaç edinir. Diğer Yunan düşünürlerinde 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, doğru, iyi, kısaca mutlu bir poliste mutlu olabilir. Bu bakımdan, "bütün parçalarından üstündür" anlayışından hareket eden Sokrates'in, bireyi polisten (toplum ile devletten) bağımsız ayrı bir değer olarak görmediği anlaşılmaktadır. Birey polisin dışında bir hiçtir ve insanlığının olumlu yüklemleri ona polis tarafından verilmiştir.

---

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

60 Platon, bu konuda kesin yargılara varıp Sokrates'i şöyle konuşturur: "... Atina'da iyi bir devlet adamının yetişmediği doğrudur... Bugün Atinalılar içinde gerçek siyaset sanatını uygulayan bir benim sanıyorum, ya da birkaç kişiden biri benim; ben günümüzün tek siyasetçisiyim." (**Gorgias** 516 d ve 521 d).

61 Platon, **Sokrates'in Savunması**, 31 d - 32 a.

Böylece Sokrates, "bir anadan, bir babadan ve bütün atalardan daha değerli, daha saygıdeğer, daha kutsal"[62] 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 dolayı, devletin her "buyruğunu yerine getirip ses çıkarmadan dayak yemek; zincirlenmek, yaralanmak ya da ölmek üzere savaşa götürülmek gerektiğini" bilmek ve bunlara boyun eğmek gerekir.[63] İnsan hakları düşüncesine sahip olmayan Sokrates, bireyi devletin boyunduruğu altına sokar ve Yunanlıların yasa anlayışına uygun olarak devlet-birey ilişkisinin yasalar aracılığıyla belirlenip düzenlendiğini vurgular.

Sokrates'e göre polisin düzenli, iyi olması, dolayısıyla yurttaşlarının mutlu bir yaşam sürmeleri, ancak yasalara mutlak bir biçimde boyun eğilmesi (ya da günümüzün bir kavramıyla ifade etmek gerekirse, yasaların üzerinde consensus'ün oluşması) ile olasıdır: "En iyi devlet yöneticileri, 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."[64] 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."[65] Fakat bundan sonra Sokrates, Sofistlerden farklı olarak, insan yapısı (pozitif) yasalar adaletsiz bile olsalar, bunlara da boyun eğilmesini salık verir.[66] Çünkü böyle yapılmazsa, toplumsal uyuma *(konkordia)* darbe indirilmiş ve polise büyük kötülük yapılmış olunur. Filozof, polisi kutsal organik bir

62 Platon, **Kriton** 51 a-b.

63 **İbid.** 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 yaşamıştır ve yaşamı yalnız doğanın bir nimeti değil, fakat devletin koşullu bir armağanıdır." (Du Contrat Social, Paris, Editions Garnier Frères, 1954, Kitap II, Bölüm 5, s. 256).

64 Ksenophon, **Memorabilia**, IV, 4, 15-16.

65 İbid, IV, 4, 21.

66 İleride göreceğimiz gibi Sokrates, bu görüşüne yaşamı boyunca bağlı kalmış ve yasalara karşı çıkıp kaçmak yerine ölüme gitmeyi yeğlemiştir.

varlık ve yeryüzündeki en büyük iyilik olarak gören anlayışıyla tutarlı olarak, toplumdaki adaletsizliklerle, kötülüklerle, eğriliklerle 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 yasalarla yazısız yasalara uygun, doğru yasalar yaptıkları ve yurttaşları bunlara itaatkâr kıldıkları sürece, yönetimdeki bu kişilerin azınlık ya da çoğunluk olması bir şeyi değiştirmez. Bir başka deyişle, yasaların üstünlüğünü sağlayıp polisin iyiliğini gözetenler kim olurlarsa olsunlar –ister bir azınlık, ister bir çoğunluk–, onların devletin başında bulunmaları gerekir.[67]

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. (Bazı öğrencilerinin ve birçok düşünürün onu bu yönde yorumlamasının temel nedeni de kanımızca budur.) 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. Hatta bu gereklidir. Çünkü ancak o zaman, siyasal düzen tam anlamıyla kurulup toplumsal uyum sağlanır; bu kişiler sayesinde yurttaşlar yeniden polisi en üstün değer olarak benimseyip ona ve onun yasalarına sadakatle bağlanırlar. Demek ki, en azından ilk aşamada, "en iyilerin ya da bilgelerin" aristokrasisi zorunlu yönetim biçimi olarak belirmektedir.[68] Sokrates'in devlete ilişkin düşüncelerinden böyle bir sonucun çıkması, büyük bir olasılıkla, demokrat liderlerin ona karşı duydukları düşmanlığın daha da artmasına yol açmış ve ölüme mahkum edilmesinde etkili olmuştur.

F– Sokrates'in Yargılanması 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 kendini yönettiği

---

67 Böyle olmazsa ne yapılacaktır? Sokrates, biraz önce değindiğimiz gibi, mücadeleyi kabul eder; fakat devlet otoritesini zayıflatmamak amacıyla bunun bir direniş biçimi almadan yine yasalara boyun eğilerek sürdürülmesi gerektiğini ileri sürer. Platon'un Kriton diyalogunda (51 b), hükümet ile devleti birbirine karıştırarak, haksız yere öfkelenen polisin inandırılarak yatıştırılmasını salık verir. Tabii asıl kalıcı çözüm, onun bilgi ve ahlak kuramlarında da görüldüğü gibi, yurttaşların "eğitilip" erdemli kılınmasıdır; böylece iyiliğe yönelinecek ve kötülükler kendiliğinden ortadan kalkacaktır.

68 İleride göreceğimiz gibi, Platon, öğretmeninin polisi yücelten görüşlerinden çıkan bu sonucu benimseyecek ve bunu pratik-tarihsel çerçevesinden soyutlayıp "idealize" ederek bilge bir azınlığın yönetimi düşüncesini siyaset felsefesinin odak noktasına yerleştirecektir.

bir rejim değildir. Halkın doğrudan yönetimi sözde kalmakta, gerçekte politika, Perikles'in de açıkça belirttiği gibi, ufak bir azınlık, yani "profesyonel politikacılar" tarafından yönlendirilmektedir. Demek ki, polisin çözülmesine yol açan Atina'daki yozlaşmanın, bozulmanın başlıca sorumluları, kitleleri istedikleri yöne çekebilen, kamuoyunu güdümleyebilen bilgisiz toplumsal ve siyasal önderlerdir. Sokrates için bu durum yalnızca demokrasiye özgü değildir; bunun bir başka türünü soylu oligarkhların kurduğu Otuzlar Tiranlığı döneminde de yaşamıştır. Sokrates eleştirilerini yanlış hedefe doğrultmaz: Bilgisiz halka değil, fakat halkı bilgisizlik içinde tutan, bilgisizliği bilgi, yanlışı doğru diye yutturan politikacılara, ozanlara, profesyonel söylevcilere, kısaca *demagogos*'lara saldırır.

"Herhangi bir kimse, inandığı herhangi bir şeye niçin inandığını düşünmek zorunda bırakılırsa, çoğu kez, ya inançları için hiçbir neden gösteremeyeceğini veya nedenlerinin herkesin önünde açıklanamayacağını görecektir."[69] İşte Sokrates, sürekli olarak Atinalıları bu gerçeği görmeye zorlar ve bunun için de 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."[70]

Sonuçta, demokrat önderler –tıpkı Otuzlar Tiranlığının oligarkhları gibi–, kendilerini ve kurdukları düzeni bu tehlikeden korumak amacıyla Sokrates'i şu ya da bu şekilde susturmayı tasarlarlar. Bunun üzerine İ.Ö. 399 yılında, kamuoyunda soylu gençlerle fazla sıkı fıkı olan bir Sofist olarak değerlendirilen Sokrates, "gençleri baştan çıkarmak, doğru yoldan ayırmak, devletin tanrılarına inanmamak, bunların yerine yenilerini koymakla"[71] suçlanıp yargılanmak üzere 500 ya da 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 iş adamlarını temsil etmektedirler. Atina'da genel kanı, Sokrates'in duruşmayı beklemeksizin gönüllü olarak sürgüne gideceği yönündedir; fakat o, mahkemeye çıkıp savunmasını yapmayı yeğler.

---

69 C.E.M.Joad, **Dünyanın Büyük Felsefeleri**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985, s. 13.

70. Platon, **Sokrates'in Savunması**, 23 d-e.

71 İbid. 24 b. DiogenesLaertius'agöre Sokrates'e yöneltilen suçlama şöyle kaleme alınmıştı: "Pittheus *deme*'sinden Meletos oğlu Meletos, and 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).

Sokrates, savunmasını yazılı olarak hazırlamaz[72]; ayrıca Lysias'ın kendisine önerdiği kurallara uygun bir söylev metnini mahkemede okumayı da reddeder.[73] Kaleme almamış olmakla birlikte daha önce uzun uzun düşünmüş, tasarlamış olduğu anlaşılan bir söylevle kendisini savunur. Pek hukuksal bir nitelik taşımayıp tümüyle felsefi bir içeriğe sahip olan söylevi boyunca, yargıçları yumuşatmaya, onlardan aman dilemeye kalkışmaz, inandığı doğruları açıkça dile getirir. Yargıçlarına hukuk dersi verircesine, "Onur bir yana, Atinalılar, yargıca yalvarıp yakararak kişinin kendini bağışlatması doğru bir şey değildir; tersine, yargıcı aydınlatmak, inandırmak gerekir. Çünkü yargıç doğruluğu bir bağış gibi vermek için değil, doğru olarak karar vermek için bulunuyor orada. Görevi kendi dileğine uymak, gönlünü hoş kılmak değil, yasalara göre yargılamaktır."[74] diyen Sokrates, bütün yaşamı boyunca içindeki *daimonion*'un (tanrısal sesin) kendisini uyardığını ve doğruya yönelttiğini belirtip, suçlamaları teker teker çürütür. Aynı zamanda filozof, 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: "... 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."[75]

Sokrates'in suçlu bulunacağı daha önceden bellidir. Fakat karar, Sokrates'i şaşırtacak denli, küçük bir oy (6 ya da 60 oy) farkı ile 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

72 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." (Ksenophon, Apologia 3).

73 Diogène Laërce, I, s. 116-117.

74 Platon, Sokrates'in Savunması, 35 b-c.

75 İbid 29 c-d ve 30 b-c.

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 yaşanmaya değmeyeceğini eklersem gene inanmayacaksınız bana."[76] Filozof, bu açıklamasıyla da yetinmeyip, kendisine verilebilecek en uygun şeyin *prytaneion*'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 mahkum 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 yumulunacaktır. Fakat Sokrates, kaçma tekliflerini geri çevirir ve kendisini ikna etmeye gelen dostu Kriton'a bu kararının dayandığı gerekçeleri açıklar. Filozofa göre, kaçması, suçunu kabul etmesi, yargıçların haklı, kendisinin haksız olduğunu göstermesi demektir.[77] 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. Sokrates, bu konudaki düşüncelerini polisi ve yasaları konuşturarak açıklama yoluna gider:

"... tut ki tam kaçacağımız sırada, yasalar ile polis karşımıza dikilip bize şunları soruyorlar: "Söyle bize Sokrates, ne yapmak istiyorsun? Bu giriştiğin iş, biz yasaları ve polisi 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 uymak zorunda değil miydin?... Söyle bakalım, yok etmeye kalkıştığına göre neyle suçluyorsun bizi? Önce yaşamını bize borçlu değil misin, baban annenle bizim yardımımızla evlenip doğurtmadı mı seni? Söylesene, aramızdaki yasalardan evlenmeleri düzenleyenlere bir kusur bulabilir misin?" Böyle sorarlarsa ben: "Hayır." derim. "Ya çocukların yetiştirilmesini, senin de gördüğün eğitimi düzenleyen yasalar? Babana, sana müzik ve beden eğitimi öğretsin diye buyuran yasalar kötü müydü?" "Hayır, iyi idi." derim... "Biz dünyaya getirdik seni, besledik, eğittik; diğer yurttaşlar gibi seni de elimizdeki bütün olanaklardan yararlandırdık; her Atinalının, yurttaşlar arasına katılıp kamusal yaşamı ve biz,

76 İbid 37 e- 38 a.

77 Haklılık-haksızlık sorunuyla ilgili olarak Ksenophon, Sokrates ile öğrencisi Apollodoros arasında şöyle bir konuşma geçtiğini aktarır: "Ben asıl senin haksız yere öldürülmenden büyük üzüntü duyuyorum" diyen Apollodoros'a Sokrates, onun başını okşayarak, "Benim sevgili Apollodoros'um, benim haksız değil de haklı yere öldürüldüğümü mü görmek isterdin?" yanıtını vermiş. (Apologia 28).

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 sık boğaz 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.'"[78]

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.[79] 25 yüzyıl sonra bile hâlâ kendisinden söz edilen bu büyük filozofun iktidardaki kişilerin kışkırtması sonucu halk mahkemesinde "demokratik" bir biçimde çoğunluğun aldığı bir karar ile ortadan kaldırılması, düşünce özgürlüğüne saygılı bir hoşgörü rejimi olması gereken demokrasinin Atina'da ne denli yozlaştığını gösteren açık bir kanıttır.

G— Küçük Sokratesçi Okullar

Sokrates'in çevresinde bulunmuş, tartışmalarını dinlemiş, dolayısıyla, "öğrencileri" olmuş olan 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 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 bağdaştırmaya çalışmışlardır.

Zamanla —felsefe tarihi alanında—, Sokrates'ten kaynaklandıkları kabul edilen okullar arasında bir hiyerarşi kurulmuştur: Platon'un Akademia'sı en üst sıraya yerleştirilirken, diğerleri "küçük Sokratesçi (ya da Sokratik) okullar" olarak adlandırılmışlardır. Bu hiyerarşinin oluşturulmasında (okulun yeri, eğitiminin çeşitliliği, maddi kaynakları, siyasal koşullar gibi[80]) çeşitli etmenlerin yanında, Platon'un fel-

78 Platon, **Kriton** 50 a-b, 50 c-d, 51 c-d, 51 e, 52 e.

79 Platon, **Phaidon** diyalogunda Sokrates'in dostları ve öğrencileriyle birlikte geçirdiği son gününü ve ölümünü anlatmaktadır. Diogene Laertius'a göre (Cilt 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 sürdüğü bilinmektedir.

80 Léon Robin, **La pensée Grecque**, s. 194.

sefi dehası (ve Avrupa Hıristiyan düşüncesi üzerindeki damgası) da etkili olmuştur. Ayrıca, Platon'un diğerlerine göre Sokrates'e daha sadık olduğu genellikle kabul gören bir savdır: Platon Sokrates'in entelektüalizmini benimsemekle kalmamış, onun tümel kavramlar anlayışını "idealar kuramı" biçiminde sistemleştirmiştir. Böylece, Platon'a çeşitli nedenlerden ötürü "büyük Sokratesçi" sıfatı yakıştırılınca, diğerleri küçük Sokratesçiler olmak zorunda kalmışlardır. Bu sınıflandırmada, Platon'un siyasal sorunlara yaklaşım bakımından Sokrates'e daha yakın olmasının da rol oynadığı söylenebilir. Çünkü Platon, öğretmeninin gerek polis anlayışını ve devlet-birey ilişkileri üzerindeki görüşlerini, gerekse ahlaksal çözülüşün önüne geçilerek polisin yeniden yetkin bir konuma getirilebileceğine ilişkin düşüncelerini büyük ölçüde paylaşıp sürdürmüştür. Oysa küçük Sokratesçiler, özellikle de Kynikler, polisten hiçbir beklentileri olmadığını vurgulamakla kalmamışlar, dahası polise ve ona özgü değerlere karşı yıkıcı düşünceler getirmişlerdir.

Küçük Sokratesçi okulların dört tane olduğu üzerinde ortak bir görüş oluşmuştur. 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. Ona göre, bir olan Varlık, İyi'dir, erdemdir; Tanrı ya da Akıl *(Nous)* gibi farklı adlar alabilir, fakat onun dışında gerçek olan başka bir şey yoktur.[81] Megara Okulu, diyalektiğe de önem vermiş, ama Sokrates'ten farklı olarak önermeleri saçmalığa indirgeyerek çürütme yolunu benimseyip *eristik*'e sapmıştır. İkinci okulun kurucusu Sokrates'in en çok sevdiği öğrencilerinden Elis'li 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 Megara'lılarınkine 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, bizi doğrudan ilgilendiren toplumsal ve siyasal sorunlarla ilgili düşünceler ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla, bu iki okulu biraz daha ayrıntılı bir biçimde incelemek gerekmektedir.

1- Kyrene Okulu

Kyrene Okulu'nun kurucusu Aristippos'tur (İ.Ö. 435-355). Kuzey Afrika'daki Kyrene polisinden olan Aristippos, gençliğinde 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,

81 Diogène Laërce, I, s. 142.

fakat bunu yaparken zorunlu olarak toplumsal sorunlara ilişkin düşüncelerini de açığa çıkarmıştır.[82]

Aristippos'un ahlak öğretisinin temelinde bilgi kuramı bulunur. Matematik gibi kurgusal bilimlerin hiçbir değeri bulunmadığını ileri süren Aristippos'a göre,[83] 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. Örneğin, bal ağızda bir tatlılık bırakır. Fakat balın özünün, gerçekte tatlı olup olmadığı konusunda kesin bir yargıya varamayız. Balın "tatlı oluşu", bize gelen bir izlenimdir, tat alma duyusuyla sağlanan bir duyumdur. Bir başka deyişle, bu tatlılığı kendi içimizde duyarız.

Hiçbir nesneyi kendimizin dışında algılayamamamız duyumların ancak öznel (sübjektif) bir anlamı bulunduğunu gösterir. Kişiden kişiye değişen bu öznel duyumlar, davranışlarımızın temelini 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 verirler; insan doğal olarak hazzı ister, acıdan kaçınır. Uyku ya da ölüm gibi belirsiz devinimler ne haz, ne de acı verdiklerinden dolayı, insan bunlara karşı ilgisiz kalır.

Böylece Aristippos, insan davranışlarının hazza yöneldiğini, yaşamın ereğinin haz (*hedone)* olduğunu belirterek, hazcılık *(hedonizm)* öğretisini ortaya koyar. Kyrene okulunun haz anlayışına göre, bu duygu durağanlığı içermez, daha doğrusu haz devnim içindedir, akıcıdır. Bir başka deyişle, haz bireyseldir ve 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. Bu bakımdan Aristippos, mutluluğu ruhsal dinginlik sağlayan erdemde bulup bedensel hazların aldatıcı olduklarını ileri süren Sokrates ile ters düşmektedir. Ona göre, hoş olan her şey iyidir ve haz verir; kişi bu şeyden, utanıp sıkılmadan, elinden geldiğince daha uzun bir süre ve daha yoğun bir biçimde haz almalıdır; çünkü haz aldığı sürece mutludur.

Aristippos, yaşamın tadını çıkarmak, mutlu olmak için haz verici her şeyin peşinden gidilmesini savunmakla birlikte, iç güdülerin, 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 *(phronesis)* sayesinde, kişi hazzın nerede olduğunu, nasıl alınacağını bilir ve haz seçiminde tutkularını denetleyip geleceği göz önünde tutarak ardından acı veren hazlardan kaçınır. Ayrıca kişi, dışa, dışsal koşullara

---

82 Çünkü ahlaksal sorunlar, daha önceleri de belirttiğimiz gibi hiçbir Yunanlı düşünürde, toplumsal ve siyasal sorunlardan bütünüyle soyutlanmış bir biçimde ele alınmazlar.

83 Aristoteles, bu konuda şunları yazmaktadır: "... Aristippos gibi bazı Sofistler, matematiği küçümsemekteydiler. Çünkü onlara göre, diğer sanatlarda, hatta dülgerlik ve ayakkabıcılık gibi alışılagelen el sanatlarında bile sürekli olarak neden diye "daha iyi"ye ya da "daha kötüye" başvurulur; oysa matematik iyi ve kötüyü hiç hesaba katmamaktadır." **(Metaphysika, III, 996 a, 30-35).**

karşı, haz veren şeylere karşı kendini bağımsız kılar ve içsel özgürlüğe kavuşur.[84]

Görüldüğü gibi mutluluğu akıllıca bir biçimde haz *(hedone)* almada bulan Kyrene Okulu'nun *hedonizm*'i, bilgeyi davranışlarını bu yönde düzenleyip büyük değer verdiği yaşamdan tat alan kişi olarak tanımlar. Bilgelerin yaşamının sıradan insanlarınkine göre daha değerli olduğunu söyleyen Aristippos,[85] 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 hakim 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."[86] Özgürlüğünü başkalarının özgürlüğünü çiğneyerek kullanan *hedonist* bilge, eylemlerinin gelenek-göreneklerce sınırlandırılmasına, toplumsal kurallar ve yasalar tarafından baskı altında tutulmasına izin vermez. Doğal olarak insanlar arasında bir uzlaşma, anlaşma olamaz;[87] çünkü duyuların verdiği izlenimler özneldir ve her kişi kendine özgü haz arayışları içine girer. (Tabii, zaman zaman bu haz arayışlarının birbirleriyle çatışma içine girmemesi de olanaksızdır.)

Polise özgü değerlerin çözüldüğü, bireylerin kişisel çıkarlarını ön planda tuttuğu ve toplumsal farklılaşmanın keskin boyutlar aldığı 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, Kynikler-den farklı olarak, toplumsal nimetlerden yüz çevrilmemesini, tersine bunlardan olabildiğince yararlanılmasını öngörür. İyi olan hazzı engelleyen devleti, toplumu, toplumsal kurumları, gelenekleri, görenekleri vb. kötü olarak nitelendirmesi, Aristippos'u anarşizme yaklaştırır. Ancak onun anarşizmi, siyasal bir eylem planı getirmediğinden başka, 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, fakat yine toplumda olup onun dışında, topluma yabancı *(marginal)* bir yaşam sürmesi biçiminde belirmektedir.

Kendi kendine yeterli olan *hedonist* bilgenin "bir polisin ahlaksal desteğine kesinlikle gereksinimi yoktur; onun için yurt kendisini iyi hissettiği yerdir."[88] Bu bakımdan, toplumsal ve siyasal örgütlenme biçimine karşı ilgisizdir, hoşlanmadığı anda çekip bir başka yere gider, oradan oraya dolaşıp durur. Böylece, hep *marginal*

---

84 "Aristippos, tanınmış fahişe Lais ile olan ilişkisini kınayanlara şunu söylemeyi gelenek haline getirmişti: "Lais'e sahibim, fakat o bana değil; şunu da eklemeliyim ki, tutkuları yenip onlar tarafından hükmedilmemek iyi bir şey ise de, onları bütünüyle bastırmak hiç de iyi değildir." Diogène Laërce, I, s. 130.

85 İbid, s. 129.

86 Macit Gökberk, s. 56.

87 Adcılık (nominalizm) öğretisinin tohumlarını taşıyan Aristippos'a göre, insanlar arasında ortak olan tek şey dildir, izlenimlere verdikleri ortak adlardır. Ancak, izlenimler öznel oldukları için, aynı ad farklı izlenimleri belirtmektedir.

88 J.J. Chevallier, s. 72.

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."[89]

Ksenophon'un aktardığı bu konuşmadan, Kyrene'lilerin kendilerini hiçbir polise bağımlı hissetmeyerek, *kosmopolis* fikrine ulaştıkları ya da en azından kendilerini dünya yurttaşı *(kosmopolites)* olarak gördükleri sonucu çıkarılabilir. Nitekim, Diogenes Laertius'a göre, Aristippos'un öğrencilerinden Theodoros "bilgenin yurdu dünyadır" demiş ve kişinin bir polis için canını tehlikeye atmasının delilik olduğunu belirtmiştir.[90] Kyrene'lilerin din konusunda da, tanrıları yadsımaya varan radikal görüşler ortaya attıkları bilinmektedir. Theodoros'un lâkabı "tanrıtanımaz" dır. Bir başka hedonist, Euthemeros ise, gerçekte tanrıların var olmadığını; bunların, kralların, kahramanların, önemli insanların ölümlerinden sonra tanrılaştırılmalarıyla yaratıldıklarını ileri sürmüştür.[91]

Kyrene Okulu, geliştirdiği *hedonizm* ile Epikurosçu felsefenin ortaya çıkmasında büyük rol oynamıştır.

2- Kynikler Okulu

Kynikler Okulu'nun kurucusu, anası Trakyalı bir köle, babası yoksul bir Atinalı olan Antisthenes'tir (İ.Ö. 444-368); okulun en önemli temsilcisi ise Atina'ya göç etmiş olan Sinop'lu Diogenes'tir (İ.Ö. 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 Yunanca'da 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 yakıştırmış olması gösterilir.

Antisthenes, Sokrates'in düşüncelerinden çok, onun kişiliğinden ve yaşam biçiminden etkilenmiştir. Öğretisinin temelini, nefse hakim olma *(egkrateia)*, maddesel zenginliklere kapılmama, azla yetinme gibi Sokratesçi yaşam ilkeleri oluşturmaktadır. Antisthenes'e göre de, öğretmeninin söylediği gibi, insan için en büyük iyilik erdemdir. Öğretilebilir olan erdem, kişinin kendi kendine yeterli, dolayısıyla

89 Ksenophon, Memorabilia, II, 1, 8-13.
90 Diogène Laerce, I, s. 138.
91 Copleston, s. 158; Diogène Laërce, I, s. 138-139; Macit Gökberk, s. 56; Weber s. 54.

özgür olmasını sağlayıp, yaşama anlam kazandırır. Onu elde etmek için, kurgusal entelektüel uğraşlar içine girmeye, bilgiyle soyut, kuramsal düzeyde uğraşmaya gerek yoktur. Düşüncelerini sıradan insanların anlayabileceği basit bir dille açıklayan Antisthenes, erdemin sözlerde, öğretilerde değil, fakat edimlerde, yani belli bir yaşam biçiminde bulunduğunu belirtir. Kişinin kendini erdemli kılması, çevresindeki zenginliklere, nesnelere, eğilimlere ve güzellik, soyluluk ya 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 Herakles'i gösterir.[92] 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 benzetmektedirler.[93]

"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"[94] belirten Antisthenes, kişinin bedeninden başka, ruhunu da eğitmesi, denetim altına alması gerektiği düşüncesindedir. Maddi zenginliklerin çekiciliğine kapılıp lüksün, bolluğun amaç edinilmesi, erdeme (iyiliğe) sırt çevrilerek kötülüğün seçilmesi demektir. Fakat en az bunun kadar kötü olan başka bir şey daha vardır. Bu, duyguların, tutkuların tutsağı olunması ve hazzın (özellikle de duyularla elde edilen hazzın) yaşamın ereği durumuna getirilmesidir. Kyrene Okulu'nun *hedonizm*'i, Kyniklerin ahlak anlayışı tarafından tam anlamıyla yadsınmakta, daha doğrusu kötülenmektedir. Aristippos'a karşılık Antisthenes, en büyük deliliğin haz arayışı içine girmek olduğunu ileri sürer ve daha da ileri giderek, (tensel hazzın simgesi olan) "Aphrodite karşıma çıksa, onu kendi ellerimle boğarım"[95] demeye kadar vardırır hazcılık düşmanlığını.

Antisthenes, kurgusal ve kuramsal bilimleri küçümsemesine ve evrenselin bilgisinin olanaksızlığını savunmasına karşın[96], 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

92 Diogène Laërce, II, s. 33; Leon Robin, **La pensée grecque**, s. 203; Bréhier, s. 273.

93 Chevallier, s. 72; Robin, ibid., s. 201; Sabine, Cilt I, s. 132.

94 Ksenophon, **Symposion**, Iv, 42 ve 34.

95 Chevallier, s. 70; Robin, ibid., s. 203.

96 Antisthenes'e göre bilmek, her şey bileşik olduğundan dolayı, parçalamak, bir nesneyi 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 olmadıklarını açıklar. Bu görüşlerinden dolayı, bazılarınca adcılığın (nominalizmin) kurucusu sayılan Antisthenes, kavramlar üzerinde çalışılarak elde edilen "bilimsel" bilginin yaşamla ilgisi bulunmadığını, dolayısıyla hiçbir önemi olmadığını ileri sürer.
Bu konuda daha geniş bilgi için bakınız: Gökberk, s. 53; Robin, op. cit., s. 201-202.

anlayıp yaşamdaki etkisini, önemini kavrar. Bunun sonucunda da tam anlamıyla erdemli bir yaşam sürüp mutluluğa *(eudaimonia)* ulaşır. Bu bakımdan, bilgi, erdem ve mutluluk birbirleriyle yakından bağlantılıdırlar, hatta ayrılmaz bir bütünü oluşturmaktadırlar.

Kynik ahlak öğretisi içinde mutluluk *(eudaimonia)*, yaşamın ereğidir; en yüce değerdir ve insan iyiliğinin ölçütüdür. Fakat mutluluğun toplumsal bir anlamı yoktur. Kyreneliler gibi bireyci olan Kynikler için de mutluluk, ancak bireysel düzeyde söz konusudur. Birey iyiliğin, mutluluğun ne olduğunu, başkalarının ya da toplumun saptadığı ahlaksal ölçülere göre değil, fakat kendi özüne göre kavrayıp belirler. Bireysel istencin başkalarının boyunduruğu altına sokulması, içsel (ya da ruhsal) özgürlüğün yitirilmesine ve mutluluğun ortadan kalkmasına neden olur. Bu bakımdan mutluluk, zorunlu olarak özgürlüğü gerektirir.[97] Kynikler, özgürlüğe daha çok felsefi bir anlam yüklerler. 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 olan 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 ve tutkuların tutsağı durumuna düşer. Demek ki, tam anlamıyla kendi kendine yeterli olan ve doğaya uygun bir yaşam süren kişi, özgürdür, mutludur, dolayısıyla bilgedir. 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 dolayı, 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, İ.Ö. 4. yüzyılda Yunan polislerindeki, özellikle Atina'daki toplumsal, siyasal, kültürel yozlaşmışlığın ve kargaşalığın 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, vaz geçmekten ibarettir."[98]

Kynikler, toplumdaki en alt tabakalara, yoksul kesimlere seslenirler. Fakat bunlara, toplumsal bir kurtuluş için ne bir eylem planı, ne bir toplum modeli

97 Ancak bedensel olarak özgür olmayan bir kişi, bir köle bile, istencini bağımsız kıldığı sürece, her türlü kötülüğün dışında bulunup erdemli bir yaşam sürerek mutlu olabilir.

98 Sabine, cilt I, s. 132.

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 kurtaracaklarını, mutlu olacaklarını savunurlar. Onlara göre bilge, toplumun bütün kurumlarını ve değerlerini hor görerek, toplumsal ve siyasal yaşama karışmadan, her türlü kötülükle, olup biten ile ilgilenmeden, bir anlamda "devekuşu politikası" izleyerek kendi köşesine çekilip yaşamalıdır. Bu kötülüklerden bir tanesi, daha önce de belirttiğimiz gibi, zenginliktir. Dolayısıyla iyi olan, elde edilmesi gereken, zahmetle sürdürülen yoksul bir yaşamdır. Alâeddin Şenel'in de açıkladığı gibi, "böyle bir hayat ideali, aşağı tabakaların (özlemlerini değil) yaşamlarını idealize edişin ifadesidir."[99] 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.[100]

Kynik bilge, toplumun dışında olacaktır; çünkü toplum, bireylere birtakım sınırlamalar getirir, onları belli davranış ve düşünce kalıpları içine sokar ve böylece mutluluğa yol açan eylemleri önler. Bundan dolayı, bireylerin kendilerini toplumsal koşullardan kurtarıp doğal olmayan bütün kurumlardan uzaklaşmaları ve doğaya uygun bir yaşam sürmeleri gerekir. Bu konuda, öğretmeni Antisthenes'in "kötülüklere kayıtsız kalma" ilkesiyle yetinmeyen Diogenes, daha aşırı bir tutumla, 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"[101] diye yanıtlayan ve her türlü kuralı açıkça çiğneyen Diogenes, yaşam tarzını ve eylemlerini insanlara bir örnek olarak sunar. Amacı, düzenin değişmesidir.[102] Fakat bunun için, kendisinin yol göstericiliği sayesinde, bireylerin kendi başlarına servetin, ailenin, evliliğin, yurttaşlığın, soyluluğun, öğrenimin, onurun vb. şeylerin ne denli saçma olduklarını kavrayıp onun gibi köpekçe bir yaşamı benimsemelerinin yeterli olacağı

99 Şenel, Eski Yunan'da Eşitlik..., s. 497.

100 Ancak, genel olarak Kyniklerin öğretisinin yöneldiği 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.

101 Diogène Laërce, II, s. 20.

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

inancındadır. Yunan dünyası uygarlığının karşısına hayvanların ve barbar ulusların yaşamlarını çıkaran Diogenes, doğanın, doğaya uygun yaşamın övgüsünü yapar. Bundan dolayı Weber, Diogenes'i "Antik çağların Rousseau'su" olarak tanımlar.[103] Sabine ise, doğaya dönme öğretisinin nihilist bir anlam içerdiğini belirtir.[104] Ayrıca Diogenes, bu öğreti ile radikal Sofistlerin doğa-yasa karşıtlığı düşüncesini yeniden gündeme getirmiş olur: Polisin ve polise özgü her şeyin yapay olup doğaya ters düştüğünü ısrarla vurgulayarak bunları yadsıma yoluna gider; bir bakıma, karşı çıkışlarını bu yolla meşrulaştırır. Ona göre "gerçek yasalar, bütün evreni yöneten (doğal) yasalardır."[105]

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. Bu düşünce, aynı zamanda dönemin polisten hiçbir beklentileri kalmayan çevrelerin siyasal özlemlerini ve siyasal gelişmeleri de yansıtmaktadır.[106] Kendisinin de bir dünya yurttaşı *(kosmopolites)* olduğunu söyleyen Diogenes[107], yeryüzünün farklı polislere, devletlere bölünmesinin doğaya uygun düşmediğini savunur. Fakat onun, *kosmopolis* düşüncesi ile bütün insanların mutlu, eşit olacağı bir dünya devleti ütopyasına sahip olduğu sanılmamalıdır. Gerçekte Diogenes, bu düşüncesini felsefi bir düzeyde, bilgelerin konumunu daha iyi açıklamak amacıyla kullanır. Ona göre bilge, belli bir toplumun üyesi, belli sınırlarla çevrilmiş bir toprak parçası üzerinde yaşayan kişi değil, bütün yeryüzünün yurttaşıdır. Ahlaksal yönden kendine yeterli olma aşamasına gelmiş bu kişi, polise gereksinim duymaz, tersine kendisini polisin ötesine (üstüne) yerleştirir. Antisthenes'in değişiyle "bilge, yaşamını ülkedeki yasalara değil, erdeme göre düzenler."[108] Tek gerçek devlet, vatandaşlık koşulu bilgelik, yasası erdem olan devlettir, bu devletin ise ne yeri, ne de örgütü vardır. Her yerdeki bilge kişilerin tümü bir tek toplumu, *kosmopolis*'i, meydana getirirler.[109]

Üstelik Kynikler, çok küçük bir azınlığın bilgeliğe ulaşacağı ve diğerlerinin hangi sınıftan olurlarsa olsunlar cahillikten kurtulamayacağı inancındadırlar. Bu yüzden, kitlelere, insanlara 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?"[110] yanıtı ile ortaya koyar. Bu konuda Diogenes, öğretmeninden hiç de aşağı kalmaz: Gündüzün eline fener alıp insan aramaya çıkar; "Hey, insanlar!" diye bağırdığında

---

103 Weber, s. 54.
104 Sabine, s. 134.
105 Diogène Laërce, II, s. 33.
106 Bilindiği üzere, ilk önce İ.Ö. 339'da Makedonya kralı Philippos, Yunan polislerinin özgürlüğüne son verip onları bir Helen İmparatorluğu altında birleştirmiş, ardından oğlu III. Aleksandros (Büyük İskender) İ.Ö. 334'te Asya seferini başlatarak evrensel bir imparatorluk kurmaya çalışmıştır.
107 Diogène Laërce, II, s. 30.
108 İbid, s. 10
109 Sabine, s. 134.
110 Diogène Laërce, II, s. 9.

çevresine toplananları "Ben insanları çağırdım, pislikleri değil" diyerek sopayla kovalar; Olimpiyad oyunları dönüşünde, kalabalığın olup olmadığını soran birine, "Evet, kalabalık vardı, fakat insanlar çok azdı." diye karşılık verir.[111] Böylece 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.[112] 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.[113] 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."[114] Diogenes'in öğrencisi Krates ise, Kyniklerin polisinde paraya da, onura da yer olmadığını, bu nedenle de insanların birbirleriyle çatışmayacağını belirtir.[115]

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

Kynik felsefe, varlığını Roma döneminde de sürdürmüştür; fakat etkisi, İ.Ö. III. yüzyıldan başlayarak giderek azalmıştır. 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

---

111 **İbid**, s. 18 ve s. 29.

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

113 Kyniklerin, ortaklaşacı bir sistemi içinde bulundukları toplum için de önermiş olabilecekleri, çeşitli bilim adamlarınca ileri sürülmüştür. Emile Bréhier'e göre (s. 277), eğer Kynikler ortak mülkiyet ya da kadın ortaklığı fikrini savunmuş iseler, bununla Platon'un tersine, toplumsal bağları güçlendirmek değil, fakat daha da zayıflatmak ve böylece bilgeye daha özgür bir ortam hazırlamak amacını gütmüşlerdir.

114 Diogène, Laërce, II, s. 20 ve s. 33.

115 İbid., s. 39.

amaç edinmişlerdi. Bireysel mutluluğa ulaşmada, birbirlerinden çok farklı yollar önermiş olmakla birlikte, önemli bir konuda birleşmekteydiler: 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 ve devletin etkisinden kurtulup bunlara karşı tümüyle özgür olması gerektiği düşüncesini işlemişler ve böylece polise bir darbe de kendileri indirerek onun çöküşünü hızlandırma yoluna gitmişlerdi. Bunlara karşı, polis düzeni içinde toplumsal dayanışmanın, gönül birliğinin, uyumun *(konkordia)* özlemini çekenlerin tepki göstermemeleri olanaksızdı. Bu tepki, düşünsel düzeyde, Sokrates'in Sofistlere karşı koyması gibi, Kyreneliler ile Kyniklerin körüklediği bireyci düşüncelerin polis üzerindeki yıkıcı etkilerini azaltmaya, devletin savunmasını üstlenip yitmeye yüz tutan itibarını yeniden kazandırmaya ve bireyi (yurttaşı) başta ahlak olmak üzere her bakımdan polise bağımlı kılmaya çalışmak şeklinde belirecektir. Bu misyonu üstlenecek olanlar ise, öğretilerini bir sistem içine oturtmuş olan Yunan felsefesinin iki büyük düşünürü, Platon ile öğrencisi Aristoteles'tir.

BÖLÜM V

POLİS İÇİN İDEAL ÇÖZÜMLER: PLATON

Platon, Sokrates'in polise ilişkin düşüncelerini benimsemiş ve bunları kendi görüşleri doğrultusunda yorumlayıp sistemleştirerek siyasal elitizmi doruk noktasına ulaştırmış olan Atina'nın en büyük filozofudur. Peloponessos savaşlarının 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, bu konu üzerinde çalışması, onun Atina'nın İ.Ö. 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.

A– YAŞAMI VE YAPITLARI

Platon, İ.Ö. 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 soyunun tanrı Poseidon'a değin uzandığını belirtmektedir. Buradan onun, soyunu bir tanrıya dayandırarak geleneksel aristokratik tutumu sürdürmüş olduğu anlaşılmaktadır. Anne tarafından dedesi, ünlü yasakoyucu Solon'un yakın arkadaşı (belki de akrabası) olan Dropides'tir. Dayıları Kritias ile Kharmides, Otuzlar Tiranlığı'nın önderlerindendi. Annesi Periktione'nin sonradan evlendiği soylu Pyrilampes ise Perikles'in dostlarından biriydi. Bundan dolayı, Platon'un iki erkek ve bir kız kardeşiyle birlikte aristokratik bir çevrede yetişmiş olmasına karşın

aile içinde Periklesçi demokrasinin geleneklerine uygun bir eğitim almış olabileceği ileri sürülmüştür.[1]

Diogenes Laertius'tan öğrendiğimize göre, Platon'un asıl adı, büyükbabasınınki gibi, Aristokles'tir. Platon adı, ona, göğsünün ya da omuzlarının genişliğinden dolayı beden eğitimi öğretmeni tarafından takılmış, filozof da bunu benimseyip yaşamı boyunca kullanmıştır.[2] Epey yakışıklı olan Platon, nitelikli ve çok yönlü bir eğitim görmüştür; gençliğinde başarılı bir sporculuk dönemi geçirmiş, aynı zamanda edebiyatla da ilgilenip güzel 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.[3] Yirmi yaşında Sokrates'i tanıyıp onun yakın çevresine giren Platon, bu büyük filozofun etkisine kapılmış ve şiirlerini yakıp daha yoğun bir biçimde felsefi sorunlarla uğraşmaya başlamıştır. İ.Ö. 399'da Sokrates'in demokrat liderler tarafından ölüme mahkum edilmesine dek, sekiz yıl boyunca onun yanından ayrılmamış, en sadık ve en dikkatli öğrencilerinden biri olmuştur. Kişiliğine, kıvrak zekasına, 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 sürekli izlemiş olmasında belirleyici olmuştur.[4] "Tanıdığı insanların en mükemmeli, en bilge ve en doğrusu olduğunu" söylediği[5] Sokrates'e karşı duyduğu derin sevgi ve saygı, hemen hemen bütün yapıtlarında ortaya çıkmaktadır.[6]

Platon, Sokrates'i tanır tanımaz kendini bütünüyle felsefeye adamamıştır. Yirmili yaşları boyunca, zaman zaman politikaya atılmayı düşünmüş, fakat bu isteğini gerçekleştirebileceği ortamı bir türlü bulamamıştır. Gerek 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;

---

1 Copleston, Plato, İstanbul, İdea, 1985, s. 7-8.

2 Diogène Laërce, I, s. 164.

3 "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." Aristoteles, Metaphysika, I, 987, 30-35.

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

5 Phaidon, 118 a.

6 Diogenes Laertius'a göre (I, s. 175), bir gün kendisine eski filozoflar gibi ünlü sözler bırakıp bırakmayacağını soranlara, "ilk önce bir ad bırakmak gerekir, ünlü sözler bunun ardından kendiliğinden gelir" diyen Platon, hakkında yazdığı "ünlü sözleri" ile Sokrates'in bıraktığı adın unutulmadan çağlar boyu sürüp gitmesinde en önemli rolü oynamıştır.

"Gençliğimde, ben de birçok genç gibi düşünüyordum. Kendi kendime davranabileceğim [tam anlamıyla 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 yapılmış ve elli bir yurttaş yeni düzenin başına geçmişti. Bunlardan on biri kentte, onu da Peiraieus'da [Pire'de] agora'nın ve kentlerin yönetimiyle ilgili görevler almıştı; fakat 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 zorbalıklarından başka, zamanının 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 haketmediği 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 yöneltilmiyordu... 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 şeyin akıntıya kapıldığını görmüş ve sonuçta şaşkına dönmüştüm."[7]

Siyasetin içine girmek istemesi, fakat zamanındaki siyasal yönetimlerle bağdaşamadığından bunu yapamaması, Platon'un kesin bir çözüme kavuşturamadığı ikilemidir. Bir yandan politikaya yönelirken, öte yandan politikadan uzaklaşmak şeklinde beliren bu ikilem, yaşamının daha sonraki evrelerinde de karşısına çıkmış, ayrıca yapıtlarına da yansımıştır. Genelde pratik politikayla uğraşmaktan vazgeçen Platon, çalışmalarını felsefe ve siyasal kuram üzerinde yoğunlaştırmıştır.

Sokrates'in ölümü üzerine gerek Atina'dan soğuduğu, gerek demokratların daha yaygın bir saldırıya kalkışmalarından korktuğu için diğer Sokratesçilerle birlikte Megara'ya sığınmıştır. Burada Eukleides'in derslerini izlemiş. 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 savaşına katılmıştır. Bundan sonra, İ.Ö. 390 yılına doğru büyük bir geziye çıkmıştır. Bu yolculuğu sırasında Platon'un nereleri dolaştığı kesin olarak bilinmemektedir. Bir olasılıkla, Mısır'a uğra-

7 VIII. Mektup, 324 b- 325 c.

mış ve Mısır'ın dininden, yasalarından, törelerinden, askerlerin halktan ayrı bir sınıf oluşturduğu düzeninden etkilenmiştir. Bu gezinin yapılmış olduğunu savunanlar, buna gerekçe olarak, Platon'un yapıtlarında Mısır etkisinin izlerinin sıkça bulunduğunu göstermektedirler. Fakat kendisi, bu geziden hiç söz etmemektedir ve Mısır üzerindeki bilgilerini, diğer birçok Yunanlı filozof gibi, çeşitli kaynaklardan elde etmiş olabilir; bu bu bakımdan Platon'un Mısır'ı ziyaret etmiş olması, çok kuşkulu görünmektedir. Ayrıca bazı yorumcular, filozofun Anadolu'ya hatta Hindistan'a kadar gittiğini ileri sürmektedirler; ama, bu savları doğrulayan en ufak bir kanıt yoktur. Herkesin üzerinde anlaşamadığı bir başka gezi de, matematikçi Theodoros ile dostluk kurduğu söylenen Kyrene gezisidir.

Platon'un gerçekten yapmış olduğu bilinen deniz aşırı gezileri, Güney İtalya ile Sicilya'daki Syrakuza ziyaretleridir. 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 ve felsefe üzerine kurmuş olan filozof devlet adamı Arkytas ile tanışmıştır. Platon'un Taranta'da geçirdiği günlerin, ileride yazacağı yapıtlarının üzerindeki etkilerini tahmin etmek hiç de güç değildir.

Platon'un Sicilya'ya İ.Ö. 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 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 ile 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.[8]

Atina'ya dönen Platon, İ.Ö. 387 yılında **Akademia** adıyla bilinen okulunu kurmuştur. Okulun bu adı almasına gerekçe olarak, onun, kentin biraz dışında bulunan ve Atina'nın eski savaş kahramanlarından birinin adını taşıyan Heros Akademos bahçesinde kurulmuş olduğu gösterilmektedir.[9] Copleston'un 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."[10] 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,

8 Diogène Laërce, I, s. 169.
9 İbid, s. 165.
10 Plato, s. 10-11.

dolayısıyla bir gün iktidarı ele geçirme şansı bulunan gençlere kendi düşüncelerini aşılayarak dolaylı bir biçimde politika yapmayı, bir başka deyişle geleneksel yönetimlerin aşılması ve bilginin 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, İ.S. 529'da Bizans İmparatoru I. Justinianos'un buyruğuyla kapatılıncaya değin varlığını sürdürmüştür.

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 yolculuklardan da –ilki gibi– olumlu hiçbir şey çıkmadığından başka, Platon, her seferinde güç durumlarda kalıp kendini zorlukla kurtarabilmiştir. İ.Ö. 367 yılındaki ikinci Syrakuza yolculuğunu, Dion'un kendisini, tiran olan genç II. Dionysios'un eğitilip düşüncelerine kazandırılabileceğine ikna etmesi üzerine yaptı. Genç tiran, bu ikiliden kısa süre içinde rahatsız oldu; yerinde gözü olduğuna inandığı Dion'u sürgüne yolladı, Platon'un ise ancak bir yıl sonra Atina'ya dönmesine izin verdi. Bununla birlikte, Platon, 361'de, Dion ile II. Dionysios'u uzlaştırabileceğini düşünerek, ilerlemiş yaşına karşın, Syrakuza'ya üçüncü bir yolculuğa kalkışmaktan kaçınmadı. Yine başarısız oldu, üstelik bu kez canını Taranta kralı Arkytas'ın yardımıyla kurtarabildi.

Syrakuza'ya dönüp iktidar savaşı veren Dion'un İ.Ö. 353 yılında öldürülmesi, Platon'un düşündeki yönetim biçiminin gerçekleştiğini bir gün görebileceğine ilişkin umutlarının sona ermesine neden olmuştur. Son yıllarını bir düş kırıklığı içinde yaşayan, fakat çalışmalarını aksatmadan sürdüren Platon, İ.Ö. 347 yılında –Makedonya'nın Yunan polislerine savaş açtığı sırada– Atina'da ölmüştür.

Akademia'da verdiği ve *agrapha dogmata* (yazısız dogmalar) denen derslerinin öğrencileri tarafından kaleme alınmış metinlerinden elimizde hiçbir şey bulunmamasına karşın, yazdığı yapıtların hepsi günümüze ulaşabilmiştir. Geçmişte Platon'a mal edilmiş olan 13 mektuptan, bugün yalnızca 7. si ile 8. sinin onun elinden çıkmış olduğu kabul edilmektedir. Aynı şekilde, Sokrates'in Savunması (Apologia) dışında diyalog biçiminde yazdığı yapıtların gerçekten Platon'a ait olanların, daha önceleri ileri sürüldüğü gibi 35 değil, fakat 27 tane olduğu üzerinde bir görüş birliğine varılmıştır. Diyalogları, yazılış sırasına göre, tarih dizinsel (kronolojik) açıdan, dört döneme ayrılırlar. Bunlar, gençlik dönemi, geçiş dönemi, olgunluk dönemi ile yaşlılık dönemidir.[11] Diyaloglarının büyük bir çoğunluğunda, baş konuşmacı

---

11 Gençlik dönemi diyalogları:
Apologia, Kriton, Euthyphron, İon, Lakhes, Lysis, Kharmides, Protagoras, Politeia I.
Geçiş dönemi diyalogları:
Gorgias, Menon, Euthydemos, Küçük Hippias, Büyük Hippias, Kratylos, Menekse-nos.
Olgunluk dönemi diyalogları:
Symposion, Phaidon, Phaidros, Politeia II-X.
Yaşlılık dönemi diyalogları:
Theaitetos, Parmenides, Sophistes, Politikos, Philebos, Timaios, Kritias, Nomoi.

Sokrates'tir. Fakat yaşlılık dönemi diyaloglarından Sophistes, Politikos, Timaios ile Kritias'da, Sokrates yer almakla birlikte, artık ön planda değildir; diyalogları yönlendirenler başka konuşmacılardır. Son diyalogu olan Nomoi'da ise Sokrates yer bile almaz; onun diğer diyaloglarda üstlendiği yönlendirici işlevi, bu kez –Sophistes ile Politikos'da olduğu gibi- "yabancı" diye adlandırılan konuşmacı yerine getirmektedir.

Diyalogları incelendiğinde, Platon'un düşüncelerini sürekli olarak geliştirdiği, yeni düzenlemeler, değişiklikler yaptığı, sorunlara farklı 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.[12] "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 "İdealar 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 bir yere sahip olduğu ya da daha doğrusu siyasal sorunların başat konu olarak işlendiği üç diyalogu vardır. Bunlar sırasıyla, Politeia (Devlet), Politikos (Devlet Adamı) ve Nomoi'dur (Yasalar). Platon'un siyasal düşüncelerinin incelenmesine geçmeden önce, bu düşüncelerin temelinde yatan felsefeye, yani felsefe tarihinde Platon'un idealizmin kurucusu sayılmasına neden olan İdealar felsefesine değinmek gerekir.

B– 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, bireysel düzeyde değil, fakat doğruyu yanlıştan ayıran tek ölçüt aklın önderliğinde ilerleyerek evrensel düzeyde yanıt

---

Görüldüğü üzere, Politeia diyalogunun I. Kitabının gençlik döneminde, diğer kitaplarının ise olgunluk döneminde yazıldığı kabul edilmektedir.

12 Copleston, Plato, s. 24.

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 de 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 olmadığı, adaletin, doğruluğun hüküm sürdüğü bir toplumsal-siyasal düzene kavuşmak olanaksızdır. Bu bakımdan tek çözüm, bilim haline getirilecek olan siyasetin, ampirizmden kurtarılıp oluşum-değişimden etkilenmeyecek evrensel değerlere bağlanmasıdır.[13] Bunu da yapabilecek olan, bilime, yani gerçeğin (var olanların, ideaların) bilgisine sahip olan bilgedir, filozoftur.

Görüldüğü üzere, Platon'un bilgelerin yönetimi düşüncesi üzerine kurulu devlet kuramı ile idealizm (ya da özlerin gerçekçiliği) şeklinde adlandırılan felsefesi, birbirlerine sıkı sıkıya bağlıdırlar. Hangisinin ötekini etkilediği tartışmasına girmeksizin bunların ayrılmaz bir bütün oluşturduklarını kabul edip Platon'a böyle yaklaşmak, kanımca, daha tutarlı görünmektedir. Çünkü Platon, çeşitli düşüncelerini birbirlerinden kopuk bir biçimde ortaya koymamış, bunları kendi içine kapalı bir sistem içine oturtmuştur. Bununla birlikte, Platon'un sisteminin açıklığa kavuşturulabilmesi ve düşüncelerinin arasındaki bağlantıların daha kolaylıkla görülebilmesi için, metodolojik bir ayrıma gidilmesi zorunludur. Bu nedenle, idealar felsefesi, konumuzu ilgilendirdiği ölçüde (yani siyasal düşünceleriyle olan bağlantısı doğrultusunda) ve ana çizgileriyle ayrı bir başlık altında ele alınmaktadır.

1- İdealar Öğretisi

Platon, idealara ilişkin düşüncelerini 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 soruhlarla ancak uzun uzun uğraşılması, sürekli olarak onları düşünüp onlarla birlikte yaşanması sonucunda, gerçek, ruhta sıçrayan bir kıvılcım gibi parlar ve sonra kendiliğinden gelişir."[14] Bu bakımdan, idealar öğretisinin, çeşitli diyaloglarına dağıttığı bu konudaki düşüncelerinin derlenip toplanmasıyla kurulması mümkün olmaktadır. Ayrıca bu yapılırken, öğretisinin zaman içinde geçirdiği –değişim olarak nitelendirilmese bile– gelişimin göz önünde tutulması gerekmektedir.

---

13 Jean Touchard, **Histoire des idées politiques**, Paris, PUF, 1978, Cilt I, s. 30.

14 **VII. Mektup**, 341 c-d.

Gerçeğin, bilimin, değişmezliği gerektirdiği düşüncesinden yola çıkan Platon, Sokrates gibi, duyularla algılanan tikel nesnelerin değil, fakat tümel kavramların bilimsel araştırmaya konu olabileceklerini kabul eder. Ona göre, neyin doğru, güzel, iyi ve yararlı olduğu kesin bir biçimde bilinebilir. Bunun için ise, evrensel kavramların bilimi oluşturulmalıdır. Kişi yaşamını bu kavramlara göre yönlendirebilir ve yönlendirmesi de gerekir. Duyumculuğun tuzağına yakalanıldığı zaman, duyumlar gerçek sanılır. Oysa duyular, tikele yönelik olduklarından ötürü, hem gerçek ile ilişki içinde değildir, hem de kişinin gerçeğe ulaşmasını engellerler. Ne görme, ne de işitme, insanı herhangi bir gerçeğe götürmez; üstelik ruh (akıl), bedenin katkısıyla, bir sorunu incelemeye kalkıştığı zaman kesinlikle onun tarafından yanılgıya sürüklenir.[15] Bundan dolayı, insan, duyulardan, tikelden uzaklaşıp, tümele, evrensel kavramlara yönelmelidir.

Buraya kadar Sokrates'in izinden yürüyen Platon, bu noktada öğretmeninden ayrılarak, felsefeye büyük katkısı olan idealar öğretisini oluşturmaya koyulur. Sokrates için tümeller, zihinsel olarak ortaya konan düşüncelerden, kavramlardan başka bir şey değildir. Buna karşılık Platon, tümel kavramların gerçekliği ifade ettiğini, bunların duyu nesnellerinden daha gerçek, daha doğrusu yalnızca bunların gerçek olduğunu ileri sürer. Duyumculuğun yadsıdığı bu "gerçeklere", kavramlarımızın bu "objelerine", Platon idealar adını yakıştırır. Aristoteles bu konuda şunları yazmaktadır: "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 nesnelerin herhangi birinde, hiç olmazsa onların sürekli değişim içinde olanlarında, bulunmasının olanaksız olduğunu düşünmekteydi. Bu düşüncelerden hareketle Platon, bu tür gerçeklere idealar adını verdi."[16]

İnsan zihninin yaratıları olmayan idealar, bizim dışımızdadırlar ve duyusal nesnelerden ayrı olarak evrensel gerçekliğe sahiptirler. 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 süreklenmezler, doğalarına uygun olarak ve yaratılışları gereğince kendilerine özgü bir varlıkları olur."[17] İşte her nesnenin özünü oluşturan bu varlık, ideadır (ya da *eidos*'dur). 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 algılanmasını 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, fakat at ideası hep var olacaktır. Bir nesnenin at özelliğine sahip olması, at olarak görünmesi, onun diğer atlar gibi, at ideası-

15 Phaidon 65 d.
16 Metaphysika, I, 987 b, 5-10.
17 Kratylos 386 e.

na katıldığını, at ideasından pay aldığını gösterir. Bir bakıma nesneler, ideaların birer yansıması, birer kopyasıdır.[18]

"Aynı adı verdiğimiz değişik nesneleri hep birden içine alan bir idea,bir eidos (yani biçim)"[19] vardır diyen Platon, tür ve cins adı sayısınca ideanın bulunduğunu, her cins adının bir ideayı yansıttığını, bir ideayı karşıladığını belirtir. Ancak idealar, yalnızca duyusal nesnelere özgü değillerdir; güzellik, doğruluk, eşitlik gibi soyut kavramların, nesnelere yüklemlenen niteliklerin de ideaları bulunur.[20] 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, katışıksız bulunan ve maddesel olmayan, ağırlık ideasıdır. Bu, basit bir kavram ya da kişisel bir bilgi değil, fakat 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 ideaların sayısız bozuk kopyalarını barındıran nesneler evreni ise yaşadığımız yeryüzüdür ve gerçek değildir. Burada, bir yanlış anlaşılmaya yol açmamak için idealar evreni kavramını açıklığa kavuşturmak gerekir. Her ne kadar Platon, gökyüzünün ya da uzayın yukarısını ideaların yeri olarak gösteriyorsa da[21], bu yukarı gökyüzü fiziksel evrende değildir, fizik-ötesi bir anlam taşımaktadır. Alfred Weber'e göre, "ideaların yeri, ideaların doğasına uygundur, yani idealdir, akılla kavranandır, bir başka deyişle ideanın kendisidir."[22] 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."[23] Ayrıca Platon, idealar evreni-nesneler evre-

18 Platon, idealar öğretisini işlediği ilk diyaloglarında, duyusal nesneler ile idealar arasındaki ilişkiyi "pay alma", "katılma" ve "bulunma" kavramlarıyla açıklar. Buna göre, nesnenin belli bir şey olması, nesnenin ideaya katılması ya da ideanın nesnede bulunması demektir Daha sonraki diyaloglarda bu ilişki, bir yansılama olur. İdealar artık nesnelerin ilk örnekleridir, nesneler ise bunların yansıları, kopyaları, resimleridir.

19 Devlet, 596 a.

20 Daha doğrusu, Platon, ilk önceleri, yani Symposion, Phaidon, Phaidros gibi diyaloglarında, yalnızca ahlak ve estetik içeren idealara yer verir. Buna göre, güzelin ideası vardır, çirkinin ideası yoktur. Fakat daha sonra, doğa sorununu işin içine katınca, oluş-yokoluş sürecindeki duyusal dünyanın (doğanın) temel biçimlerini yine duyular üstü gerçeklerde, yani idealarda bulur. Böylece, doğal ve yapay her nesne için, düşünülen bütün kavramlar için idealar olduğunu kabul eder.

21 Phaidros 247 a-c.

22 Weber, s. 63.

23 Copleston, Plato, s. 61.

ni ayrımıyla, duyularla algılanan evrenin değersiz ve zamanla yok olup gidecek bir gölgeden başka bir şey olmadığını açıklayıp, bedenden, maddi şeylerden, bunların yarattığı duygulardan ve tutkulardan kaçınmak gerektiğini vurgulamış olur.

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 vb. daire biçiminde birçok nesne vardır. Birbirlerinden farklı olan bu nesnelerin "dairelikleri" kalıcı değildir. Demek ki, bunların dışında değişmeyen, yetkin tek bir daire vardır ve bu, 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 göreceğimiz gibi, ruhunun) maddeler evrenine gelmeden önce, bir başka yerde (idealar evreninde) ideaları tanımış olduğunu gösterir.

Eşitlik[24] ya da (Platon'un kullanmayı en çok sevdiği) güzellik[25] gibi kavramların da bu yeryüzünde yetkin bir biçimine rastlamak mümkün değildir. Duyularımızla, bizde, iki taş parçasının eşit oldukları kanısı uyanabilir. Fakat yine duyular, bazen bunların kendi aralarında ya da bir başka taş parçasına göre eşit olmadıkları hissini verebilirler. Buradan çıkan sonuç, hiçbir nesnenin kendi içinde mutlak eşitliği barındırmadığıdır. Güzellik de böyledir; örneğin bir heykel ya da bir insan bir başkasına göre güzel görünebilir, bir başkasına göre ise değil. Üstelik, duyularımızın bize güzel olarak gösterdiği her şey, bozulmaya, yok olmaya, ölmeye mahkumdur. Oysa, insanların bazı nesneleri güzel olarak nitelendirmelerini sağlayan mutlak, yetkin bir güzellik vardır. "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."[26] İşte, bu dünyada benzer şeylerin bize anımsattığı yetkin eşitlik ile yetkin güzellik, duyusal evrende olmadıklarına göre, ruhumuzun onları fizik - ötesi (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

---

24 **Phaidon, 74 a - 75 c.**

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

26 **Symposion 211 a - b.**

biçimde oluşmakta, değişmekte ve yok olmaktadırlar. Platon, idealar evreni ile nesneler evreni arasındaki karşıtlıktan, bir başka deyişle değişmeyenin değişen üzerindeki üstünlüğü fikrinden hareket ederek, gerçek bilginin ne olduğunu, nasıl elde edilebileceğini araştırmaya koyulur. Onun iki ayrı dünya düşüncesine dayanan metafiziği ile bilgi kuramı birbirlerini tamamlamaktadırlar.

2- Bilgi Kuramı

Platon, Protagoras'ın duyuların ve duyusal algıların göreciliklerine ilişkin inancını benimser, fakat göreciliğin 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, Sofistlerin duyumcu bilgi anlayışını çürüterek, kendi bilgi kuramını ortaya koyabilmek için gereken temizliği gerçekleştirir. Theaitetos diyalogunda, Protagoras'un "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözünden hareket edip ona mal ettiği sanının bilgi olduğu savına, sırasıyla, aşağıdaki şu altı eleştiriyi yöneltir:[27]

a/ Eğer bilgi, Protagoras'ın ileri sürdüğü gibi, algı ise, onun "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözünün hiçbir anlamı kalmaz. Çünkü insandan başka diğer hayvanlar da algı sahibidirler.

b/ Bir kimsenin algılarına dayanarak düşündüğü şeyler doğru oluyorsa, hiçbir insan bir başkasından daha bilgili olamaz. Herkes kendi bilgeliğinin ölçüsü olduğuna göre, Protagoras'ın (Sofistlerin) kendini diğer insanlardan daha bilge görüp başkalarını eğitmeye kalkışmasını ve bunun için para almasını doğrulamak olanaksızdır.

c/ Protagoras'ın görme ile bilgiyi özdeş tutan yargısı 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 demektir. Öyleyse, bilgi ile algının aynı oldukları iddia edilemez.

d/ "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözü, hiç kimsenin başka birinin cahil olduğunu, yanlış düşündüğünü ileri süremeyeceği sonucuna varır. Fakat insanlar, değil başkalarının kendilerinin bile, bazı durumlar karşısında bilgisiz olduklarını kabul edip, daha bilgili sandıkları kişilere başvururlar. Demek ki, insanların sanılarında daima doğrunun bulunduğu söylenemez.

e/ Platon, yukarıdaki eleştirisinin mantığını daha da ileri götürerek Protagoras'ın öğretisinin tam anlamıyla bir çıkmazın içine düştüğünü gösterir: İnsanların sanılarında yalnız doğrunun değil, yanlışın da bulunduğuna, insanların gerçek olmayan bir şeyi gerçek diye görebildiklerine göre, Protagoras'ın öğretisini yanlış olarak değerlendiren kişiler, "(bireysel anlamda) insan her şeyin ölçüsüdür" anlayışına uygun olarak, gerçeği görmektedirler. Çünkü Protagoras, bu sözünü yadsımamak

27 **Theaitetos** 161 c - 179 b.

için bu kişilerin sanılarının doğru olduğunu kabul etmekle kendi öğretisinin yanlış olduğunu itiraf etmiş olacaktır. Daha doğrusu, kendisiyle aynı düşüncede olmayanların yargılarını kabul etse de etmese de sonuç değişmeyecek, bireysel insan algısını, sanısını bilgi ile bir tutan öğretisi kendiliğinden yıkılacaktır.[28a]

f/ Son olarak, Protagoras'ın duyumcu bilgi anlayışı, bir şey üzerinde gerçekte bilgili olanın değil, fakat onu şu ya da bu şekilde algılayan kişinin onun bilgisine sahip olduğunu kabul eder. Örneğin, hastalığı bilen hastadır, yoksa doktor değil. Öyleyse, doktora ne gerek vardır ki? Gelecek bakımından bu öğreti daha da saçma bir sonuca yol açar: Hasta ile doktor hastalığın geleceği hakkında karşıt görüşlere sahipseler, her ikisinin de yargısının doğru olarak mı kabul edilmesi gerekir?

Algı bilgi olacaksa, algılayan, hisseden herkesin bilge olması gerekir; dahası, bir şey üzerinde değişik duygulara sahip olan insanların hepsi, zıtlıklarına karşın onu biliyorlar demektir. Bu şekilde, kesin, durağan bilgiler oluşamaz, bir başka deyişle bilim olamaz. Çünkü nesneler gibi duygular da sürekli bir değişim içindedir: Kişiden kişiye değişiklik gösterdiklerinden başka, tek bir kişi aynı nesne üzerinde, farklı zamanlarda ve durumlarda, değişik, hatta karşıt duyguların etkisinde kalabilir.

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.[28b] Bununla birlikte Platon, bazı diyaloglarında, kişinin nesneler evreninde de faydalı olan bir tür "alt-bilgiye" sahip olabileceğini kabul eder. Buna, **Symposion**'da (202 a) "doğru düşünme", **Menon**'da (97 c) "doğru sanı" adı verir. Buna göre, bu alandaki sıralama, "(yanlış) sanı - doğru sanı - bilgi" şeklinde oluşur.

Platon, bilgi sorununu **Devlet** diyalogunda yeniden ele alır ve bu kez bilgisizlikten bilgiye gidişte dört farklı aşama öngörür.[29] Bunların ilk ikisi *doksa*, diğer ikisi *episteme* düzeyindedir. Bu dört düşünüş biçimi en alttan en üste doğru şöyle sıralanırlar:

28a Daha önce "Sofist Düşünce" alt bölümünde de gördüğümüz gibi, Protagoras'ın "İnsan her şeyin ölçüsüdür" sözünde kastettiği "insan" bireysel insan değil, fakat bir tür olan insandır. Bununla birlikte, radikal Sofistler, bilgiyi bireysel insanın algısına bağlamışlardır. Platon, Sofistlerin "babası" sayılan Protagoras'ı kendisine hedef seçerek Sofizmin bilgi anlayışını tek bir darbeyle yıkmayı amaçlamaktadır.

28b "Kavramlar soyutlamayla, akıl yürüterek oluşturulur. Dolayısıyla akıl doğrunun kaynağı, duyum yanlışın kaynağıdır. Duyum bize duyu dünyasını, belirli nesnelerin dünyasını verir ki, bu, yanlış bir dünyadır. Sahiden gerçek olan bir tek evrenseller vardır ve biz bunları akıl yoluyla biliriz. Duyum bize görünüşü verir; akıl bize gerçekliği verir." W. T. Stace, **Hegel Üzerine**, Ankara, V. Yayınları, 1986, s. 30.

29 **Devlet** 509 d - 511 e.

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 ve insanın yaptığı bütün nesneleri gerçek sayma durumu.

c- *Dianoia* (anlak ya da çıkarsamalı usavurma): Bir matematikçi gibi, bir önceki aşamanın nesnelerini birer 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 ve idealar bir bütün olarak kavranamamaktadır.

d- *Noesis* (arı akıl ya da kavrayış): Görülen, duyulan hiçbir şeye baş vurmadan, 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.[30] Bilgi sorununu daha anlaşılır kılabilmek için bu benzetmeden kısaca söz etmek gerekir. Platon, diyalogun 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 mahkumlar vardır. Onların arkasında yüksek bir yerde bir ateş yanmaktadır. Ateş ile mahkumların arasında dimdik bir yol ile bu yol boyunca bir insanı gizleyebilecek yükseklikte bir duvar bulunmaktadır. Elleriyle başlarının üzerinde insana, hayvana benzeyen kuklalar, heykeller taşıyan insanlar bu yolda gidip gelmekte ve kendi aralarında konuşmaktadırlar. Bu nesnelerin gölgeleri mahkumların önlerindeki duvara yansımakta ve mahkumlar yalnızca bunları görebilmektedirler.

Mahkumlar, karşılarındaki gölgeleri gerçek, duydukları konuşmaları da bunların sesi sandıklarından dolayı, *eikasia* durumunda bulunmaktadırlar. Çevrelerindeki nesneleri göremeyip, gölgeleriyle yetinen ve bulundukları durumdan hoşnut olan bu mahkumlar, fiziksel dünyayı olduğu gibi değil de, kendi tutkularının ve önyargılarının doğrultusunda çarpıtarak ve kendi kafalarında imgeler kurarak algılayan insanların çoğunluğunu temsil etmektedirler. Mahkumlardan birisi kurtulup, ilk önce ateşe (ki görülür güneşi simgelemektedir), sonra çevresine bakınca, gölgelerin gerçek olmadığını anlar, fakat bu kez de kuklaları, heykelleri gerçek olarak kabul eder. Bu mahkum, *pistis* durumuna yükselmiştir; ancak, henüz kendini nesneler evreninin çekiciliğinden kurtaramamış birçok insan gibidir.

Zincirlerini kırmış olmasına karşın, mağarada kalmayı yeğleyen mahkumun elinden tutulup, zorla, dik ve sarp yokuşu çıkması ve gün ışığına ulaşması sağlanır; bu,kişinin çok güç bir biçimde idealar evrenine yükselmesidir. Mağarının karanlığından çıkan mahkumun görebildiği ilk şeyler, ilk önce dışarıdaki insanların, nesnele-

30 İbid, 514 a- 518 d.

rin (yani ideaların) gölgeleri, yansıları, ardından da kendileri olur. Bu durum, *dianoia*'dır. Daha sonra mahkum, gözlerini yukarı kaldırıp, (en üstün ideayı, "İyi"yi simgeleyen) güneşe bakar ve gerçekleri, bunun ışığı altında, bütünüyle kavrar. Bu aşamayı gerçekleştiren mahkum, *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 bağımlı olarak diyalektiğe hakim olmayı gerektirmektedir.[31]

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

3- Ruhsal Yapı

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. (Birazdan, ruhun doğasına, yapısına ilişkin düşüncelerini inceleyeceğimiz için, şimdilik onun insanı beden ve ruhtan oluşmuş bir canlı[32], ruhu ise insanın ölümsüz dolayısıyla tanrısal bölümü[33] olarak gördüğünü söylemekle yetinelim.) Platon'a göre, idea kendini ruha, yani insanın tanrısal yanına gösterir. İdealar öğretisi, her öznede, insan ile kavranılır olan arasında bağlantı kurulmasını sağlayan bir ilkenin bulunduğu varsayımı üzerine kuruludur; bu ilke, ruhtur. Ruh olmasaydı, idealar yine var olacaklardı, fakat yetkinlikleri insan tarafından hiçbir zaman bilinemeyecekti. Ruh "kendiliğinden" değil, "bizim için" ideaların ilkesidir; çünkü ideaları, kendi varlığının koşulu olarak bulur.[34]

Pythagorasçı öğretinin etkilerini taşıyan bir ruhçuluk anlayışından hareket eden Platon, ruhu gerçek bilgiye ulaşmanın temeli olarak ele alır ve ruh ile idealar

---

31 "İyi" ideası, diyalektik ve eğitimin devletteki önemine ilişkin sorunlar daha sonraki bölümlerde ele alınacaktır.

32 **Phaidros**, 246 c.

33 "Ruh, bütünüyle bedenden ayrıdır ve bu yaşamda da içimizden her kişiyi temsil eden, ruhtan başka bir şey değildir; ... bizde gerçek olan ve gerçekten ölümsüz olan varlığın adı ruhtur." **Nomoi** (Yasalar) 959 a-b.

34 François Châtelet, **Platon**, s. 160-161.

arasındaki ilişkiyi bir mitos yardımı ile açıklar.[35] Phaidros diyalogunda yer alan bu mitos kısaca şöyledir:[36] Ruhun gıdaları 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. Tanrıların atlarının her ikisinin de iyi olmasına karşılık, insan ruhlarının atlarından beyaz olanı iyi, yağız olanı kötüdür. Bu yüzden, tanrısal ruhlar ideaları sürekli olarak seyrederler; oysa insansal 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 kaybetmesine 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. Demek ki, birbirlerine karşıt iki evrende bulunan insan ile idealar arasındaki bağlantı, bedenden ayrı olarak ideaları gören ve yeryüzünde bunları anımsayan ölümsüz ruh tarafından kurulmaktadır. İnsanın duyusal bilgiyi, *doksa*'yı terkedip, kavranan gerçeklere yönelmesinin nedeni ruhunun bunları dünya dışı yaşamında görmüş olmasıdır. Böylece ruhun ölmezliği varsayımı, *episteme*'nin elde edilmesinin gerekli koşulu olarak belirmektedir:

"... İnsanın ruhu ölmez, bazan yaşamdan uzaklaşır (ki buna ölüm denir), bazan yeniden yaşama döner, ama hiçbir zaman yok olmaz... Böylece, birçok kez yeniden doğan 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. Doğanın her yanı birbirine bağlı olduğu için, ruh da her şeyi öğrenmiş olduğundan, bir tek şeyi anımsamakla (ki insanların öğrenme dedikleri budur) insan, eğer araştırmalarında direngen ve yürekliyse, bütün öteki şeyleri bulur. Çünkü araştırma ve öğrenme, belirsiz anımsamadan *(anamnesis)* başka bir şey değildir."[37]

Platon, anımsama öğretisinin değerini kanıtlamak için, *Menon*'da bir köleye —Sokrates'in sorularının yönlendirmesiyle— güç bir geometri problemini çözdürtür[38]

---

35 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." (**Platon-Sa vie, son Oeuvre, sa philosophie**, Paris, PUF, 1941, s. 48). Ernst Cassirer'e göre ise, "Platon onları tümüyle özgür bir ruh içinde yaratmıştır. O, söylencelerinin etkisi altında kalmamış; onları kendi amaçları için, diyalektik ve etik düşünce amaçlarına göre yönlendirmiştir." (**Devlet Efsanesi**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984, s. 57.).

36 **Phaidros** 246 a- 254 e.

37 **Menon**, 81 b-d.

38 **İbid**, 82 b - 86 a.

Bir kişinin bilmediğini sandığı bir şeyi bulması, onun bu şeyin bilgisini önceki bir yaşamda elde etmiş olması demektir. Bu öğretinin, mitolojik öğelerinden soyutlanmasıyla, ne anlama geldiği daha iyi anlaşılır. Roger Caratini'ye göre, anımsama öğretisinin gerçekte ortaya koyduğu düşünce, "insan anlağının, deneye bağımlı kalmaksızın ve hemen hemen kalıtımsal olarak, öğrenmenin bütün koşullarına kendiliğinden sahip olduğudur. Anımsama, Sokratik "kendini bil"in epistemolojik (bilgikuramsal) anlatım biçimidir."[39] Fakat anımsamayı, daha önce gördüğümüz bilgi kuramı çerçevesinde değerlendirdiğimizde, bunun bilgiye yükselişteki bir ara aşamayı temsil ettiği ve kesinlikle *neosis* durumunu içermediği anlaşılır. Ruhun bu dünyada gördüklerinden anımsadıkları, ancak ideaların sallantılı tasarımlarıdır. Bilim bunların üzerine kurulamaz. Gerçek bilgi, ideaların sallantılı tasarımlarının değil, ideaların 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) ideaların var olduklarını 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 ve onu yönetmesi gerekir: "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."[40] Bedenin iyiliği ruha bağlıdır. "Beden ne kadar mükemmel olursa olsun, ruhu iyi kılamaz; buna karşılık, erdemi ile, bedene alabildiğince iyiliği veren ruhtur."[41] 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[42], kabuğunun (bedeninin) durumunun onu etkilememesi olanaksızdır. Kötü fiziksel eğitim ile kötü bedensel alışkanlıklar, giderek, ruhun köleleşmesi-

---

39 Roger Caratini, La philosophie, Paris, Seghers, 1983, Cilt I, 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, aktiv bilgi alanına çıkarılmasıdır." (Felsefeye Giriş, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983, s. 78). Vehbi Hacıkadiroğlu ise, anımsama olgusunu "günümüz diline çevirirsek, Platon'un, kavramların bilgisinin doğuştan olduğunu öne sürdüğünü kabul edebiliriz" diye yazar. ("Tümellerin Gerçekliği Üzerine", Felsefe Tartışmaları, 1. Kitap, 1987, s. 77.).

40 Phaidon 80a.
Platon, bu düşüncesini Nomoi'de (726a) şöyle dile getirmektedir: "Sahip olduğumuz iyiliklerin içinde ruh, tanrılardan sonra, en fazla tanrısallık taşıyan ve bizi doğrudan ilgilendirendir. Hepimizde iki bölüm vardır; daha güçlü ve yetkin olanı, efendice yönetir, aşağı ve daha az iyi olanı ise bir köle gibi itaat eder."

41 Devlet, 403 d.

42 Phaidros 250 c.

ne bile yol açacak sonuçlar doğururlar.[43] Bu bakımdan ruh, sürekli olarak bedenine özen göstermek zorundadır.

Platon, devinmeden devindirme özelliğine[44] sahip olan ruhun katışıksız, bileşimsiz olduğunu söylemesine[45] karşın, onun üç bölümden ya da parçadan oluştuğunu da belirtir. Parçalı doğası nedeniyle ruh, iki evrenle birden, hem kavranılan dünya, hem görülen dünya ile bağlantı içindedir.[46] 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 bölümleri şunlardır:[47]

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.

b- **Akılsal (ussal) bölüm**: İnsanın tanrısal yönünü oluşturan bu ruhsal bölüm, doğası gereği akılla kavranılabilen 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, açık bir biçimde ortaya konmuş değildir.[48] Daha önce gördüğümüz **Phaidros** diyalogundaki "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. Nasıl ruhun bedene, maddeye hükmetmesi gerekiyorsa[49], ruhtaki akılsal bölümün de diğer iki bölümü yönetmesi gerekmektedir. Fakat

---

43 **Timaios** 86 a - 90 e.

44 **Phaidros** 245 c - 246 a. Ruhun bu özelliği, onun ölümsüzlüğünün bir kanıtıdır.

45 **Phaidon** 78 b - 80 e. Ruhun bu özelliği, onun ölümsüzlüğünün bir kanıtıdır.

46 Victor Goldschmidt, **Platonisme et pensée contemporaine**, Paris, Montaigne, 1970, s. 88.

47 **Devlet** 439 d - 444 e; **Timaios** 69 c - 71 d.

48 **Timaios**'ta ruhun yalnızca akılsal bölümünün ölümsüz olduğu belirtilmektedir. Buna karşılık, **Phaidon** ile **Devlet**'te ruhun bütününün ölümsüzlüğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

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

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, ölümlü ile ölümsüz, 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 nesnel güzelliklere, güzel delikanlılara, güzel bedenlere yönelir ve onlara sevgi besler. İdeaların özlemini duyan filozofun ruhu, bu düzeyle yetinmez; güzel bir insanın sevgisi ona Güzel'i anımsatır ve böylece *eros*'u aklıyla yönetip yönlendirerek idealara yükselir. "Demek ki insan, bir delikanlı sevgisiyle dünya gerçeklerinin üstüne çıktı mı, mutlak güzelliği görmeye başlar. O zaman artık, neredeyse sevginin yüce sınırlarına ermiş demektir."[50]

Eros (ya da Platonik aşk), akıllı ruhun Güzel'e yönelmesini sağlayarak insanı ölümsüz kılar. Çünkü Güzeli 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, bu süreci şöyle açıklar: "Bu dünyanın güzelliklerinden başlayacaksın, hiç durmadan basamak basamak Güzel'e yükseleceksin, bir güzel bedenden ikisine, ikisinden bütün güzel bedenlere, sonra güzel bedenlerden güzel 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."[51] "Kanatlı araba" mitosu kullanılarak, *eros* yoluna şu simgesel açıklama getirilebilir: Arabacı (akıl), beyaz iyi atı (soylu istek) sevgi ile coşturur, güçlendirir ve harekete geçirir; böylece kötü atın (maddi istek) zayıf direnmelerine aldırmaksızın arabayı rahatça sürüp, idealara doyasıya seyreder.

2- **Salt akıl yolu ya da entelektüel uygulama:** Platon, felsefesini geliştirdikçe birinci yolu terkeder ve özellikle **Phaidon** ile **Devlet** diyaloglarında ideaların yalnız akıl ile kavranabileceğini savunur. Artık gerçeklere vardıran yol, nesneler evreninin güzelliklerine yönelmek ve bunların yarattığı *eros*'u kullanmak değil, ruhun elden geldiğince bunlardan uzaklaşarak kendisine, kendi salt düşüncesine dönmesidir, bir bakıma kendi için kapanmasıdır. Çünkü "ruh, hiçbir şekilde, ne görme ile işitme duyularından, ne de bir hazdan ya da acıdan kaynaklanabilecek bir rahatsızlık duymadığı, tersine bedenini dışlayıp her türlü [dünyasal] uğraşı boşlayarak

50 Symposion, 211 b.
51 İbid 211 c.

mümkün olduğunca kendi içine döndüğü zaman, daha iyi akıl yürütür ve gerçeğe ulaşmayı arzu eder."[52] Macit Gökberk'e göre "estetik yerine şimdi matematik geçmiştir. Matematik, ruhu duyulur olandan uzaklaştırıp ona salt düşünme yeteneğini kazandıran bilimdir."[53] Fakat, daha önce gördüğümüz gibi matematik de yeterli değildir; çünkü matematik tümüyle duyusal olandan soyutlanmış değildir. 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 simgesel açıklaması şöyle yapılabilir: Güçlenen, erki artan arabacı (akıl), her iki atı birden hükmü altına alıp onları tümüyle kendisine bağımlı kılar ve arabayı ideaların hepsini seyredebileceği bir biçimde sürer.

Görüldüğü üzere, ruhun akılsal bölümünün belli bir üstünlüğe sahip olması yeterli değildir; ayrıca diğer iki bölümün de onun hükmü altına girmesi zorunludur. 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.

4- Diyalektik ve Evrensel Söylem

Platon'da, temelde iki çeşit diyalektik olduğu görülür.

a/ **Sokrates'ten aldığı tartışma yöntemi**: Sokrates'in diyalektiği Sofistlerden kaynaklanmasına karşın onları aşar. Eleali Zenon'da olduğu gibi olumsuz değil, fakat olumlu bir diyalogdur. Karşısındakinin fikirlerini çürütmekle yetinmeyip ona gerçeği, doğruyu bulmasında yardımcı olur. Çünkü filozof, kesin yanıtlar getirmez; 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 ererler. 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 düzeyine 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 "sözüm ona gerçeklerini" değil, fakat evrensel söylemin (yani, tüm söylemlerin yargılayıcısı olan, gerçeği, ideaları bilen söylemin) gerçeklerini dile getirirler, yani Gerçek'e ulaşırlar. Gerçek söz söyleme sanatı olan diyalektik, ruhun arındırılması ve sözlerle akılsal bölümün harekete geçirilip (ki *logos* sözcüğü hem akıl,

52 **Phaidon**, 65c.
53 Gökberk, s. 67-68.

hem de söylem anlamını içermektedir) idealara doğru güdümlenmesidir.[54] 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.[55]

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 benzerleri gibi bilimler, gerçek varlığın bir yanını yakalarlar sadece.[56] 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 olduğu dünyanın çamurundan kurtarır ve onu, saydığımız bilimleri kullanarak, en yüce düzeye yükseltir."[57]

"Bilimlerin doruğu, tacı"[58] olan diyalektik ile İyi'yi, Varlık'ı seyretme aşamasına varan insan, "bütünün ilkesine yükselmiş"[59] demektir. Bütün ile birlikte parçaları da görür. "Çeşitli bilimlerin hem birbirleriyle, hem gerçek varlıkla olan ilişkilerini geniş bir görüşle kavrar."[60] Evrensel ve gerçek söyleme sahiptir artık. Kısacası diyalektik, insanı tüm arayışlarının sonuna ulaştırır: "İnsan, diyalektik ile duyuların hiç birine baş vurmadan, yalnız akıl kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da."[61]

Platon'un diyalektiği, yükselen bir diyalektik olmasına karşın, yine de bir inişi içermektedir. İyi'ye, Varlık'a ulaşıldıktan sonra, buradan içine hiç duyum ka-

---

54 "(Sokratesçi diyalektiği kullananlar), düşünmeksizin konuştuğu halde bir şey üzerine doğru yargılar verdiğini sanan birine, o sarsıcı sorularını sorarlar. Konuşma sanatı gücüyle hem uzlaştırıp hem karşı karşıya getirdikleri o kişinin düşüncelerindeki boşluğu görmek onlar için güç değildir. Böylelikle, bu düşüncelerin birbirleriyle çeliştiğini göstermeyi başarırlar. Gerçi o kişiler, bundan dolayı kendi kendilerine çok kızarlar ama, diğerlerine karşı pek uysal olurlar; böylece, o kocaman ve katı kuruntularından kendilerini arındırırlar... Ruhun kendisine sunulan bilgi hazinelerinden yararlanması için, bildiğini sandığı şeyleri çürüterek onun kendi kendisinden utanmasını sağlamak; böylece öğrenmeye engel olan boş kuruntuları ondan uzaklaştırıp onu arıştırmak ve onu gerçekte bildiği şeyleri bildiğine inandırmak gerekir." Sophistes 230 b-d.

55 Goldschmidt, s. 42.

56 Daha önce de belirttiğimiz gibi bu, dianoia durumudur.

57 Devlet, 533 b-d.

58 İbid, 534 e.

59 İbid, 511 b.

60 İbid., 537 c.

61 İbid, 532 a.

rıştırılmamış düşünüş ile daha aşağıya yönelip diğer idealar tek tek kavranır. Bir başka deyişle, ideaların bütününe, "Bir"liğine yükselinmekte, ardından ideaların çokluğuna inilmektedir. Bir diğer iniş ise, ruhun gözünün (aklın) yeryüzüne geri dönmesidir. Zaten filozof, bu inişi yapabildiğinden dolayı, 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* diyalogunda son biçimini aldığı kabul edilen diyalektiğine bir kesinlik kazandıramamıştır:

— Devlet'te bir ara, Platon'a özgü diyalektik ile Sokratesçi diyalektik birbirine karışmıştır. Hatta Platon, diyalektiğin otuz yaşından sonra öğretilmesi gerektiği, yoksa "gençlerin onu birbirlerinin tersini söylemekte kullanacakları"[62] şeklindeki açıklamalarıyla diyalektiği retoriğe, daha doğrusu eristik sanatına indirgemiş olur.

— Diyalektik tanımı yetersizdir. Diyalektik öğrenimine, müzik, matematik, geometri, astronomi vb. gibi bilimler öğrenildikten sonra otuz yaşında başlanacak ve bu, beş yıl sürecektir. Ancak bu öğrenimin ne olduğu, nasıl diyalektikçi olunacağı, tam anlamıyla açıklanmamıştır. Georges Rodier'ye göre, "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."[63]

— Platon'un Devlet'ten sonra yeniden diyalektik sorununa eğilmek gereksinimi duyması, oluşturduğu diyalektikten tatmin olmayıp bir arayışın içine girdiğini gösterir. Örneğin, **Parmenides, Sophistes** ya da **Politikos** diyaloglarında, Platon, nesneler evreni ile idealar evreni arasındaki diyalektiği aşarak, ideaların kendi aralarındaki ilişkilerinin, devinimlerinin içindeki diyalektiği araştırmış ve *dikhotomia* denen yöntemi (yani, evrensel kavramların kapsamlarını ikiye böle böle yapılan çözümleme yöntemini) kullanmıştır.

* * *

Platon'un iki çeşit diyalektiğini inceledikten sonra, şimdi diyalektiğin ortaya çıkardığı evrensel söylemin toplumsal işlevine değinmek gerekir. Evrensel söylem, gerçek söylemdir; çünkü bu dünyadan çok daha önemli şeyleri, yani Varlık (en üstün idea, İyi, Evrensel Akıl, Tanrı vb.) 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.

---

62 İbid, 539 b.

63 Georges Rodier, **Etudes de philosophie grecque**, Paris, Vrin, 1926, s. 64'ten aktaran Paul Foulquié, **La dialectique**, Paris, PUF, 1976, s. 21-22.

Platon'a göre, kamuoyu, bilmek için nesneler üzerinde fikir yürütmenin ve doğruya ulaşmak için ise yargılarına güvenmenin yeterli olduğu kanısındadır. (Sofistlerin öğretisi doğrultusunda) Gördüğü, söylediği her şeyi gerçek sanar, ampirizmin (olguculuğun) yanılgılarına kapılır ve doğruları arayacağı yerde kendisini hemen tensel doyuma ulaştıracak şeylere inanır. Onun gerçek dediği, gerçeğin ufak tefek gölge şeklindeki parçalarını bir karanlığın içinden farkederek kurduğu bir düştür. Ruhlarına değil, bedenlerine özen gösteren insanlar duygularının, tutkularının, önyargılarının tutsakları oldukları için toplum, çatışmaya, 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 sürerek[64], toplumda birbirleriyle uyaşmayan, karşıt kanıların oluşmasına yol açarlar. Her kişinin kendi kanısının doğru olduğu inancını taşıması ve başkalarının, kendisininki gibi, öznel olan kanılarını reddetmesi nedeniyle, insanların arasındaki "özgür" tartışmayı noktalayacak tek bir şey vardır, o da şiddettir. Böylece Platon, demokrasinin özgürlüğü değil, fakat 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 yanılgılarından 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.[65]

5- Varlık Öğretisi

Platon'un Varlık öğretisi, gerek Parmenides'in gerek Herakleitos'un düşüncelerinin yadsınmasını içerir. Varolan ne Parmenides'in dediği gibi tektir, durgundur, ne de Herakleitos'un savunduğu gibi çeşitliliği içeren kaynayan bir çelişkiden oluşmuştur. Platon'a göre, "filozof, ne bir ya da çok kavram kabul ederek bütün'ü dinginlik olarak açıklayanlarla uzlaşır, ne de varolan'a kaçınılmaz bir devinimi verenlerin en küçük bir sesini bile dinlemek bağışında bulunur; tersine o, ... dingin olanla devinenin tümüne, yani varolan'a ve bütün'e her iki özelliği katmak zorunda kalır."[66] Varolan, 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 belirtirler.

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 ruha, Varlık (en üstün idea) adını verebiliriz. Nesnelerin "nedenleri" olan ve kendi aralarında (kar

64 Nomoi, 731 d- 732 b.
65 François Châtelet, Platon, s. 138-139.
66 Sophistes, 249 c- d.

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 sıralanmanın en üstünde bulunan İyi ideası ya da Varlık, idealar sisteminin ilkesidir, onun düzenleyicisidir. İyi, kendini açıkça ortaya koymadığından ötürü, ondan söz edebilmek için simgeler kullanmak gerekir. Platon İyi'yi, ışığı ile 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 dünyada da İyi, düşünce ve düşünülen şeyler [idealar] için odur."[67] Anlıksal bir yükselişin doruğu olarak sunulan İyi (*Nous* ya da Symposion'daki Güzel), güneş gibi, özleri (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 deyişiyle,

> "Bilgi nesneleri [idealar] üzerine gerçeğin ışığını yayan, kafaya da bilme gücünü veren İyi ideasıdır. Bilinen şeyler olarak kavranan gerçeğin ve bilimin kaynağı odur. Ama, bilim ve gerçek ne kadar güzel olursa olsunlar, şuna inan ki, İyi ideası onlardan ayrı, onların çok üstündedir. Görünen dünyada ışığın ve gözün güneşle yakınlığı olduğunu düşünmek doğru, ama onları güneş saymak yanlış olduğu gibi, kavranan dünyada da bilim ve gerçeği İyi'nin benzeri saymak doğru, ama onları İyi'nin ta kendisi saymak yanlıştır. İyi'nin yeri elbette ikisinin de üstünde, çok yüksek'lerdedir... Güneş, görünen nesnelere, yalnız görülme özelliğini sağlamakla kalmaz, kendisi oluş olmadan onları oluşturur, büyütür, besler... Aynı şekilde, kavranan şeyler kavranabilme özelliklerini İyi' den aldıklarından başka, varlıklarını ve özlerini de ona borçludurlar. Böyle olmakla birlikte, İyi, hiç de bir öz değildir, ondan çok daha üstün, çok daha güçlü bir şeydir."[68]

Platon'un Timaios diyalogunda dünyayı oluşturduğunu söylediği *Demiurgos* (tanrısal ustabaşı), 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*'un, bu tanrısal aklın, *kosmos*'u oluşturmasında, hem akıl (ereksel neden), hem de zorunluluk (mekanist neden) birlikte etkili olmuştur. *Demiurgos* (Tanrı) ile İyi ideası arasındaki ilişki üzerinde, çeşitli düşünürlerce, çok çeşitli yorumlar getirilmiştir. Fakat genellikle, Tanrı ile İyi'nin özdeş oldukları kabul edilir.[69] Platon'da İyi'den farklı bir Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen bu yorum, Varlık öğretisini bir teoloji (dinbilim) değil, bir kosmolo-

67 Devlet, 508 b-c.
68 İbid, 508 e- 509 b.
69 Châtelet, Platon, s. 189-190; Copleston, Plato, s. 158-168; Robin, La pensée grecque, s. 232-234; Weber, s. 62-64.

ji (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 *kosmos*'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, kendisini tanır (Sokrates'in deyişiyle, kendisini 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 gerektirir; bu, bir bakıma insanın Tanrı gibi olması demektir. 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."[70] 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 yadsımadığını da belirtir. İyi bir yaşam, hoş duyguların ve anlıksal etkinliklerin uygun bir oranda karıştırılmasıyla düzenlenir.[71]

Kosmos'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 sorunlarla siyasal sorunlar arasında en küçük bir ayrım gözetmez. Birey için bir ahlakın ve polis için bir başkasının var olduğu düşüncesini kabul etmez. İyi olduğuna, tanrısal bir düzen olduğuna göre, bundan pay alınarak iyi bir toplumsal yaşam biçimi, iyi bir devlet düzeni kurulabilir, hatta kurulması gerekir. Çünkü "İyi olan nesnel olarak iyidir ve insanlar istediği için değil de, iyi olduğu için gerçekleştirilmelidir. Başka deyişle irade işin içine ancak dolaylı olarak girmektedir, insanların neyi istedikleri iyiyi ne dereceye kadar bildiklerine bağlıdır, ama hiçbir şey yalnız insanlar istiyorlar diye iyi olmaz."[72] Öyleyse İyi'yi yeryüzüne indirebilecek ve böylece insanları mutlu kılabilecek olan insan, Varlık'ı ve ona içkin olan mutlak, evrensel değerleri 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.

---

70 **Theaitetos**, 176 b.
Ayrıca, "tanrılar, doğru olmaya çalışan, elinden geldiği kadar iyi olarak tanrılara yaklaşmak isteyen bir adamı yüz üstü bırakmazlar." **Devlet**, 613 a.

71 **Philebos**, 61 a - 62 c.

72 Sabine, s. 37.

C— 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.[73] Cassirer'e göre, "Platon'un bireysel ruhla devlet ruhu arasında bulmuş olduğu koşutluk, kesinlikle bir söz sanatı ya da basit bir benzetme değildir. O, Platon'un çeşitliliği birleştirme, ruhlarımızın, istek ve tutkularımızın, siyasal ve toplumsal yaşamımızın *kaos*'unu (kargaşasını) bir *kosmos*'a, yani düzen ve uyuma kavuşturma konusundaki temel eğiliminin anlatımıdır."[74]

Bireyin mutlu olması, içsel düzenini 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 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:

"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."[75]

"Devletin kötülüklerinin yalnız toplumun düzenini değil, tek tek insanları da bozmasına"[76] 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.

---

73 Devlet 368 d.
74 Ernst Cassirer, s. 86.
75 Devlet 491 d - 492 a.
76 İbid, 449 a.

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 bildirir. 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, onu genel olarak siyasal toplumun doğasına, kökenine ve farklı biçimlerine ilişkin düşüncelerini ele almak gerekir.

1- 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 eksiği için bir başkasına baş vurur, başka bir eksiği için de bir başkasına. Böylece birçok eksikler birçok insanın bir araya toplanmasına yol açar. Hepsi yardımlaşarak bir birliktelik içinde yaşarlar. İşte bu yaşam biçimine polis [toplum düzeni] deriz."[77] Toplum, insanların gereksinimlerinin bir sonucu olması nedeniyle, yalnızca bu anlamda, doğal bir kurum olarak belirir.[78] 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 göstermektedir. Toplum, her şeyden önce ekonomik bir birimdir ve insanların birbirleriyle alış veriş yaparak daha rahat bir yaşam sürmelerini sağlar. İşbölümü ilkesi doğrultusunda, toplumda çeşitli meslekler ortaya çıkar. Platon, en fazla gereksinim duyulan mesleklerden başlayarak, kurulan bu toplumda "kiminin çiftçi, kiminin duvarcı, kiminin dokumacı, kunduracı"[79] vb. olacağını belirtir. Bu ilk meslekler başkalarının, bunlar da diğerlerinin zincirleme biçiminde doğmalarına yol açarlar. Böylece dülger, çilingir gibi zanaatkârlar ile çobanlar, sığırtmaçlar belirir. Toplumun diğer polislerle alış-veriş ilişkisine girip dış ticarete açılmasıyla birlikte, tüccarlar ile gemiciler devreye girerler; kentte ise perakende satıcılar ortaya çıkar. Artık para ekonomisine geçilmiştir. Son olarak, "pek kafaları işlemeyip de, beden işlerinde çalışan in-

---

77 İbid, 369 c.

78 Léon Robin (La pensée hellenique, s. 193), Platon'un, doğal toplum kavramının sınırlarını, Aristoteles'e göre, daha iyi belirlediğini yazar. Platon'da toplumun maddesel öğesi (yani fiziksel, biyolojik, ekonomik koşullar) ile biçimsel öğesinin (yani, bu koşulları erdeme yönelebilmek amacıyla kullanan aklın) birbirinden nasıl ayrılıp düzenlendikleri daha açıkça görülmektedir.

79 Devlet, 369 d.

sanlar"[80], işçiler, bu toplumun meslek yapısını tamamlarlar.

Platon, işbölümü ile herkesin belli bir iş alanında uzmanlaşacağını, bunun da topluma birçok ekonomik yarar getireceğini savunur. İş yaşamının rasyonel bir biçimde düzenlenmesi sayesinde, üretim artar; mallar daha iyi, daha güzel bir biçimde üretilir; iş daha kolay yapıldığı için zamandan tasarruf edilir; işler zamanında yapılıp bitirilir. Fakat Platon, işbölümü ilkesi ile ekonomik olmaktan çok, ahlaksal-toplumsal bir amaç gütmektedir. "İnsanların yaradılıştan birbirlerine benzemediklerine, kiminin şu işe, kiminin bu işe daha yatkın olduğuna"[81] göre, herkesin belli bir iş yapmasını salık veren Platon, böylelikle, toplumda dayanışmanın, birliğin daha kolay sağlanacağı inancındadır. Ona göre, herkesin kendi doğal eğilimine, yeteneğine uygun tek bir iş yapması sonucunda, insanların birbirlerine gereksinimleri artar, bu da karşılıklı yükümlülüklerin doğmasına yol açar. Bu tür bağımlılık ilişkilerinin oluşması ise, toplumsal birliğin sağlam temeller üzerine oturtulmasını sağlar. Bu düşüncelerine ideal devletin toplumsal yapısının betimlemesinde yer veren Platon, öyle görülüyor ki, Durkheim'den çok önceleri, işbölümünün toplumda "organik dayanışma"ya neden olduğunu kavramıştı.[82]

Platon, zorunlu gereksinimleri karşılayacak meslekleri içeren toplumun oluşumunu tamamladıktan sonra, diyalogun konuşmacılarından Glaukon'a "bu toplumdaki insanların domuz gibi yaşayacakları" şeklinde bir eleştiri getirtip, Sokrates'e toplumun daha sonraki gelişim aşamalarından sözedebilmesi için yolu açar.[83] Buraya kadar çizilmiş olan polis, henüz bozulmamış, sağlıklı, gerçek toplumdur. Bundan 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"[84] 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.[85] Sırf bu nedenle de olsa Platon'un, döneminde Yunan dünyasının sanat merkezi durumuna gelmiş olan (demokratik) Atina hakkında olumlu düşünceler beslemesi beklenemezdi.

Lüks yaşamın daha çok kazanma tutkusunu körüklediği bu yozlaşmış toplum, nüfusun da artması ile bir orduya gereksinim duyar. Çünkü bu toplum gibi

---

80 İbid, 371 d-e.
Platon'un insanları, "kafası çalışanlar ve çalışmayanlar" şeklindeki ayrımı, ideal devlet modelinde çok daha açık olarak işlenmiştir.

81 Devlet 370 b.

82 Durkheim'in, "mekanik dayanışma" ile "organik dayanışmaya" ilişkin düşünceleri için bakınız: Emile Durkheim, De la division du travail social, Paris, PUF, 1973; Nurettin Şazi Kösemihal, Durkheim Sosyolojisi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1971.

83 Devlet gibi olgunluk dönemindeki ya da yaşlılık dönemindeki diyaloglarının baş konuşmacısı Sokrates'in Platon'un ta kendisi olduğunu bir kez daha anımsatalım.

84 Devlet 373 b-c.

85 Platon'un sanata ilişkin bu düşünceleri, yüzyıllar sonra Jean-Jacques Rousseau'nun Discours sur les sciences et les arts (Bilimler ve Sanatlar Üzerine Söylev) adlı yapıtında çok daha kapsamlı bir biçimde işlenmiştir.

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"[86] 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.[87] İleride göreceğimiz gibi, Platon, ideal devletini kurarken bu olguyu göz önünde bulunduracak ve gereken önlemleri alacaktır. 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 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 politikacıların" eline bırakılması gerektiğini, yine bu gerekçelere dayandırır.[88]

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"[89], büyük bir insan gibidir. "Devlet, sağlam bir bedene benzer."[90] Devletin bir organizmaya, bir bedene benzetilmesi, onun –Thrasymakhos'un savunduğu görüşün tersine– bireyler arasındaki güç ilişkilerine indirgenemeyeceğini ortaya koyar.[91] 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 olmaları ve birbirleriyle uyumlu bir işbirliği içinde bulunmaları gerekir. En küçük organın rahatsızlığının bile organizmayı olumsuz yönde etkilemesinden ötürü, beden kendi iyiliğini düşünerek, bütün parçalarına özen gösterir ve onların da iyiliğini sağlar.

Platon, bu düşüncelerini Sokrates'e söylettirir: "Devlet [polis], hemen hemen tek bir insan gibi değil midir? Örneğin, bir insan parmağından yaralansa, canı ve

---

86 Devlet 373 e.

87 "Bir polisteki hizipleşmelerin ve çatışmaların temel nedenlerinden biri..., yurttaşların kendi kişisel çıkarları dışında başka bir şeyle ilgilenmelerini engelleyen zenginlik tutkusudur." Nomoi (Yasalar), 831 b-c.

88 Bu sorun, Platon'un demokrasi üzerindeki düşünceleri incelenirken yeniden ele alınacaktır.

89 Devlet 368 e.

90 İbid, 464 b.

91 Alexandre Passerin d'Entrèves, La notion de l'Etat, Paris, Sirey, 1969, s. 22.

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, onun keyfiyle keyifli olmuyor muyuz? O iyi olunca, iyileştik demiyor muyuz?... 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."[92]

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 yaparlar ve hepsi başın yönetimi altındadırlar, 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 ve anlam kazanırlar.[93]

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.

2- 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 değildir. Bu yüzden Platon, yeryüzündeki bütün yönetim biçimlerinin kötü olduğu inancındadır. **VII. Mektup**'unda, Atina siyasal yaşamının kendisinde yarattığı düşkırıklığını vurguladıktan sonra, bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirir: "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 yardımı ile bulunabileceğini açıkladım. Demek ki, insanlığın kötülüklerden kurtulabilmesi için, tam ve gerçek filozofların iktidarı ele alması ya da tanrısal bir lutuf ile devletlerin başında olanların gerçekten felsefe yapmaya başlamaları gerekmektedir."[94]

---

92 **Devlet** 462 c-e.

93 "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." Murat Sarıca, **Siyasi Düşünce Tarihi**, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1977, s. 18.

94 **VII. Mektup**, 326 a-b.

Bir devletin iyi ya da kötü olması, bir anayasa sorunu değildir. Bilimden yoksun olan her yönetim biçimi kötüdür.[95] Bundan dolayı, görülen bütün yönetim biçimleri "meşru değildir, hatta var oldukları bile söylenemez; bunlar yalnızca gerçek yönetime birer öykünmedir."[96] Hepsi de şiddeti içermekte ya da doğurmaktadır. İçlerinden her birinin kendine özgü kusurları, zararları vardır ve yozlaşıp yok olmasına neden olan eksik, kötü yönleri bulunur. Platon, çeşitli yönetim biçimlerine ilişkin düşüncelerini Devlet (Politeai), Devlet Adamı (Politikos) ve Yasalar (Nomoi) adlı diyaloglarında ortaya koyar. Bu bakımdan, bu konunun incelenmesinde her üç diyalogdan da yararlanılacak ve yönetim biçimleri Devlet'te belirtilen sıraya, yani bunların "iyilikten kötülüğe, mutluluktan mutsuzluğa doğru giden sıralanmalarına"[97] göre ele alınacaklardır.

a/ PATRİARŞİ: Platon'un Nomoi'de 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, patriarşiden sonraki toplumsal aşamaya geçildiğinde, artık buna 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 Devlet'teki 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."[98] 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, Homeros 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 ta-

---

95 "Yönetim biçimleri arasında bir ayrım yapılırken, yönetimin bir azınlığın ya da çoğunluğun, zenginlerin ya da yoksulların elinde bulunmasına, itaatin gönüllü ya da zoraki olmasına değil, fakat bilimin bulunup bulunmadığına bakılmalıdır." Politikos 292 c.

96 İbid, 293 d.

97 Devlet 580 b.

98 Nomoi 680 b, 680 a, 680 d-e.

ne filozofun bulunmasına göre, biçimsel olarak ya monarşiyi ya da aristokrasiyi andıracaktır.

Ayrıca Platon, **Politikos**'ta, görülen yönetimleri yasalara bağlı olup olmadıklarına göre değerlendirip sınıflandırdığında[99], monarşiyi (tekin yasalı yönetimini) 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.[100] Bu her iki yönetim biçimi de gerçek politika sanatından yoksundur; fakat az da olsa bir tür "bilgeliğe" (daha doğrusu, doğru sanıya) sahiptirler.

c/ **TİMOKRASİ**: Platon, yalnızca **Devlet**'te[101] ele aldığı timokrasinin ideal devletin bozulmasından sonra ortaya çıktığını belirtir. Fakat monarşi ya da aristokrasinin ardından da bu yönetim biçiminin geleceği söylenebilir. Bilgeliğin önemsenmeyip onura, şan, şöhrete ağırlık verilmesi ve onursever askerlerin iktidarı ele geçirmeleriyle birlikte, Sparta modeline benzeyen timokrasi kurulmuş olur. Yalnızca savaşı düşünen ve askerlik değerlerine önem veren bu insanlar, halkı boyunduruk altına alıp kendilerinin uşağı yaparlar. Diğer sınıfları hor gördüklerinden dolayı kendi aralarında topluca yaşarlar. İktidar çıplak bir 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, amacının, ideal devletinin, kesinlikle anlaşılmamış olduğunu gösterir. İdeal devlette bulunan Sparta kurumlarına apayrı bir anlam verip çok farklı

---

99 **Politikos**'ta yönetim biçimleri en iyiden en kötüye doğru şöyle sıralanırlar:
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)

100 **Politikos** 303 a-b.

101 **Devlet** 547 c- 550 c.

bir ereğe yönelten Platon'a göre, Sparta yönetimi, bilgeliği dışlaması ve şiddeti içermesi nedeniyle doğruluğun çok uzağındadır. Devlet'ten sonraki diyaloglarında da Sparta eleştirileriyle karşılaşılır. Örneğin Platon, Nomoi'de, 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."[102] diyerek Sparta'ya ilişkin düşüncelerini açıklar.

d/ **OLİGARŞİ**: Toplumda zenginlik ve zenginler baş tacı olunca onurun yerini para alır. Bunun sonucu olarak yeni 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."[103] Gemileri yürütecek kaptanların en zenginler arasından seçilmesi gibi, devlet yönetiminin en zenginlerin eline bırakılması, oligarşinin baştan bozuk olduğunu gösterir. Üstelik oligarkhlar, yalnız politikayla ilgilenmeyip diğer işleri de kendilerinde toplarlar, hem tarım, hem alışveriş, hem savaş yaparlar. Bu yüzden, kişisel çıkarından başka bir şey düşünmeyen bir oligarkh, "peteğin içinde doğup da bütün kovanı derde sokan yabanarısı gibi, kendi evinin ve devletin baş belâsıdır."[104] Baştakiler, halkı silahlandırmaya korktuklarından ve cimrilikleri yüzünden, kolay kolay savaşa girişemezler, çünkü sayıları çok azdır. Uygulanan politika ile zengin-yoksul ayrımı büyük boyutlara ulaşır; kitleler, dilenciliğe, haydutluğa itilirler. Ekonomik eşitsizliklerin ve sınıf çelişkilerinin keskinleşmesi yanında yönetici grubun birliği de parçalanır. Oligarşinin, mantığı doğrultusunda, aşırı harcamalara göz yumması, bazı zenginlerin ve soyluların yoksullaşmasına neden olur. Böylece, bedenlerini ve kafalarını çalıştırmayan eğlenceye dalmış bir avuç oligarkha karşı, büyük ve kararlı bir muhalefet doğup gelişir.

Platon, paranın gücüne, şiddetine dayanan ve şiddetle yıkılacak olan oligarşiyi, Devlet'te, demokrasinin üzerine yerleştirir. Fakat daha sonraki diyaloglarında bu görüşünü terkeder. Hem Politikos'ta[105], hem Nomoi'de[106], (yasalı ve yasasız) demokrasinin oligarşiden daha iyi olduğunu savunur. Getirdiği gerekçe, çoğunluğun yönetiminin, hem tekin, hem azınlığın yönetiminden daha güçsüz, daha etkisiz olmasıdır. Çünkü güç, birçok kişi arasında bölünmüştür. Bu nedenle, demokrasi (yasasız bile olsa), azınlığın yasasız yönetimi olan oligarşi kadar büyük kötülükler yapamaz; dolayısıyla demokrasinin her iki biçimi de oligarşiye yeğlenmelidir.

e/ **DEMOKRASİ**: Atina'da ve Yunan polislerinin bir çoğunda uygulanması, bir anlamda dönemin "güncel rejimi" olması nedeniyle, Platon'un üzerinde en çok durduğu ve böylece kötülüklerini gözler önüne sermeye çalıştığı yönetim biçimi de-

102 Nomoi 666 e.
103 Devlet 550 d.
104 İbid, 552 c.
105 Politikos 303 a-b.
106 Nomoi 710 e.

mokrasidir. Platon, demokrasiye yönelttiği eleştirileri, genellikle teorik bir çerçeve içinde, bazan da 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 yenmeleri ile kurulur. Zenginlerin kimi öldürülür, kimi yurt dışına 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."[107] Ancak demokrasinin, çok kısa bir süre içinde (Politikos'ta belirtilen) yasasız bir niteliğe bürünüp özgürlükleri olabildiğince başı boş bırakmasından dolayı, belli bir anayasayı içerdiği bile söylenemez. O, bir düzenler panayırıdır, herkes istediği düzeni seçip ona göre davranır. Bu bakımdan demokrasi, bir düzen değil, fakat kargaşa *(kaos)* ortamıdır.

Yasalı ile yasasız demokrasi biçimleri arasında pek bir fark gözetmeyen, hatta sırf metodolojik nedenlerden ötürü böyle bir ayrım yaptığını belirten[108] Platon'a göre, demokrasinin en belirgin kötülüklerinden biri siyasal yapıya ilişkin olanıdır. Demokrasilerde yurttaşlar, yetenekli olup olmadıklarına, politika sanatını bilip bilmediklerine bakılmaksızın, 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.[109] 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. ***Ekklesia***, bu rejimde egemen olarak görünmektedir, fakat o da polisi yönetmekten acizdir. Sokrates, Atina halk meclisinde önüne gelen herkesin büyük bir bilgiyi gerektiren devlet işleri hakkında fikir yürütmesinden şöyle söz eder:

> "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."[110]

---

107 Devlet 557 a-c.
108 Politikos 292 a ve 302 d-e.
109 Politikos 297 e - 299 c.
110 Protagoras 319 b-d.

Halk, herkesin politika yapmasına izin vermekte, sanki devlet gemisine doğru kılavuzluk yapmak için hiçbir özel bilgiye gerek yokmuş gibi davranmaktadır. Kişisel çıkarlarından başka birşey 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."[111] Böylece Platon, demokrasinin, halkı pohpohlayarak kandıran *demogogos*'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 büyülttüler diyor, fakat devletin bu yaşlı devlet adamları yüzünden için için işleyip büyüyen bir yara durumuna geldiğini görmüyor. Çünkü onlar, kenti limanlarla, tersanelerle, surlarla, vergilerle, daha başka şeylerle öylesine doldurdular ki, doğruluk ve ölçülülük için yer bırakmadılar."[112] Platon, demokrasinin izlediği dış politikayı da eleştirir. "Emperyalizm" ile demokrasi arasındaki ilişkinin bilincindedir; bu nedenle Atina demokrasisinin diğer Yunan polislerine yönelik savaşçı, yayılmacı tutumunu "Yunanlılar bir soydandır, akraba sayılırlar... Yunanlı oldukları için, Yunan ülkesini yağma etmeyecekler, evlerini yakmayacaklar..., zamanımızda Yunanlıların birbirine ettiğini yalnız yabancılara karşı yapmalı."[113] diyerek mahkum eder.[114]

Platon'a göre, cahil halkın kendi seçtiği yeteneksiz politikacılarca yönetildiği çok kötü bir rejim olan demokraside, hiçbir erdeme, hiçbir doğruluğa yer yoktur. Her şeyden önce, adaletten söz etmek olanaksızdır. Bu yönetim, soy, sop, servet, eğitim vb. farklılıklarına bakmaksızın bütün yurttaşlara eşit haklar sağlar.[115] Oysa bu tür bir hak dağıtımı, eşitsizliğe yol açar, adaleti ortadan kaldırır. Çünkü Platon, aynı adı taşımakla 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

111 Devlet 488 a-c.

112 Gorgias 518 d-e. Ayrıca Sokrates, Perikles hakkında şu yargıda bulunur: "Ben, halka para veren ilk devlet adamı olarak Perikles'in Atinalıları para ve gevezelik tutkusuna kaptırıp tembel ve korkak ettiğini duydum." (515 e.).

113 Devlet 470 c - 471 b.

114 Platon'un bu düşüncelerinde, "Yunan ulusçuluğu"nun tohumlarının bulunduğu söylenebilir.

115 Devlet 558 c.

uygulandığı yerde vardır.[116] 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 tanımasından ötürü, demokrasinin adaletsiz bir yönetim olduğudur.[117]

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."[118] diyen Platon, bu yönetimin otorite boşluğu yarattığını, yasalara saygısızlığı körüklediğini vurgular. Artık herhangi bir hiyerarşik düzenleme kalmaz, işbölümü ilkesi de tümüyle geçerliliğini yitirir. Ahlak değerlerine aldırış bile edilmez; daha doğrusu bunlar alt üst olurlar: "Kötü görüşler savaşı kazanmıştır; 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."[119]

Demokrasinin içerdiği yozlaşmışlık, özgürlüklerin sınırsız bir biçimde kullanılmasında açıkça görülür. Özgürlüğün her 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."[120a] 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 olurlar. Her kafadan ayrı bir ses çıkması, hiç kimsenin gerçek bilgelerin sözlerine kulak asmaması, ister istemez şiddeti çağrıştıracaktır.[120b]

"Bu doymak bilmeyen, başka değerleri küçümseyen özgürlük isteği, demokrasinin değişmesine ve zorbalık yolunu tutmasına neden olur."[121] Sınıf çatışmalarının yoğunlaşması, acımasız bir niteliğe bürünmesi, toplumu bir iç savaşa sürükler ve demokrasi tiranlığı doğurur.

---

116 **Nomoi** 757 a-c.

117 Alâeddin Şenel'e göre (**Eski Yunanda Eşitlik...**, s. 425'te), "... eşitlik ilkesi, Atina toplumunun demokratik yönetimi sayesinde, kafalara o kadar köklü bir biçimde yerleşmiştir ki, "Platon, "bu kutsallaştırılmış ilke karşısına yekten çıkıp, eşitsizliği savunma cesaretini kendinde bulamamaktadır. Eşitsizlik ilkesini, zamanlarında bu kadar yaygın bir kabul görüp, bu kadar olumlu bir anlam kazanmış olan "eşitlik" kılıfı içinde sunma yoluna gitmektedir."

118 **Devlet** 557 e.

119 **İbid**, 560 d-e.

120a **İbid**, 563 d-e.

120b Leslie Lipson, bu konuda şu yorumu getirir:"(Platon'un) düşüncesine göre, bir demokraside birliğin koşulları, daha sistemin bağlı olduğu ilkeler tarafından dışlanmaktadır. Bunların merkezinde özgürlük **(eleutheria)** ilkesi yer almaktadır... Bütün bu özgürlükler yüzünden, her türlü kişilik ve yaşam biçimleri gelişecektir. Ondan sonra, yönetimin niteliği insanların doğasından kaynaklandığına göre, siyaset de aynı zıtlıkları yansıtacaktır." (**Demokratik Uygarlık**, Ankara, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1984, s. 23.).

121 **Devlet** 562 c.

f/ **TİRANLIK**: "Her aşırılığın ardından her zaman sert bir tepki gelir"[122] anlayışında olan Platon'a göre, halka hoşnut görünmek isteyen yönetenlerin kışkırtmasıyla toplumda bir zenginlik düşmanlığı başgösterir. Bunun üzerine zenginler, kendilerini koruyabilmek için, yeniden oligarşiyi kurma uğraşı içine girerler. Yöneticilerin zenginlerle yeterince savaşamadığı 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, 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."[123]

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 baş kaldırmasın, 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."[124]

* * *

Platon, hiçbir yasa tanımayan, zorba ve keyfi bir yönetim biçimi olan tiranlıktan sonra hangi yönetimin geleceğini açıkça belirtememiştir. 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 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'de, en kolay biçimde ideal devlete dönüştürülebilecek 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."[125] Tiranlıktan monarşiye ya da aristokrasiye (ya da ideal devlete) geçildiği kabul edilirse, yönetimlerin dolaşımı yeniden başlıyor demektir.

---

122 İbid, 563 e.

123 İbid, 569 c ve 564 a.
Dostoyevski'nin **Cinler** adlı romanının kahramanlarından Şigalef'in yargısı bundan pek farklı değildir: "Sınırsız özgürlükten hareket ederek, sınırları olmayan despotizme varıyorum." Dostoïevski, **Les Possédés**, Paris, Gallimard-Folio, 1974, Cilt II, s. 103.

124 Devlet 569 b.

125 Nomoi 709 e - 710 b.

Platon, Devlet diyalogunda, 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 çıkartır. Ardından, Sofizmin evrensel görecilik 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 bunların, yani nesneler evreninin dışında aranması gerektiğini ortaya koyar. Bu bakımdan Platon'u "gerici" olarak nitelendirmek ya da onun "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 durumuna" 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" (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 *(konkordia'nın)* 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"[126] 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 yozlaşma ile birlikte yönetenlerin iç birliğinin yıkılması, bunların içten bozulmalarıdır. "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."[127] Onlar sarsılmadığı sürece devlet de bozulmaz. Böylece Platon, elitist anlayışına uygun olarak, siyasal-ahlaksal alan ile sosyo-ekonomik alan arasındaki ilişkide, belirleyiciliği birincisine vermektedir.

Platon, ideal devletini oluştururken, yeryüzündeki devlet biçimleri hakkındaki gözlemlerinden, incelemelerinden hareket etmiştir. Devletini bozulmanın dışında tutabilmek için, yukarıda saydığımız bozulmayı belirleyen etkenleri ondan uzak

126 **Phaidon** 66 c.
127 **Devlet** 545 d.

tutmaya çalışmış ve ideal devletin kurumlarını bunu sağlayabileceklerine inandığı biçimlerde düzenlemiştir.

D– İDEAL DEVLET

François Châtelet'nin de belirttiği gibi Platon, iki cephede birden mücadele verir, biri demokratik "hakim ideolojiye", diğeri radikal Sofistlerin şiddetine karşı. Çünkü Platon'a göre, yalnızca uzlaşmacı yasa ilkesi ile 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 consensus'ü gerektirdiğini, ne biçimde olursa olsun bir düzene gereksinim duyduğunu kavrayamamıştır. Bu yüzden "devlet" *(politeia)* zorunludur.[128] İnsanların mutluluğu sağlanacaksa, yeryüzünde doğru bir yaşam gerçekleştirilecekse, insanın onsuz yapamadığı polis, değişmeyi, göreciliği dışlayan evrensel değerler üzerine kurulmalıdır ve otoritesini herkese kabul ettirecek bir meşruluğu içermelidir. Platon, gerçeklerin (ideaların) var oldukları için, böyle bir polisin olası olduğunu belirtir; bu polis ideal devlettir. Meşruluğu, felsefenin ürünü olmasından, yani Aklın 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 mekanın dışındadır *(u-topos)*; bu yönüyle bir ütopyadır. Platon, ütopyasını Devlet adlı diyalogunda ortaya koymuştur.

1– İdeal Devletin Yapısı ve Toplumsal Düzeni

Devlet birbirlerine gereksinim duyan insanların işbölümü yapmaları sonucunda ortaya çıktığından ötürü, 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."[129] diyerek, ideal devletinin doğaya (daha doğrusu, doğayı, *kosmos*'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,

---

128 François Châtelet, "L'idéologie de la cité grecque", Histoire des idéologies, cilt I, s. 177

129 Devlet 456 c.

"İdeal Devlet" bölümünde Platon'dan yaptığımız bütün alıntılar Devlet diyalogunu ait olduklarından dolayı, bundan sonra bu alıntılar için dipnot kullanılmayacak, fakat metin içinde bunların diyalogdaki yerlerinin numaraları bir ayraç içine alınarak gösterilecektir.

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 sağlarlar.

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, 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 ayrı sınıf vardır ve bunlar hiyerarşik bir biçimde düzenlenmişlerdir. 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: "... 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).

Platon'un, egoizmi (bencilliği) doğuran bireyciliği[130] ortadan kaldırıp uyumlu bir birliği sağlayacağına inandığı 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, herşeyden önce kendisine bir iş yapmak hakkını veren bir statüdür; devletin ona sağladığı özgürlük de, özgür istencine göre davranmak özgürlüğünden çok, yapması gerekeni yapabilmek özgürlüğüdür.[131]

---

130 Karl Raimund Popper'e göre, "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." (**Açık Toplum ve Düşmanları**, Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1967, Cilt 1, s. 108.).

131 Sabine, s. 44.

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 bağlıdırlar. Bir organizmaya benzeyen bu devlette, bireyler, sınıflar, bedenin parçaları gibidir; kendi çıkarlarını değil, fakat bedenin, bütünün çıkarını gözetirler, gözetmekle yükümlüdürler. Parçaların bu tür bir yükümlülük 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 terkedip, soruna, Platon'un ruh ile devlet arasında kurduğu bağlantı (daha doğrusu toplumsal yapıyı ruhun izdüşümü biçiminde 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. Ruhun üç ayrı bölümden oluştuğunu, bölümlerden birinin diğer ikisine üstün olduğunu ve bu üstün bölümün kişiden kişiye değiştiğini daha önce görmüştük. Kişinin ruhunda hangi yan ağır basıyorsa, karakteri, doğal yapısı da ona göre oluşur. Platon, **Devlet**'in dokuzuncu kitabında (580 d- 581 c), ruhun üç ayrı bölümüne uygun düşen üç tip karakterin, üç çeşit insanın bulunduğunu ortaya koyar. Birbirlerine benzeyen, aynı ruhsal yapıya sahip olan insanlar, aynı sınıfın içindedirler. Üç çeşit insan olduğuna göre, üç ayrı sınıf 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 bir şema ile gösterilebilir:

	Ruhsal bölümler	İnsan Çeşitleri	Sınıflar	Erdemler
1.	Akıl	Bilgesever insan	Yöneticiler	Bilgelik
2.	Soylu istek	Ünsever insan	Koruyucular	Yiğitlik
3.	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 nedenden dolayı, ideal devlette, yurttaşların hepsinin ya da en azından büyük bir bölümünün 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 sahiptirler; diğerlerinden yoksun olmaları mutluluğa ulaşmalarını engeller.[132] Bireyler yetkin bütünün parçalarıdır, hatta bütünün

132 Roger Labrousse, **Introduction à la philosophie politique**, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1959, s. 57-58.

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. Burada da, elitizm anlayışına varmış bulunuyoruz.[133] Ancak, yönetici filozofların, siyasal-pratik görevlerinden ötürü (yani, yeniden nesneler evrenine indikleri için), salt teorik düzeyde kalamayıp (yani, sürekli 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 yetiştirmeye uğraşıyorsa, 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, fakat her şeyden önce toplumun, bütünün mutluluğunun amaçlandığı vurgulanmaktadır. Bireylerin bu bütüne katılarak onun mutluluğundan bir 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, maddi istekleri olan insanlar, yani üreticilerdir.[134]

"Bizim kuracağımız devlette, kunduracı kunduracıdır. Kunduracılıktan başka bir de kaptanlık yapmaz. 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

---

133 Touchard, s. 33-34.

134 "... bilgeliği, ruh üstünlüğüne ermeyen, beden hazlarını doyurmakla kalanlar, öyle görülüyor ki, alçağa düşüp sonra orta düzeye kadar çıkar, ömürleri boyunca bu ikisi arasında mekik dokurlar. Bu sınırı aşamazlar bir türlü. Gerçek yükseğe ne gözlerini kaldırmış, ne de gitmişlerdir ona doğru. İçleri hiçbir zaman varlık ile dolmamış, sağlam, yalın bir haz tadamamışlardır... Fakat ruh, var gücüyle bilgeliğe bağlanır ve içindeki parçalardan hiçbiri ona başkaldırmayıp, her biri kendi görevinin sınırları içinde kalırsa, o zaman doğruluğu uygular ve tadabileceği en mükemmel, en gerçek hazlar olan kendine özgü hazları tadar." Devlet 586 a-e.

açıklamakla birlikte, düzenin varlığının ancak genel bir rıza yaratılarak sürdürülebileceği inancındadır. İdeal devletin, bozuk yönetimler gibi, şiddetin içine düşmemesi ve böylece varlığını tehlikeye atmaması için, yurttaşların sistemin doğruluğuna inandırılmaları, ikna edilmeleri gerekmektedir. 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, consensus'ü sağlayabilmek için, "meşruluğun", "doğruluğun" dışına çıkabileceklerini, hatta çıkmaları gerektiğini savunur. Devletin, yurttaşların iyiliği söz konusu olduğunda, yalanlara baş vurulmaktan kaçınılmamalıdır. Bunlar yararlı yalanlardır[135]. Bu nedenle bu yalanların, gayrı-meşru, ahlak dışı, kötü vb. olarak değerlendirilmemeleri gerekir; tersine bunlar, iyiliği, doğruluğu amaçlamaktadırlar.[136] Böylece Platon, yurttaşlara sınıflı toplum yapısını benimsetme amacını güden "üç cevher yalanı"nı ya da "metaller mitosu"nu ortaya atar. (414 c - 415 d) Bu mitosu şöyle özetleyebiliriz: 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 birbirleriyle karışmaması

---

135 "Düşmanlarımıza yalan söylersek ya da dost bildiklerimizin çılgınlıkla, bunaklıkla kötü bir şey yapmalarına engel olmak için yalana, bir ilaç, bir çare 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 yalan söyleyebilirler." Devlet 382 c-d ve 389 b.

136 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.

ilkesine, ilk önce yönetenlerin inanması gerekir.[137] Çünkü devletin bozulmasını belirleyen temel 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 açıklaması ile, sınıf farklılıklarına kalıtımsal bir temel kazandırır. (Gerek metaller mitosu, gerek soya ilişkin diğer düşünceleri nedeniyle, Platon'un ırkçı bir kuram geliştirmiş olduğu çeşitli bilim adamlarınca ileri sürülmüştür.[138]) Fakat kalıtım, 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 arasında bir geçişkenliğe izin verilir, daha doğrusu bu çocuklar cevherlerine uygun sınıfa yerleştirilirler: "(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 olmasından ötürü, bir üretici çocuğunun altın ya da gümüşle katışık bir mayaya sahip olduğunun anlaşılması çok zordur. Platon, alt sınıftaki yetenekli çocukların saptanmasına ilişkin bir mekanizma öngörmüş değildir. Bu durumda geçişkenliğin, büyük ölçüde, tek yönde, yani yukarıdan aşağıya doğru işlediği varsayılabilir. Aslında, sınıflar arası bu tür geçişlerin kabul edilmesi, düzenin sürekliliğinin daha iyi korunması içindir; bir bakıma geçişkenlik, toplumun güvenlik sübabı gibi çalışır ve ideolojik bir işlev görür. İlk olarak, eğitim eşitsizliğine karşın, aşağıdan yukarıya doğru bir geçişin düzenlendiğini kabul edelim. Bu durumda yetenekli, akıllı çocukların saptanıp üst sınıflara yerleştirilmesi, bu sınıfların yeni üyelerle beslenip daha güçlenmesine yönelik bir amaç 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 bozabilecek 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 ko-

137 Aslında bu durum, kendiliğinden gerçekleşir. Çünkü bir toplumda hakim ideolojiye ilk inananlar onu "üretenlerdir", ya da hakim sınıfın üyeleridir.

138 Popper, s. 87-90; Alâeddin Şenel, **Irk ve Irkçılık Düşüncesi**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1984, s. 52-55.

numunun 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 sokarlar. "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, yukarıda saydığımız 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 öğretimin verilmesidir. Çünkü "koyurucuların 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.

2— Koruyucular Sınıfı

Platon, yapıtının büyük bir bölümünü devletin birliğini, düzenini sağlayan koruyuculara ayırmıştır. Önemsemediği halka, 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 işçilerde en iyi yan o kadar zayıftır ki, içindeki hayvanları dizginleyemez, tersine, baş eğer onlara, küçülüp ayaklarına düşmekten başka şey yapamaz." (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 —Platon'a göre—, eğitim ile düzelemeyecek kadar kötü bir doğal yapıya sahiptirler. Yurttaştırlar, fakat hiçbir siyasal hakları yoktur, kamusal yaşamı ilgilendiren hiçbir etkinlikte bulunmazlar. "Devlet yaşamının bu bölümünde yalnızca seyirci duru-

mundadırlar."[139] Robin'in deyişiyle, "bu halk kitlesinin tek işlevi hizmet görmek, tek erdemi itaat etmektir."[140]

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 yapabileceklerini 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 kurtarılması, 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: Eğitim ile 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.[141]

Eğitilecek çocuklar, doğuştan üstün olanlardır; yoksa verilecek eğitimi alamaz, koruyucu olamazlar. "Eğer doğuştan bellediklerini 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 olanla olmayan ayırt edilmeyip herkese eğitim vermeye 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

139 Sabine, s. 49.

140 Robin, La pensée grecque, s. 242.

141 Platon'un eğitime büyük önem vermiş olmasından dolayı, bazı düşünürler Devlet'in asıl konusunun eğitim olduğunu ileri sürmüşlerdir. Örneğin J.J. Rousseau, Emile'in başında, Devlet'in şimdiye kadar eğitim konusunda yazılmış en iyi yapıt olduğunu belirtir.

düşürürüz." (536 b) Yürekli, akıllı çocuklar, sıkı bir eğitimden geçirilmezlerse, topluma faydalı olmak şöyle dursun, ona büyük zararlar verirler. Halkın bekçi köpekleri olucakları yerde, hepsi birer kurda dönüşür ve hem birbirlerine, hem yurttaşlarına karşı hoyrat davranırlar. Demek ki, üstün yaradılışlı insanlar için eğitim her bakımdan gereklidir.

Platon'un eğitim anlayışı, totaliter ve otoriter 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. Burada Sparta'nın etkisi görülmektedir. Ancak, Sabine'in de 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 görünmektedir.[142]

Bununla birlikte, 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 edebiyat yapıtları olarak kabul edilen, şiirleri, mitosları, tragedyaları yasaklanmalıdır. Bu yasaklamanın gerekçesi olarak, yapıtların şu kötülükleri içerdiği belirtilir:

— Tanrıların insanlar gibi tutkulu, şehvet düşkünü varlıklar biçiminde gösterilmeleri.

— Bu şekilde betimlenen tanrıların insanlar için kötü örnek olmaları.

— İnsanların başına gelen belalardan tanrıların sorumlu tutulması.

— Gerçekten çok uzak olan bu benzetmeci şiirlerin, masalların, yansımanın *(doksa'*nın) yansımaları olmaları.

— Benzetmeci ozanların insandaki kötü, tutkulu yanı güçlendirip aklı yıpratmaları.

---

142 Sabine'e göre, "Platon'un eğitilmiş kişinin nasıl olması gerektiği hakkındaki düşüncesi, Spartalının değil, Atinalının düşüncesini temsil etmektedir. Devletlerin tek kurtuluş yolunu yetiştirilmiş zekâların çalıştırılmasında gören bir felsefecinin başka bir sonuca varması mümkün değildi." (s. 57). Protagoras'ın (Protagoras 325 e - 326 c'de) Atina'ya özgü olduğunu belirttiği çocukların müzik ile beden eğitimini uyumlu bir biçimde almalarına ilişkin anlayışın "Devlet'de de benimsenmiş olması, Sabine'in bu yargısını doğrular yöndedir.

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.[143] "Devlet kurucusuna düşen iş, ozanların masallarının ne yolda olacağını bilmek ve bu yoldan ayrılmalarına göz yummamaktır" (379 a) diyen Platon, sanatı estetik bir olgu değil, toplumsal ahlakı gerçekleştirmeye yarayan bir araç olarak ele alır.[144] Buradan hareket ederek de, iyi şiirlerin, mitosların devlet için yararlı olduğunu, bunlardan yararlanılacağını ve ozanların sürekli göz altında 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 ve nedenlerin ortaya konmasından sonra, eğitimin içeriği ile evrelerinin açıklanmasına geçilir. Çocuklar, ana-babanın 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 hakim ideolojiye ters düşen bir düşünceyi, kadın-erkek eşitliği düşüncesini benimser. Çocuklar ilk önce, müzik ve beden eğitiminden geçirilirler. 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

---

143 Fatma Paksüt, **Platon ve Platon Sonrası**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982, s. 468. Ayrıca Platon'un kendisinin de bir ozan olduğu görülmektedir. Hans Reichenbach'a göre, "Platon'un yarattığı şiirdir; diyalogları dünya edebiyatının başta gelen yapıtları sayılsa yeridir... Platon'un felsefesi şaire dönüşen bir filozofun felsefesidir." (**Bilimsel Felsefenin Doğuşu**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1981, s. 26.).

144 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 (bakınız sayfa 158), kötü sanattan, yani yansımanın yansıması olan ve yalnızca estetik bir amaç güden bireyci sanattan söz etmektedir.

"köpekten kurda dönüşerek" (416 a) toplum için büyük bir tehlike oluşturabilirlerdi.[145] 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, 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, öğrenime 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 etki yaptığına inanan Platon, bu kötülüğü ortadan kaldırmak için, elit sınıf için-

145 Bu düşüncelerinden, Platon'un, Spartalıların helot'lara ve periokos'lara karşı olan tutumlarını onaylamadığı sonucu çıkarılabilir.

de (yani koruyucular ile filozoflar arasında) parayı, serveti yok etmekten başka bir çare bulamaz. Demek ki, koruyucuların yaşamlarının ilk belirgin özelliği, "hiç birinin mal mülk edinmemesi, ... kimsenin öz malının bulunmaması, her şeyin herkesin olmasıdır." (416 d ve 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 düşmanlardan korkarlar. Kendilerini de, devleti de ölüme sürüklerler." (417 b)

Bundan dolayı 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 ötürü, gerekli gereksinimlerini, yaptıkları bekçilik görevine karşılık, üreticilerin onlara verdikleri —bir yıllık yiyeceklerinden ne çok, ne de az olan— mallar ile karşılarlar. (416 e ve 543 b) Platon'un koruyuculara (dolayısıyla filozoflara) yakıştırdığı bu ortaklaşacı yaşam biçimi için, Sparta modelinden ve Pythagorasçı "bilgeler arası eşitlik" ilkesinden esinlendiği çeşitli yazarlarca dile getirilmiştir.[146]

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 olmaz." (416 e). Bu nedenle, gerçek zenginliği ruhlarında barındıran ve bilgeliğe yönelen koruyucuların, değer vermedikleri bir şeyin yokluğu ile mutsuz oldukları söz konusu bile edilemez.

Aile kurumunun kaldırılması: 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 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 "toplumsallaştırıl-

146 Chevallier, s. 46; Sabine, s. 53; Şenel, Eski Yunanda Eşitlik..., s. 396; Janet, s. 136.

ması"dır. Platon, dönemindeki kadın-erkek ilişkisi üzerindeki önyargıları yıkarak[147] "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 daha kolay işler verilecekse de" (457 b), bu, 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 kurulamayacağı anlamına gelir. Bundan dolayı, "çocuklar da ortak olacak; baba oğlunu, oğul babasını bilmeyecektir." (457 d) Çocuklar doğar doğmaz yuvaya yerleştirilecekler ve analarının babalarının kim 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[148], kadınların erkekler tarafından birer arzu aracı olarak ortak bir biçimde kullanılmaları değildir. Tam tersine, Platon, kadın-erkek ilişkilerinin kurumsallaşmasını, bir başka deyişle aile düzeyine 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 erkekler için kadınlarda, kadınlar için de erkeklerde ortaklığın bulunduğu bir düzeni ifade etmektedir.

Bununla birlikte, kadının özgür olup olmaması Platon'un temel sorunsalı değildir. Kadını erkekle eşit, özgür 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 bundan kaynaklanan özel kişilere duyulan sevgi, servet düşkünlüğünden daha sinsi bir kişisel çıkar kollama biçimidir ve bu nedenle de koruyucuların devlete 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 şeyle-

147 Sparta ile Girit'te, kız ile erkek çocukları birlikte eğitim görüyorlarsa da, bir kadın-erkek eşitliğinden ya da en azından bunu çağrıştıran bazı uygulamalardan söz etmek olanaksızdır.

148 Şenel, Eski Yunanda Eşitlik.., s. 400-401.

re "benim", "benim değil", "bana yabancı" demeleri, aralarında çıkar çatışmalarının doğmasına ve birliğin parçalanarak devletin yok olmasına neden olur. Oysa, Platon'un ideal devleti için öngördüğü bu uygulama ile "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. Bedenlerinden başka her şeyleri ortak olunca da, devletin parçalanmasına neden olmayacaklardır." (463 c ve 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 "düzenlenilmesi" eğilimi bulunur. Ütopyacıların bir kısmı bunun üzerinde mutlak bir denetim kurarlarken, diğerleri tam bir seks özgürlüğü tanıyarak aşkın, cinselliğin tutkuya dönüşmesini engellerler.[149a] 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 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 baş vurulacak 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.[149b] Soyun korunmasına yönelik bir başka önlem de, insanların gürbüzlük çağı (kadınlar için 20-40, erkekler için 25-55 yaşları arasındaki dönem) dı-

149a Mehmet Ali Ağaoğulları, "Klasik Ütopyalar: Özgürlükten Despotizme", A.Ü. Basın-Yayın Yüksekokulu Yıllık 1983-1985, Sayı VIII, 1986, s. 39.

149b Nail Bezel (Yeryüzü Cennetleri Kurmak-Ütopyalar, İstanbul, Say, 1984, s. 18'de), Devlet'de "koruyucular arasında yaşam ortaklığı ilke olarak benimsendiği, bireyciliğin toplum mutluluğunu zedeleyeceği düşünüldüğü halde, savaşta başarı gösteren koruyucuların bireysel olarak ödüllendirildiğini" belirtir. Ona göre bu, bir çelişkidir. Çünkü, "ortaklık ilkesi bir tür bireysellikle çiğnenmektedir."

şında 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 bağlantı kurmayı ve birinden (genellikle Platon'dan) yola çıkıp diğerini kötülemeyi bir yöntem olarak benimsemişlerdir.[150] Genellikle ideolojik bir düşünüş düzeyinde bulunduklarından dolayı, Platon'un komünizmi ile modern komünizm arasındaki içerik bakımından olan ayrılıkları ve bunların güttükleri amaçların birbirlerinin tam tersi olduklarını ya görememişler, ya da görmek istememişlerdir.

Her şeyden önce Platon, bazı düşünürlerin ileri sürdüklerinin tersine, komünist düzenlemelerini bütün toplumu değil, fakat yalnızca koruyucular sınıfını kapsayacak şekilde ortaya koyar.[151] 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 da toplumsallaştırılmaları 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.[152] Üstelik koruyucular doğal gereksinimleri doyurmanın ötesindeki dünya nimetlerinden mümkün olduğunca uzak durup azla yetindikleri için, ideal devletin komünizmi, bolluğu paylaşmayı amaçlayan modern komünizmi değil, fakat daha çok ilkel toplumlarda ya da ilk Hıristiyan topluluklarında görülen yalın ortaklaşacı yaşamı, sefaletin paylaşıldığı komünizmi andırmaktadır. Platon'un komünizmi ile modern komünizmin bağdaşmadığı bir baş-

---

150 Örneğin, Bertrand Russell, **The Practice and Theory of Bolshevism**, 1920; Warner Fite, **The Platonic Legend**, 1934, (Bakınız: 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**, Paris, Gallimard, 1968, s. 181-182 ve 301).

151 Örneğin, Max Beer'e göre, "Platon komünizmi bütün Yunanlılar için istiyordu. Öyle olmasaydı, iki kitabında da o günkü ekonomik, politik ve ahlâki düzensizliklerden eleştirici bir şekilde söz etmesinin hiçbir anlamı kalmazdı." (**Sosyalizm ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi**, İstanbul, Hüsnütabiat Matbaası, 1965, Kitap I, s. 61). Oysa, Platon, Devlet'teki çeşitli bölümlerde ve özellikle "Poliste yaşayanlar arasında yalnız koruyucular için altına gümüşe dokunmak, onu kullanmak... yasaktır" (417 a) sözü ile, bu yaşam biçimini yalnızca koruyucular için tasarladığını açıkça ifade eder.

152 Şenel, **Eski Yunanda Eşitlik...**, s. 405.

ka nokta ise, ideal devletin yurttaşları eşitlemediğinden başka, toplumda kölelere de yer vermiş olmasıdır.[153]

Gerçekte, koruyucular sınıfında aile ile özel mülkiyetin kaldırılmasının ekonomik değil, fakat ahlaksal-siyasal bir amacı vardır. Platon, yöneticileri mülkiyet, aile gibi endişelerden kurtararak, onların tüm çabalarını devlet yönetimi üzerinde toplamaları amacını gütmektedir.[154] 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."[155]

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 üreticiler sınıfı düzeyinde, aile kurumu varlığını sürdürdüğü gibi, mal-mülk de edinilmektedir. Bu yaşam biçimi, üreticileri sürekli bir kışkançlık, 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 korkulmaz" (465 c) diyerek dile getirir.

3– Filozof Devlet Adamı

Platon, bir yanda ideal devlet tasarımını çizerken, öte yanda zaman zaman bunun gerçekleşip gerçekleşmeyeceğini, bir başka deyişle ütopya olup olmadığını sorar (450 d, 472 e, 502 c). Dahası, gerçekleşme olasılığı varsa, 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 devletin gerçekleştirilmesinin zorluğunun bilincinde olduğunu söylemekle başlar. Fakat kurul-

153 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 devlet'de kölelerin de bulunacağını en ufak bir kuşkuya yer vermeyecek bir biçimde açıklar. Afşar Timuçin, (Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları, İstanbul, De Yayınevi, 1984, s. 245'de) Platon'un devletinin, komünist devlet ideolojisinin tersine, kölelik üzerine kurulmuş bir devlet olduğunu vurgular.

154 Çetin Yetkin, Kaba Kuvvet Felsefesi, Doğuşu ve Gelişimi, Ankara, Toplum Yayınları, 1969, s. 19.

155 Sabine, s. 53.

ması çok zor olsa da, bu devlet, bir ütopya, hiçbir zaman gerçekleşemeyecek bir düş ürünü 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 kavuşmuş olur:

"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." (473 d-e, 499 d, 540 d.)

Nihayet, Platon'un ünlü önerisi ortaya çıkmış bulunuyor: Gerçek devlet idealar evreninden indirilir, felsefe ile kurulur; öyleyse, 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 öğrenimi görürler; böylece bunların içinde, ruhlarında gerçek bilim sevgisi taşıyanlar ve buna ulaşabilenler saptanır.[156] Otuz beş yaşındaki bu kişiler, diyalektik öğrenimini başarıyla tamamlamış ve duyulara baş vurmaksızın yalnız akıl gücüyle idealara yükselmiş olmalarına karşın, yine de tam anlamıyla filozof olmuş sayılmazlar.

Filozof adayları, idealar evreninden alınıp yeniden mağaraya, nesneler evrenine indirilirler. On beş yıl boyunca çeşitli işlerde, görevlerde sınanırlar; onları dört bir yana çeken çağrılara dayanıp dayanmadıkları 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." (540a) Bütün bu aşamaları geçip gerçek filozof olanlar, ancak birkaç kişidir. Platon, kadın-erkek eşitliği ve ortaklığı ilkesi doğrultusunda, kadınların da filozof olacaklarını bir

156 "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." Devlet 490 a-b

kez daha açıklar. (540 c) Filozoflar, yaşamlarının geri kalan bölümünde, felsefe ile 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 atılmalı ve diğer insanları da kurtarmaya çalışmalı mıdır? 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 gerçekleşemediğinden ötürü, bu dünyadaki bütün filozoflar), çok zor durumdadırlar. Kötü devlet en iyi ruhlar üzerinde bile bozucu bir etki yaptığına göre, bir filozofun yozlaşmadan, bilgelik doğasını yitirmeden, varlığını sürdürebilmesi, kısacası hala 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, ne devlete, ne dostlarına, ne de kendine yararı dokunmadan ölüp gideceğini görür, görünce de bunu, 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 görüşleri ile, 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 edilgin bir biçimde seyretmekle yetinmemesini ve yeryüzünde siyasal etkinliklerde bulunarak insanları doğru yola yönlendirmesini salık verir. Filozofa, edilgin 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 gördüklerini anlatan ve onları kurtarmaya kalkışan mah-

kum gibi–, gerçek bilgiyi aşılamaya girişirse, *doksa*'ya saplanıp kalmış insanlar tarafından hor görülür, aşağılanır, hatta öldürülme tehlikesiyle karşı karşıya kalır (ve Sokrates gibi öldürülebilir de.) Bununla birlikte Platon, filozofun, bilgeliğe özgü bu bencilliği yenmesi gerektiği düşüncesindedir. Ona göre gerçek bilge, yalnız kendini düşünen değil, fakat tüm 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 hiçbir zaman 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.[157]

İdeal devletteki filozofların yönetici olmalarında, doğal olarak bu tür sorunlarla karşılaşılmaz. Mekanizma işlemekte ve felsefe üzerine kurulan devlet, filozofları bu görev için hazırlayıp yetiştirmektedir. Aldıkları eğitim sayesinde felsefeyi devlet işleriyle uzlaştırmasını 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 ellerine 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 filozoflar, 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, fakat 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, güzel-

157 Syrakuza gezilerinden ve Akademia'da verdiği derslerinden dolayı, Platon'un bu ikinci yolu seçtiği söylenebilir.

liğin, ölçülülüğün 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.[158] Çünkü o, bir sanatçıdır ve tek amacı aklındaki güzelliğe somut bir biçim vermektir.

Böylece Platon, siyasal iktidarı ele geçirmiş olan filozofuna aklındaki devlet modelini, yani devlet ideasını gerçekleştirebilmesi için her yolu açar.[159] 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. Ona göre görülen bütün devletlerde, yasaların her tür 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." (426 e ve 425 e) Oysa, sözlü, yazılı kuralların ve yasaların, bir devleti iyiliğe yöneltmesi, yurttaşları doğru, ahlaklı kılması olanaksızdır. Yasalar, ister demokrasideki gibi uzlaşmaya dayalı olsun, ister tiranlıktaki gibi tek bir kişinin iradesinden kaynaklansın, her iki durumda da görülen bu yönetim biçimlerine içkin kötülüğü yansıtır. Bozuk devletlere iyi yasalar verilmeye kalkışılsa bile, gereken toplumsal koşullar yaratılmadığından, eğitim yoluyla ahlaksal değişim gerçekleştirilmediğinden, bir bakıma bir "kültür devrimi" yapılmadığından dolayı, bu yasalar yaşayamaz, uygulanmaya konulamaz, kısa sürede hükümsüz kalırlar. Örneğin, hangi Yunan polisi, kadın-erkek eşitliği ya da mal ortaklığı ilkelerini, yasa biçimine sokulmuş olsalar bile, uygulamaya koyabilir ki?

Reformculuğu bütünüyle yadsıyan Platon, bu nedenle, filozofun elini kolunu bu tür yasalarla bağlamaz, onun boşu boşuna bozuk devleti düzelteceğim diye re-

158 Popper, s. 176-177.

159 Robin, (La pensée grecque, s. 243'de), filozofun iktidara gelmesini bir devlet darbesi olarak nitelendirir.

forma 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 yardımı ile 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, fakat bilgilerinden, bilime ve evrensel söyleme sahip olmalarından almaktadırlar.

Platon'un açıklamaya çalıştığımız bu düşüncelerinden ötürü, Sabine, Chevallier gibi bazı yazarlar, ideal devlette hukuğa yer verilmediği ya da hukuğun dışlandığı görüşünde birleşmektedirler.[160] Fakat bu sav, kanımızca, "ideal devlet-yasa" sorununa belli bir açıdan yaklaşmış olduğu için sorunun ancak bir bölümünü açıklığa çıkarabilmektedir.[161] Yukarıda gösterdiğimiz gibi, ideal devletin kuruluş aşamasında, hukuğun ihmal edildiği, yasalara yer verilmediği, kesin, yadsınılamaz bir gerçektir. Ancak bu, ideal devletin hukuk dışı bir yapıya sahip olduğu, yasalarla yönetilmediği anlamına gelmez. Sabine, bu konudaki yargısını kanıtlamak için hukuğun kesin bir tanımını verir: "Hukuk uylaşımlar sınıfına girer, alışkanlıklarla ortaya çıkar; o, yavaş yavaş, örnekten örneğe artan bir tecrübenin ürünüdür."[162] Ardından, Platon'un bu tanıma karşı çıktığını, dolayısıyla hukuğu dışladığını ileri sürer. Doğru, Platon bu tanıma karşı çıkar; fakat karşı çıktığı, yadsıdığı, hukuğun kendisi değil, bu tanımda beliren hukuk anlayışıdır; tıpkı devletin kendisini değil, görülen devletlerdeki devlet anlayışını yadsıdığı gibi. Platon'a göre, devletin, siyasetin, dolayısıyla hukuğun, 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, uzlaşmacı, 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.

Dönemínin 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

160 Chevallier, s. 51; Sabine, s. 58-61.

161 Ayrıca, Cassirer'in (s. 79'da) bu görüşle taban tabana zıt olan ve Platon'u (ideal devletteki sınıflara orantılı eşitliğe göre belli haklar vermesi nedeniyle) yasal devlet ya da hukuk devleti düşününün kurucusu ve ilk savunucusu sayan savına da kuşkuyla bakmak gerekir. Bu savı, Platon'un yukarıda açıkladığımız düşünceleri ile bağdaştırmak olanaksız görünmektedir.

162 Sabine, s. 60.

varsaymak, Platon'un felsefesine gözleri kapamak demektir. 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. Üstelik Platon, Devlet'in çeşitli bölümlerinde ideal devletin yasalarından söz etmektedir.

Bir kısmı filozof yasa koyucu tarafından saptanan, diğer bölümü kendiliğinden ortaya çıkan ideal yasalar, herkesi kendilerine bağımlı kılarlar.[163] 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[164], ki zaten filozof bunu yapan kişidir.

Yasaların amacı, Devlet'te 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 olmalarından ötürü, meşrudurlar. 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 onlar idealdir ve zaten kurulan ideal devlet, öz olarak, değişmeyi, bozulmayı dışlamakta, durağanlığı, sürekliliği içermektedir.

4– 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" za-

163 Bu bakımdan, Sabine'in (İbid.), Devlet diyalogunda Yunan polislerine özgü yasaya bağımlılık ilkesinin yıkıldığına ilişkin savı hiç de tutarlı değildir.

164 Bu mantığı çok iyi kavramış olan J.J. Rousseau için de, (egemen) halk yasalara uymakla, kendisine uymuş olmaktadır.

manla 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.[165]

"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 geçmeleri ile ideal devletin de sonu gelir. Çünkü "bunların arasından çıkacak koruyucular, yöneticiler ne Hesiodos soylarını ayırt edecekler, ne de altın, gümüş, demir soylarını. Demir gümüşe karışacak, tunç altına 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 içbirliğinin 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 (Demek ki, daha önce görmüş olduğumuz yönetimlerin dolaşımı yeniden başlamaktadır.)

İdeal devletin bozulması, zorunlu olarak şu soruyu çağrıştırır: İdeal devlet bozulacağına, hatta belki de kurulamayacağına göre, idealların, 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 olan bir doyuma, mutluluğa kavuşur.

5– İdeal Devletin İdeolojik Boyutu

Platon'un, ideal devlet modelini kurarak, dönemindeki sınıflardan nernangı birine, özellikle de soylulara (aristokratlara), dolaylı bir biçimde üstünlük sağlamayı

165 Popper, s. 163-164.

amaçladığını ileri sürmek pek tutarlı gözükmemektedir.[166] 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 mümkün olur. Bunun için ise, yeni bir ilkeyi, "aklın üstünlüğü" ilkesini mutlak bir biçimde toplumda hakim kılmak gerekir. Devlet sınıfsal ya da kişisel çıkarlar ya da uzlaşmalar üzerine değil, fakat 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, dönemin soylular (aristokratlar) 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 bağdaşmamaktadır.[167] Toplumda üst konumlara ulaşmada kullanılan ölçüt, soy-sop ya da aile bağı değil (ki zaten aile kurumu da yok edilmiştir), fakat akıldır, kişinin felsefeye olan yatkınlık derecesidir, eğitilme yeteneğidir.

Üstelik, Eski Yunan'daki ya da günümüzdeki ölçüler içinde, koruyucuların iktidarda olduğunu, toplumdaki hakim yönetici sınıfı 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 dolayı, 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.[168] 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 kesin-

---

166 Hele, Platon'u halkın yanına yerleştirip, onun demokrasi yandaşı, savunucu olduğunu ortaya atan bir savın, değil kabul edilmesi, tartışılması bile gereksizdir. Platon'a ilişkin buraya değin yazdıklarımızın hepsi, bu görüşümüzü doğrulamaktadır. Bu yüzden, "(Platon'un) gerçekte demokrasiden yana olduğu bellidir" (s. 479) diyen Fatma Paksüt'ün bu yargısına nasıl varabildiğini anlamak hemen hemen olanaksızdır.

167 Daha önce de belirttiğimiz 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 mekanizmalar ile sınıflar kendilerini büyük ölçüde yeniden üretmektedirler.

168 "Devlet seçkin yurttaşlar yetiştirmeye uğraşıyorsa, bu onların keyiflerince yaşayıp, dilediklerini yapmaları için değil, devlet düzenini sağlamlaştırmaya yardım etmeleri içindir." Devlet 520 a.

likle) duygulardan, tutkulardan arındırılmışlardır.[169] Bu bakımdan, koruyucuların yaşam biçimi, dünya görüşü, aristokratların değer yargılarıyla uyuşmamaktadır. Mutlulukları, devlete 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, İktidarı Bilgi'ye ve toplumsal örgütlenişi birleştirici Düzen'in gereklerine boyun eğdiren rasyonalist ütopyanın en tipik modelidir."[170] Bu devleti muhakkak adlandırmak gerekiyorsa, iktidarı liyakata, bilgiye bağlamasından ötürü, aristokrasi sözcüğünü bir köşeye bırakıp, "meritokrasi" ya da "philokrasi" sözcüklerini kullanmak daha yerinde olur.[171]

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.[172] Fakat bu, onun devlet olma özelliğidir ve bu nedenle ideal devletin salt kaba güce dayandığı söylenemez. Tersine consensus'ün öneminin bilincinde olan Platon, devletin yurttaşlarını ikna etmesini, onaylarını kazanmasını salık vermektedir. Fakat bu ikna etme, gerçekte ideolojik bir koşullandırmadan, insanlarda bireyselliğin, hatta kişiliğin yok edilmesinden başka bir şey değildir. Bu anlamda, ideal devlet, sürekli olarak bir tür şiddeti ("ideolojik şiddeti" ya da Bourdieu ile Passeron'un deyişiyle "simgesel şiddeti"[173]), içermektedir. Platon'a göre, devlet ya yetkindir, ya kötüdür; üçüncü bir durum yoktur. 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 bütün bireyleri bütünün içinde eritmesine bağlıdır. İşte ideal devlet budur.

E– TARİH FELSEFESİ

Platon'un tarih felsefesi olaylarla beslenir. Ancak olayları oldukları gibi al-

---

169 Tutkuların, hazların, acıların, yalnızca çocuklarda, kölelerde, üreticilerde ve kadınlarda (herhalde üretici kadınlarında) bulunduğu anlaşılmaktadır (431 b-c).

170 F. Châtelet, O. Duhamel, E. Pisier-Kouchner, Histoire des idées politiques, Paris, PUF, 1982, s. 10.

171 Bilge bir azınlığın, sınıflar, sosyal gruplar üstü yönetimi düşüncesi, Saint-Simon'dan başlayarak birçok düşünürü etkileyecek ve günümüzdeki "teknokrat devlet" ya da "teknokrasi" anlayışına ulaşacaktır.

172 Örneğin, Çetin Yetkin (s. 22'de) devlet ile özdeşleştirdiği koruyucular sınıfının üstünlüğünün kaba güce dayandığını ileri sürmektedir.

173 Pierre Bourdieu, Jean-Claude Passeron, La reproduction, Paris Minuit, 1970, s. 18.

maz, onlara belli anlamlar yükler. Platon, tarih felsefesini, bir yanda Sofistlerin, Kyrenelilerin düşüncesini (yani insan davranışının anlamını her kişinin bundan aldığı hazza indirgeyen düşünceyi), öte yanda kafaları çapraşık ve ahlak dışı geleneklerle dolduran mitosları, masalları yıkmak için oluşturmuştur. İnsan oluşumunun modelini soyut bir biçimde yeniden kurarak, çağdaşlarına bozulmanın nedenlerini, mekanizmasını göstermeyi ve bozulmanın çekiciliğine karşı direnebilmenin yollarını öğretmeyi amaçlamıştır.[174] Platon, tarihsel modelini iki ayrı biçimde sunar. Birincisi, daha önce gördüğümüz Devlet diyalogundaki bir devletin geçirdiği tarihsel evrelere (yönetimlerin dolaşımına) ilişkin modeldir. Burada, oluşumun bozulmayı içerdiğini ve buna aklın egemen kılınması ile karşı çıkılabileceğini ortaya koyar. Oluşumun ne olduğunu, insanlar üzerinde nasıl bir etki yaptığını ise, Politikos (Devlet Adamı) ile Nomoi (Yasalar) adlı diyaloglarında birbirlerinden biraz farklı olarak ele aldığı "evrensel tarih" modeli ile açıklar.

1– "Devlet Adamı"nda Tarih Felsefesi

Bu diyalogdaki evrensel tarihin mitolojik bir yönü vardır. Platon'un, diyalogun konuşmacılarından "yabancı"ya anlattırdığı mitosa göre, *kosmos*, belli süreler içinde, bazan Tanrı tarafından yönetilmekte, bazen kendi gidişine bırakılmaktadır. Dünyayı döndüren tanrı Kronos, dünyanın devinimlerinin zaman dilimi dolunca bu işi bırakır ve dünya kendi kendine tersine,geriye dönmeye başlar. Dünya aynı biçimde kalamamıştır, "çünkü bu durum, yalnızca tanrısal varlıklara özgüdür."[175] Bununla birlikte, ters de olsa kendi başına devinimini sürdürür; çünkü canlıdır ve düzenleyici Tanrı tarafından akılla donatılmıştır. Bu nedenle de tanrısal deviniminden en az ayrılan ters çevrimsel devinim içinde kalır. Dünya, kendi başına tamamladığı her devirden sonra biraz daha yaşlanıp bozulur. Dünyanın doğası bozulmayı içermektedir; o, bir nesnedir, maddedir ve bu yüzden bozulmanın dışında kalamaz. Gittikçe bozularak yok olma aşamasına doğru ilerleyen dünyanın bu gidişine son vermek isteyen Tanrı, yeniden yönetimi eline alır. Dünyayı tanrısal yöne doğru çevirerek, ona yeniden bozulmazlık ve ölümsüzlük aşılar.

Dünyayı Kronos'un döndürdüğü dönemde, bozulma diye bir şeyin olmamasından ötürü, insanlar da yaşlanmazlar. Yaşam, içinde bulunduğumuz dönemdeki yönün tersine doğru ilerler; insanlar gençleşmeye, çocuklaşmaya başlar ve ardından yok olurlar. Doğum, ölülerin yeniden topraktan çıkmasıdır. Bir çeşit "altın çağ" dır söz konusu olan: Hayvanlar vahşi değildir; ağaçlar, bitkiler kendiliğinden topraktan çıktıkları için insanların beslenme sorunları yoktur, bu uğurda çalışıp didinmeleri gerekmemektedir. İnsanları ikincil tanrılar yönettiğinden, ne devlet vardır, ne de savaş; dirlik, düzen hüküm sürmektedir. Dahası, kadınlara, çocuklara sahip çıkılması diye bir şey olmadığından, aile de bulunmaz. Platon'a göre, bu insanlar mutluydular, hatta "sahip oldukları boş zamanı bilimi geliştirmekte kullanmışlarsa

174 Châtelet, Platon, s. 227.
175 Politikos 269 d.

kesinlikle şimdikilerden çok daha mutluydular."[176]

Bu durum hep böyle sürmez. Tanrı yönetimi bıraktığında dünya, ilk önce iki yöne doğru bir sarkaç gibi sallanır, sonra durulur ve düzenli çevrimsel devinimine başlar. Önceleri, Tanrının yönettiği dönemi anımsayarak, düzenleyicisinin buyruklarını yerine getirerek, kendi kendini yönettiği için görece bir iyilik vardır. Fakat gittikçe bu buyrukların gereklerinden uzaklaşır. Bu kaçınılmazdır, çünkü dünya bir nesnedir ve nesneden (maddeden) her türlü bozukluk ve adaletsizlik kaynaklanır. Buyruklar unutuldukça kötülük iyiliğe üstün gelir, hayvanlar vahşileşir, toprak kendiliğinden hiçbir şey vermez olur ve insan soyunu kendi içinde üretmek zorunda kalır. Zayıf ve sefil bir duruma düşen insanlar, kendilerini tehlikelerden korumak ve yaşamlarını sürdürmek amacıyla sanatları, zanaatları öğrenmeye ve örgütlenmeye koyulurlar. Böylece devletin ortaya çıkmasıyla birlikte, insanları artık Tanrı değil, fakat başka insanlar yönetmeye başlar. İnsanlık varlığını koruyabilmiş olmasına karşın, kendini bozulmadan, kargaşadan *(kaos)*, savaşlardan kurtaramaz ve hep daha kötüye doğru ilerler ya da daha doğrusu geriler. (Sonunda Tanrı, yeniden yönetimi eline alana değin bu böyle sürecektir.)

Platon, bu mitosuyla tarihin döngüsel bir çizgi izlediğini belirtir. Tarih, birbirini izleyen biri bozulma diğeri düzelme (daha doğrusu, yetkinlik) olmak üzere iki dönemi kapsar. Demek ki, insan, bunların dışında bir başka seçeneğin olmadığını anlamalıdır. Ayrıca Platon, tanrısal olanla insansal olanın, düzenleyici tanrısal akıl ile düzensizliğe giden maddenin karşıtlığını vurgular ve böylece kurtuluşa giden yolu göstermiş olur.

2– "Yasalar"da Tarih Felsefesi

Platon, bu diyalogunda, **Devlet Adamı**'nda uzun bir betimlemesini yaptığı mutlu Kronos dönemine kısaca değinir ve buradan yine aynı sonucu çıkarır: "Eğer bir devlet, bir Tanrı değil de, bir insan tarafından yönetiliyorsa, kötülüklerden ve güçlüklerden kurtulamaz. Bütün olanaklarımızla, gerek siyasal, gerek özel yaşamımızda, Kronos dönemindeki yaşama öykünmemiz ve bize dağıtılmış akla yasa adını vererek evlerimizi ve polislerimizi yönetmek için ruhumuzun ölümsüz bölümüne uymamız gerekir."[177]

Yasalar'da özgül bir biçimde işlenmiş olan oluşum, Kronos'un yönetimi bıraktığı ve insanın kendi başına kaldığı tarihsel dönemi ya da Şenel'in deyimiyle "historik dilimi"[178] kapsar. Platon, (Tanrısız) insanlık tarihinin başlangıcından yola çıkıp, değişimleri, çeşitli tarihsel evreleri anlatır. Ona göre, ilk dönem, tufan gibi büyük bir doğal afetten sonraki durumu andırır. Yalnızca dağlarda yaşayan bir avuç çoban hayatta kalmıştır ve bunlarla birlikte, yeryüzünde ilkel bir dönem başlar. Bu insanlar, (dikiş dışında) sanatları, zanaatları, maden işlemeyi bilmediklerinden başka, kentlilerin tutkularından, kötülüklerinden de yoksundurlar. Anlaşmazlıklar,

176 İbid 272 c.
177 Nomoi 713 e - 714 a.
178 Şenel, Eski Yunanda Eşitlik..., s. 384.

çatışmalar, savaşlar ortadan kalkmıştır. Çünkü basit bir yaşam süren bu insanlar birbirlerinden uzaktırlar; yalnızlıktan ötürü de birbirlerine sevgiyle yaklaşırlar. Ayrıca, herkese bol bol yetecek kadar yiyecek, giyecek, barınak ve araç vardır. Kimsenin gözü bir başkasının malında değildir. Üstelik, yoksulluk ve zenginlik olmadığından dolayı, sosyal farklılaşmalar, sınıflaşmalar görülmez; böylece insanlar kötülüklerden korunmuş olurlar. Çünkü, "ne zenginlik, ne de yoksulluğun olduğu bir toplumda, genellikle çok saygın bir ahlak hüküm sürer; şiddet, adaletsizlik, kıskançlık burada ortaya çıkamaz. Gerek bu nedenden, gerekse saf kişiler olduklarından ötürü bu insanların hepsi erdemlidir."[179] Böylece Platon, devlete, yasalara gerek duymayan ve görenekler, gelenekler ile düzenin sürekliliğini sağlayan bu ilkel insanlardan ve bunların yaşam biçimlerinden övgüyle söz eder.[180]

Fakat bu düzen çeşitli değişimlerin-gelişimlerin zorlamasıyla değişir. Daha büyük toplumsal birimler oluşur ve birliği kurup sürdürmek için politika ve devlet ortaya çıkar. Bundan sonra Platon, Troya (Truva) Savaşından sonraki tarihsel döneme geçip, bazı yönetimlerin tarihini çizer, bunların nasıl doğup geliştiklerini ve neden yok olduklarını anlatır. Bunu yaparken, ikinci en iyi devlet modelinin dayanacağı (ılımlılık, ölçülülük, bilgelik gibi) temel ilkeleri tarihin içinden çıkarıp daha somut bir biçimde tanıtmış olur. Örneğin, Troya Savaşından sonra kurulan üç Dor polisinden ikisi, Argos ile Messenia, krallarının bilgeliğin dışına çıkıp ölçülü davranmamalarından ve "yasaların kendilerine verdiğinden daha fazlasını elde etmek istemelerinden" dolayı yok olmuştur[181]. Buna karşılık üçüncü polis olan Sparta, iktidarı çeşitli kişiler arasında paylaştıran ılımlı bir yönetimi benimsemiş olması sayesinde, varlığını sürdürmeyi başarmıştır. Pers monarşisi ile Atina demokrasisinin yozlaşıp bozulmalarının nedeni ise, her ikisinin de dayandıkları ilkelerde ölçülü kalamamış olmalarıdır: "Monarşi otoriteyi, demokrasi özgürlüğü aşırı boyutlara götürdüğü zaman..., bunun sonuçları hiç birisi için iyi olmaz."[182]

3– Tarih Felsefesinin Kısa Bir Değerlendirmesi

Siyasal toplum öncesi tarihsel dönem, Devlet Adamı ile Yasalar'da çok farklı bir biçimde dile getirilmiştir. Devlet Adamı diyalogunda insanlar, güçsüz, zavallı, sefil bir durumdadır. Oysa Yasalar'da, görece bir bolluğun, barışın, düzenin hüküm sürdüğü görülür. İnsanlar sanatları, zanaatları bilmemelerine karşın sıkıntı çekmezler, hatta büyük ölçüde bu nedenden ötürü erdemli bir yaşam sürerler. Bu iki diyalog arasındaki çelişki, Platon'un tarihsel anlatılarıyla ulaşmak istediği sonuçların farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

Devlet Adamı diyalogunda, bir yanda Tanrı (dolayısıyla Akıl) tarafından terkedilmiş insanın zavallılığı, öte yanda tanrısal yönetim ile insansal yönetim arasın-

179 Nomoi 679 b-c.

180 Bu ilkel toplumun yönetim biçimi, "Yönetimlerin Dolaşımı" bölümünde ele alınan patriarşidir.

181 Nomoi 691 a.

182 İbid, 701 e.

daki karşıtlık vurgulanmaktadır. Platon, bu görüşlerinden hareket ederek, yeryüzündeki kötülüğü en az düzeye indirgemenin mümkün olduğu ve bunun için yöneten insanın tanrısal bir yanı olması gerektiği sonucuna varır. Her yönetim aynı şey değildir, yöneticiler arasında büyük farklar vardır: Gerçel (tanrısal) kral ile tiranı birbirinden ayırt etmek gerekir.

Yasalar diyalogunda uygarlığın bozmadığı ilkel bir topluluğun mutluluğu, erdemli yaşamı betimlenmektedir. Uygarlıkla birlikte bu yaşam yok olur ve ona geri dönme olasılığı ortadan kalkar. (Tabii tarihsel dönüşün tamamlanıp yeni bir doğal afetin patlak verişine kadar.) Bundan sonra kurulan çeşitli devletler, erdemli davranamayıp kötülüklerin belirmesine neden olurlar; dolayısıyla insanların, bozulmaya yönelen bu yönetim biçimlerinden bir beklentileri olması yersizdir. Öyleyse bu durumda yapılacak iş, insanları yeniden mutlu kılabilecek, koşullara en uygun olan en iyi yönetim biçimini gerçekleştirmektir. Böylece Platon, ikinci en iyi devletine giden yolu açmış olur ve ardından bunun tasarımını çizmeye koyulur.

Platon'un üç diyalogunun içerdiği tarih felsefesi "trajik" bir niteliğe sahiptir.[183] Çünkü yeryüzündeki her şey bozulup yok olmaya mahkumdur. Maddesel yön (yani, insanların, istekleri, tutkuları ve çıkarları doğrultusunda düşünüp davranarak adaletsizlik ve mutsuzluk yaratmaları), eninde sonunda ve zorunlu olarak tanrısalı alt eder. Başlangıçtaki "altın çağ", "Kronos'un dönemi", "ilkel yaşam", (döngü tamamlanıncaya değin) geri gelmez ve bozulmaya karşı konulamaz. Ancak bu tarih felsefesi, yine de bir umut ışığı verir: Düzensizliğe, bozulmaya karşın insan, gerek siyasal yaşamı, gerek özel yaşamını düzenleyerek belli bir mutluluğa ulaşabilir, yeter ki aklını kullansın, ruhunun ölümsüz bölümüne uysun.

F– TANRISAL KRAL

Platon'un, **Politikos (Devlet Adamı)** adlı diyalogunu Devlet'ten aşağı yukarı on beş yıl sonra, İ.Ö. 365-360 yılları arasında yazdığı kabul edilmektedir. Platon, bu diyalogunu bir üçlünün ikinci yapıtı olarak tasarlamıştır. Ancak **Sophistes** ve **Politikos**'tan sonra gelmesi gereken **Philosophos**'u hiçbir zaman kaleme almamıştır. Politikos'un birbiriyle iç içe geçmiş iki konusu vardır: Diyalektik ve siyaset. Çünkü Platon, bu diyalogunda, Akademia'daki öğrencilerine diyalektik araştırmanın bir modelini sunmakta ve bunu gerçek devlet adamının ya da tanrısal kralın tanımını vererek yapmaktadır. Bizi doğrudan doğruya ilgilendiren bu ikinci konuyu ele aldığımızda, **Politikos**'un **Devlet**'in (**Politeia**) bir tür uzantısı olduğu görülür; hatta Devlet'teki sav, burada en uç noktasına kadar götürülmektedir.[184] 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)** diyalogunu haber veren görüşlere de yer vermiştir. Bu yönüyle Politikos, farklı devlet modelleri içeren iki diyalogun arasında yer almakta ve bir bakıma bunları birbirine bağlama işlevi görmektedir.

183 Châtelet, **Platon**, s. 236.
184 Chevallier, s. 52.

1– 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. 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." (261 c)[185] *Dikhotomia* yönteminin kullanılması ile bu canlıların insanlar oldukları saptanır.[186] 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, hiç kimse sürünün yönetimini 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" anlamı 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 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 üzerinde 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 ve diğerleri onun buyruklarını uygulamaya koyarlar. Kısaca, "bütün bilimleri yöneten ve her şeyi yetkin bir biçimde bir araya getirip dokuyacak yasaları ve devletin çıkarlarını gözeten bu bilim, toplum üzerindeki erkini belirleyen siyasal 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, uyruklarının gönül rızasıyla ya da zorla yönetme-

185 Bu bölümde **Politikos**'tan yapılan alıntılar için dipnot kullanılmayacak ve alıntının diyalogundaki yeri bir ayraç içinde gösterilecektir.

186 Diogenes Laertius'a göre (II, s. 21'de), "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."

leri, 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 mahkum 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, Devlet'teki idealar evrenine yükselmiş ve İyi ile aydınlanmış olan filozof kralın ta kendisidir.

2– Yasasız Yönetimin Meşruluğu

Platon, gerçeği, iyiyi yalnızca onun bildiğini söylediği krala mutlak bir erk tanır. Tanrısal kral (ya da krallar), devletin iyiliğini gözettiğinden ötürü, gerekli gördüğü her türlü yönteme baş vurabilir ve yaptığı her şey meşrudur. Platon'a göre, 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, Devlet**'ten 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 kendi istencini zor kullanarak egemen kılma hakkı vardır. Çünkü, "her ne kadar yasaların bir noktaya kadar kral işi olduğu apaçıksa da, ideal olan, gücü yasalara değil, fakat bilge bir krala vermektir." (294 a) Platon'un consensus'e hiç yer vermeyen bu düşüncesi, gerek döneminin yaygın yasa anlayışı, gerek Sokrates'in **Kriton**'da savunduğu görüşler ile tam bir karşıtlık içindedir. Bunun bilincinde olan Platon, diyalogunun genç Sokrates'ine "yasasız yönetimden söz edildiğini duymak çok acı bir şey" (293 e) şeklinde bir itiraz dile getirir ve ardından baş konuşmacısı olan "yabancı"ya, kralı yasaların üzerine çıkartmasının gerekçelerini açıklattırır.

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 üzerinde, 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 kalmalarından ötürü, mutlak olmayanın mutlak kalana 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 sürülegelmiş olan düşüncedir.[187] Tanrısal kral ya da filozof kralda somutlaşmış olan Akıl mutlak bir biçimde hüküm sürdüğü zaman, artık yasalara gerek yoktur.[188a] 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 Devlet'te büyük önem verdiği yurttaşların eğitiminin sağlanması ve soyun iyiliğinin gözetilmesi de vardır. Yine mümkün olduğunca birbirine benzeyen tek düzey ya da Herbert Marcuse'nin deyişiyle "tek boyutlu" insanlar[188b] yaratmak amacını taşıyan Platon, kralın, bir dokuma us-

187 Sabine, s. 69.

188a Jean Rouvier, Les grandes idées politiques des origines a J.J. Rousseau, Paris, Bordas, 1973, s. 89.

188b Bakınız: Herbert Marcuse, L'homme unidimensionnel, Paris, Minuit, 1968.

tası 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 taşkanlığı 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 vardır. Tanrısal kral, evlenmeleri düzenleyerek, kimin kiminle evleneceğini saptayarak, ölçülü ve enerjik karakterlere, ruhsal yapılara sahip olan insanları birbiriyle 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.

3– 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."[189] 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[190], 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

189 Chevallier, s. 53.
190 Sabine, s. 70.

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 bedende bir kral yetişmiyor, öyleyse, en doğru devletin izinden giderek yasalar yazmak için bir arada toplanmak zorundayız." (301 e) diyerek ortaya atar. 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 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 yurttaşlarının hepsinin "yazılı yasalar ile atalarının geleneklerine karşı bir şey yapmaktan sakınmalarına" (301 a) bağlıdır. Böylece, ideal devletinin dışındaki bozuk devletler için yasanın egemenliği ilkesini kabul eden Platon[191], bu ilkenin işlerlik kazanabilmesi amacıyla, yasaları çiğneyenlerin ölüme ve işkencelere çarptırılmasını bile salık verir.

Bununla birlikte Platon'un, bilimin yerine yasaların egemenliğini 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 gerçekleşemeyecek bir düşe dönüşmesi sonucunu doğurur. İdeal devletinde kendi görüşlerinin dışındakilere yaşam hakkı tanımayan, fakat paradoksal bir biçimde aynı tutumu benimseyen devletleri ağır bir dille kınayan Platon, sözde yönetimlerin yol açtığı çıkmazdan kurtulabilmek için, yine de bir kapı aralamayı ihmal etmez. 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

191 Daha önce de gördüğümüz gibi, 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.

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" ikinci en iyi devlet modelini ortaya koyarak başaracaktır.

G– 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.[192] 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.

1– Temel İlkeler

Diyalogun 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 belirttiği gibi, yasalara üstünlük tanınması, her şeyden önce bir inanç sorunudur.[193] Platon, buna ilişkin 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 altından ve kutsal olan dizginidir... Bu yetkin dizgin ile, yani yasalar ile her zaman işbirliği yapmamız gereklidir; çünkü, yetkin olmakla birlikte şiddetten uzak ve yumuşak olan yasa, altın dizginin diğerlerini alt edebilmesi için kendisine yardım edecek hizmetkarlara gereksinim duyar." (644 d-645 a)[194]

---

192 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.

193 Sabine, s. 71.

194 Bu bölümde Nomoi'den yapılan alıntılar için dipnot kullanılmayacak ve alıntının diyalogdaki yeri bir ayraç içinde gösterilecektir.

Görüldüğü üzere, hukuğun 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, fakat ideal, yetkin devlet olurdu.), **Politikos**'taki anlatımla, ideal yasaların gerçeğe yönelen yetkin öykünmeleri olarak görülebilir.[195] Böylece Platon, yeryüzünde hiçbir insanın tanrı olmadığı zaman, ortak iyiliğin kişisel çıkarlara, egoist eğilimlere üstün gelebilmesi için, akıl yürütülerek ortaya çıkartılan yasalara mutlak itaat edilmesinden başka bir çıkar yol olmadığını açıkça ortaya koymuş olur.[196] 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 hizmetkarı olan yurttaştır." (729 e) Nomoi, içerdiği bu düşüncelerle, iki bin yıl öncesinden J.J. Rousseau'nun **Toplum Sözleşmesi**'ni (**Du Contrat Social**) haber verir gibidir.

İkinci en iyi devletin yasaları, her ne kadar rasyonel bir niteliğe sahiplerse de, **Devlet**'in tersine, doğrudan doğruya teorik aklın ürünleri değillerdir. Çünkü Platon, "hiçbir yasanın tam anlamıyla bir insanın yapıtı olmadığı" (709 a) kanısındadır. "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 bağımlıdırlar. Su durumu ya da toprağının verimi farklı olan ülkelerde, aynı yasaların uygulanması olanaksızdır. Aynı şekilde, "yasaların ülkenin iklimine ters düşmemeleri gerekir."[197] (750 d) 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 eğilimini 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 yani 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.

---

195 **Politikos** 300 d-e,

196 Rouvier, s. 91.

197 Platon'un bu düşünceleri, daha sonraları öğrencisi Aristoteles tarafından geliştirilecek ve **Nomoi**'nin yeterince iyi bilinmemesi nedeniyle Aristoteles, birçok yazar tarafından, "iklim kuramı"nın yaratıcısı olarak nitelendirilecektir.

Yukarıda söylediklerimizden anlaşıldığı üzere, ikinci en iyi devletin yasalarını halk değil, fakat bilge bir yasa koyucu (ki, burada Platon'un ta kendisi) belirler. Yığınlara, kitlelere olan güvensizliğini sürdüren Platon, bir tiyatro yapıtının güzel olup olmadığına bile (Atina'da olduğu gibi), halkın karar vermesine karşı çıkar. Bilgisiz halkın zevksizliğinin ozanları bozup kötü yola yönlendirmesini önlemek için, hangi yapıtların oynayacağını yine yasa koyucunun saptamasını ister (659 a-660a) 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 işlevi görür. Yasanın giriş bölümü ise, ikna etmeye, inandırmaya yöneliktir (722 e - 723 b). Böylece yurttaşların gönüllü olarak yasalara uymaları sağlandığı gibi, consensus 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 hakim 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, yüceltilmelidir; zaten insanın mutluluğu da buna bağlıdır. Ruhu iyi kılmak için, aşırı özgürlükten şiddetten 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.

2– Coğrafi Konum ve Toplumsal Yapı

Platon, tasarladığı ikinci en iyi devletin, amaçlarına ulaşabilmesi için, coğrafi konumunu ve toplumsal yapısını Devlet'tekinden çok daha ayrıntılı bir biçimde belirler. Bu devlet modelini, diyalogda, 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, deniz aşırı 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 pek verimli olmayan bir toprak üzerine kurulmalı ve ekonomisini büyük ölçüde tarıma dayamalıdır. Ayrıca Platon, devletini olabildiğince tecrit etme amacını güderek, yakınlarında bir başka kentin bulunmadığını da belirtir. (704 c).

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.[198]

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, tek eşli sürekli birleşmeler evliliğin yasal biçimi olarak kabul edilir ve bunun dışındaki her türlü ilişki (ve özellikle Eski Yunan'da çok 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, Devlet'teki kadın-erkek eşitliği tam anlamıyla uygulanmamakla birlikte, kadın, karanlığından, kendi köşesinden çıkarılıp ortak sofralara oturtulur, erkeklerle aynı eğitimi görür ve siya-

198 Platon'un yurttaş sayısını 5040 olarak saptamasındaki amacı, bu sayının 11 dışında 1' den 12'ye kadar bütün sayılara bölünebilmesinden ötürü, toplumu, yurttaşları, çeşitli amaçlarla kolayca eşit bölümlere ayırabilmektir.

sal yaşama katılmamasına 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 "frenlemesi gereken bir hastalık" (783 a) olarak nitelendirerek, evlenmelerin devlet tarafından saptanmasını ister. Bunlar, karşıt doğaya, niteliklere sahip insanların birleştirilerek ılımlı bir soyun elde edilmesine yöneliktirler. Kızların 16 ile 20, erkeklerin 30 ile 35 yaşları arasında, yasa koyucunun (ya da yasa koruyucuların) belirlediği birisi ile evlenmesi zorunludur. Ailenin kaç çocuk (genellikle biri kız diğeri erkek, iki çocuk) yapacaklarına yine devlet karar verir. "Çocuklar ana-babadan çok devlete aittirler." (804 d) Görüldüğü üzere, Devlet'te 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 bir kuşkuya yer vermeyecek biçimde açıkça dile getirmiştir: "Bir devlete yasalar vermek isteyen bir 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 malı 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 olan 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.[199] (930 d) 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 oniki bölgeye ayıran Platon, yurttaşlara dağıtılan 5040 toprağın mümkün olduğunca birbirlerine 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

199 Ancak 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!

yöneliktir. Çünkü herkesin, hem merkezde, hem merkezin dışında bir evi ile toprağının bulunması, poliste 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 darbe ile yıkılma olasılığını ortadan kaldırır.

Taşınmaz mallar üzerindeki mülkiyetin eşitleştirilmesinin tek amacı, yurttaşlar arasında birliğin, uyumun sağlanmasıdır. Platon, Devlet'te 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 üretici bir işle uğraşmaları yasaktır; gelirlerini, üzerinde kölelerin çalıştığı topraklarından sağlarlar. Ülke sınırları içinde geçerli olan paranın ise dışarıda hiçbir değeri yoktur.

Fakat 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. (744 b) Çünkü koloniye katılan kişiler (yani, yurttaşlar), Devlet'in 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, yoksulluğuna ve zenginliği nasıl kullandığına göre) bir servet verilir. Demek ki, taşınır mülk üzerine kurulan servet, tüm bu değerleri kapsayan bir ölçüt durumuna gelir[200] ve oranlı eşitliğin uygulanmasıyla adalet gerçekleşir.

Böylece Platon, Solon'un Atina'daki uygulamasını andırır bir biçimde, ikinci en iyi devletinin 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

200 Bundan dolayı Platon, –ileride göreceğimiz gibi– zengin sınıflara siyasal yaşamda daha önemli ve etkin bir rol verecektir.

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, 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 gerçekte işleyebilmesi, epey kuşkulu görünmektedir. Çünkü bütün yurttaşlar, gelirlerini, birbirlerine eşit olan topraklarından sağlamaktadırlar. Bir başka yoldan zenginlik elde etmeleri yasaklandığına göre, bunların mal varlıklarının herhangi bir değişime uğraması olanaksızdır. Her aile, devletin kuruluş aşamasında kendisine verilen serveti –çok önemli bir değişiklik olmadığı sürece– olduğu gibi koruyacaktır. Zaten bu durum, Platon'un özlemle dile getirdiği polisin sürekliliğinin en önemli güvencelerinden birisidir. Öyle görülüyor ki Platon, dikey sosyal devinim ilkesini (tıpkı Devlet'te olduğu gibi) bir güvenlik supabı 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 hakkı tanımakla birlikte, mal mülkün kullanımına ve miktarına ilişkin yukarıda gördüğümüz çeşitli sınırlamaları getirerek, Sabine'in deyişiyle bu hakkı "kuşa çevirir."[201] Ayrıca yurttaşlar, dört servet sınıfına ayrılmış olmalarına karşın, aynı işbölümü kategorisi içinde yer alırlar. Bunların hepsi, gençliklerinde askerlik yaparlar, belli bir yaştan sonra da bilimlerle uğraşıp devlet işleriyle ilgilenirler. Bu bakımdan Nomoi'deki yurttaşlar katmanı, üretmeden tüketen ve askeri bir niteliğe sahip olan Devlet'teki koruyucular sınıfını andırmaktadır.[202] Platon, ideal devleti için öngördüğü işbölümü ilkesini burada da uygular. Ancak bu kez, işbölümünü yalnızca yurttaşları değil, fakat polisin bütün nüfusunu kapsayacak bir biçimde düzenler. Ekonomiyi yürütenler, üretimi gerçekleştirenler, yurttaşlar değildir. Daha doğrusu 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 ikinci en iyi devlet, "açıkça ekonomik ayrıcalık ilkesine dayanmaktadır."[203]

Yurttaşların altında *metoikos*'lar (yabancılar) bulunur. Atina'da zanaatlar ve ticaretin gelişimi ile demokrasinin ortaya çıkışı arasındaki koşutluğun bilincinde olan Platon, bu meslekleri sürekli olarak aşağılar, fakat onlardan tümüyle de vaz geçemez. Çünkü bir devlette, insanları erdemsiz kılan bu tür işlerin de yapılması gerekmektedir. Platon çözüm yolunu, bu meslekleri, yurttaşlarına yasaklayıp, "bozuk-

201 Sabine, s. 77.

202 Robin'e göre (**La pensée grecque**, s. 282'de), yurttaşların hepsi askerlik yaptıklarından ötürü, burada bir savaşçılar (ya da koruyucular) grubundan değil, fakat ulusal bir ordudan söz etmek gerekir.

203 Sabine, s. 78.

maları durumunda devlete zararları dokunmayacak olan" *metoikos*'ların ellerine bırakmakta bulur. (919 c) Özgür olan bu kişilerin hiçbir siyasal hakkı yoktur, ekonomik ve sosyal hakları da sınırlıdır. Bunlar poliste en fazla yirmi yıl kalabilirler; fakat aralarında devlete büyük yararları dokunmuş olanların oturma süreleri uzatılabilir, hatta bunlara yaşamlarının sonuna kadar oturma hakkı verilebilir. (850 a-c) Toplumdaki en alt sosyal katmanı köleler oluşturur. Bu insanlar, hiçbir hakları olmayan ve yurttaşların topraklarını ekip biçmenin dışında çeşitli işlerde çalışan emekçilerdir. "Her yurttaşın kendisine bütün uğraşlarında yardım edecek kadar köleye sahip olması gerektiğini" (778 a) vurgulayan Platon, bu insanların köleliğe katlanmaları, bir ayaklanmaya kalkışmamaları için, aynı ülkeden gelen ya da aynı dili konuşan kölelerin bir araya toplanmamalarına ve bunlara adil bir biçimde davranılmasına özen gösterilmesini 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)

3– Siyasal Yapı

Platon, ikinci en iyi devletinin sosyal yapısını düzenlerken orta bir yol izlemiştir; aile, özel mülkiyet gibi toplumsal kurumları kabul etmiş, fakat aldığı çeşitli önlemlerle bunların polisin birliğini, uyumunu bozacak aşırı boyutlara ulaşmalarını engellemiştir. Bu ılımlılığa, ölçülülüğe yöneliş, siyasal yapıda da kendini gösterir. Platon'a göre her siyasal toplum, yönetenler-yönetilenler ilişkisi üzerine kuruludur. Bu nedenle, çözüme kavuşturulması gereken ilk siyasal sorun, kurulacak bu koloni poliste kimlerin yönetici olacağıdır. Bunun için Platon, çeşitli yönetme savlarını ele alıp incelemeye koyulur. Hayvanları bir başka hayvanın değil de insanın güttüğüne ve insanları da tanrıların yönetmediğine göre, dikkat edilmesi gereken temel ilke, yönetici insanın (ya da insanların) sıradan birisi olmamasıdır. Geçmişteki çeşitli devletlere bakıldığında, bunların yok olmasına, baştakilerin erdemsizliğinin ve bilgisizliğinin neden olduğu görülmektedir. Bundan dolayı, cahil kişilerin eline iktidarı vermekten kaçınmak gerekir. Bazı Sofistlerin ortaya attıkları "güçlünün zayıfı yönetmesi" ilkesi de kesinlikle reddedilmelidir. Çünkü gücüyle iktidara gelen kişiler, yasaları kendi çıkarları doğrultusunda yaptıklarından dolayı, diğerlerine yönetimde hiçbir pay vermezler; bu durum, toplumu düzensizliğe sürükler. Yasaların yurttaşların gözünde hiçbir otoritesi bulunmaması, devletin yıkımına 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 isteği, bilgenin cahil üzerindeki hakkına dayanır." Buna göre, cahil itaat eder ve bilge yönlendirip yönetir (690 b); fakat 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, diğerleri ile

bağdaşmadıklarından ötürü, 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 kütlelere bazı ödünler vermekten ibarettir."[204]

Platon'un karşıt eğilimleri dengelemek, çatışan istekleri uzlaştırmak amacıyla tasarladığı yönetim biçimi, karma anayasa modelinin tarihte bilinen ilk kuramsal örneğidir. Platon, ilk önce ölçülü, dengeli yönetim anlayışını doğrulamak için, aşırılıkların her zaman kötülüklere yol açtığını savunur: "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." (691 c). Demek ki, devletin adaletli, doğru kılınması, siyasal iktidarın çeşitli güçler, sınıflar arasında paylaştırılarak yasaların egemen yapılmasına ve özgürlük ile otoritenin bir uyum içine sokulmasına bağlıdır. Gerek halkın özgürlüğünü en uç noktasına kadar kısıtlayan sınırsız kişisel iktidar (Pers devleti örneği), gerek aşırı boyutlara ulaşan halk denetimi (Atina devleti örneği), polisin birliğini, düzenini yok eder. Dengesiz, kötü durumlara düşülmemesi için, kişisel yönetimin otoritesi ile halk yönetiminin sağladığı özgürlüğün uzlaştırılmasına çalışılmalıdır. Platon, ikinci en iyi devleti için tüm yurttaşların belli ölçülerde siyasal yaşama katıldıkları bu tür bir yönetim biçimi öngördüğünü açıklar ve bunun monarşi ile demokrasi karışımı olduğunu belirtir. (692 d ve 756 e) Karma anayasaya sahip bu devlette yasalar, özleri gereği, poliste ölçülü özgürlük ile otoriteyi, bilgeliği, ılımlılığı, birliği, adaleti sağlayacak doğrultuda olurlar.

Platon, ikinci en iyi devleti için çeşitli siyasal kurumlar öngörür. Bunların başında Yasa Koruyucular Kurulu gelir. Platon'a göre, birbirlerini iyi tanımayan, gerekli eğitimi görmemiş olan 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 Konossos'un yurttaşlarının da seçime katılmasıyla belirlenirler. Daha sonra gelen kuşak, iyi bir eğitim görüp yasaları benimsediğinden ötürü, yasa koruyucuları kendi seçme hakkına kavuşur. Eski Yunan'da aristokratik biryöntem olan oya başvurularak yapılan bu seçim, üç aşamalı bir biçimde gerçekleştirilir: Silah taşıma hakkına sahip bütün 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 yetmiş yaşları arasında olmaları gereken bu kişilerin görevi, yasalara uyulup uyulmadığını ve yurttaşların servet, dolayısıyla sınıf durumlarını denetlemektir. (754 d)

Platon, Yunan polislerinde artık gelenekselleşmiş bir kurum olan Halk Mecli-

204 İbid, s. 75.

sine 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 çarptırılırlar. Buna karşılık, üçüncü ve dördüncü sınıfların (görece) yoksul yurttaşlarına böyle bir zorunluluk getirilmemiştir (764 d).

Halk Meclisinden daha önemli olan bir kurum, Senato ya da 360'lar Konseyidir. Platon, senatörlerin seçimi 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 olmaktadır. Ayrıca Platon, oy verme aşaması için ilginç bir uygulama daha getirir: İlk iki sınıftaki zengin yurttaşların, her sınıfın 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 sınıflar içinden 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) ötürü, Senato 30'ar kişilik on iki 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 seçilirler. Önemsiz memurluklara alt sınıftakilerin seçilebildiği gibi, bu tür görevlere getirilecek kişiler bütün yurttaşlar arasından kura ile de saptanabilir. Bütün memurların üzerinde bulunan ve elli ile yetmiş beş yaşları arasında "tanrısal nitelikli" (945 c) on iki yurttaştan oluşan bir Denetçiler Kurulu vardır. Uzun bir seçim sonucu iş başına 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 sürdürür. "Kalabalık, sağlıklı, doğru kararlar alma yeteneğine sahip değildir" (758 b) diyen Platon'un gözünde, Halk Meclisinin 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 consensus'ün sağlanmasında etkili olan "ideolojik" bir kurumdur. Senatörlerin ya da önemsiz memurlukla-

rın 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 Kurulunun, yalnızca birinci sınıftaki (ve belki bir ölçüde ikinci sınıftaki) yurttaşlardan oluştuğu anlaşılmaktadır. Demek ki, servet sınıflarının yönetimdeki payları eşit bir biçimde dağıtılmamıştır (ya da Platon'a göre bu paylar, oranlı eşitliğe göre düzenlenmiştir) ve her yurttaşın siyasal yapıda alabileceği yer sınıfına göre belirlenmektedir.

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 alt üst eder; ayakta ne karma anayasa kalır, ne de yasaların egemenliği. Platon'un tan yeri ağırırken toplandığı için "Gece Konseyi" (968a) adını verdiği bu kurum, doğrudan doğruya anayasa düzeni ile 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. (951 e ve 961 a)

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 olmakla birlikte, ona devletin bütün kurumlarını denetlemek ve yönetmek hakkı tanınmıştır. Şimdiye kadar çizilen anayasa taslağı ile bağdaşmadığı görülen ve egemenliği elinde tutan Gece Konseyi, Devlet'in filozof krallarını andırmakta ve ikinci en iyi devleti ideal devlete yaklaştırmaktadır.

4— Eğitim ve Din Sorunu

Devlet'te 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 yedinci kitabını olduğu gibi bu konuya ayırır ve çok ayrıntılı bir eğitim programı çizer.

Eğitim, tek merkezden devlet eliyle yürütülür ve bütün çocukların yetenekleri doğrultusunda devletin kendileri için öngördüğü eğitimi almaları zorunludur. Artık

devletin tümü bir eğitim kurumu olmadığından ötürü, bir eğitim örgütü ile eğitimciler kadrosu oluşturulmuştur. Bunlar maaşlı memurlardır ve bunların üzerinde devlet yönetiminde önemli bir yeri olan eğitim yöneticisi (ya da bakanı) bulunur. Platon, yurttaşların sağlıklı olabilmeleri için eğitimin ana karnındayken başlamasını, bir başka deyişle hamile kadınların çeşitli bedensel alıştırmalar yapmalarını zorunlu tutar ve Devlet'teki 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 Devlet'ten farklı olarak, polisinin 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 birbirlerinden ayrılırlar ve cinsiyetlerine uygun bir eğitim programı izlerler. (794 c) Fakat bu, kızların savaş eğitiminden bağışık tutuldukları anlamına gelmemektedir; erkekler kadar olmasa bile kızlar da savaşma sanatını öğrenirler.[205] 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 tutulamaması ve büyük çoğunluğun kendi içlerinde aklı hakim kılmalarını sağlayacak eğitimi almaya yetenekli olmaması, Platon'un toplumsal birliği, uyumu sağlayabilmek için yasaların dışında bir başka güce daha gereksinim duymasına neden olur. Bu güç, dindir. Bazı yazarların da belirttiği gibi, belki ilerleyen yaşı dolayısıyla dine büyük bir

205 Platon'un, tıpkı Devlet'teki 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 gözönünde bulundurarak değil." (628 d-e).

önem veren Platon[206], Nomoi'nin onuncu kitabını bu konuya ayırıp, dine karşı işlenmiş suçları kapsayan ayrıntılı bir ceza hukuku hazırlar.

Din, devletin denetimi altında olduğundan dolayı, her türlü özel dinsel eylemler yasaktır. Tapınmalar, yalnızca kamusal tapınaklarda ve yetkili din adamlarının yönetimi altında yapılır. Platon'un böyle bir uygulamaya gitmesinin nedeni, bir yanda hurafelerin, boş inançların yayılmasını 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, kesinlikle ahlak dışı eğilimler taşıyan dinsizleri, imansızları kovuşturmasını salık verir. Ona göre üç çeşit dinsizlik vardır. Bunlar, tanrıların var olduğuna inanmamak, tanrıların insan işlerine karışmadığını düşünmek ve tanrıların adaklarla, dualarla kandırılacağı inancını taşımaktır. (885 b) Artık öğretmeni Sokrates'in dinsizlikle suçlanıp ölüme mahkum 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.[207] Üstelik, gerek bütün yurttaşların dinsel kurallara bağımlı olduğu, gerekse polisin en üstünde yer alan Gece Konseyinin dinsel bir niteliğinin bulunduğu göz önüne alındığında, ikinci en iyi devletin bir tür teokrasiye dönüştüğü görülmektedir.[208] Çünkü bu konseyin üyeleri, her ne kadar filozof iseler de, belli bir bölümü doğrudan doğruya din adamıdır ve hepsi teolojiye (dinbilimine) sahiptir. Platon, 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.

5– İkinci En İyi Devletin İdeolojik Boyutu

Bazı Platon yorumcuları, Platon'un Nomoi diyaloguyla, otuz yıl önce yazdığı Devlet diyalogunun içerdiği görüşlere sırt çevirdiğini ileri sürerler.[209] Bu yorumculara göre, tarihsel gerçek ve başarısız Syrakuza deneyleri, Platon'a sosyal, siyasal ve

206 Chevallier, s. 62; Sabine, s. 80.
207 Labrousse, s. 63
208 Chevallier, s. 60-62, Labrousse, s. 63, Touchard, s. 36.
209 Labrousse, s. 60; Rouvier, s. 90; Şenel, Eski Yunanda Eşitlik..., s. 414.

psikolojik verilere ters düşen bir kuramda, bir ütopyada ısrar etmemesini öğretmiştir. Böylece somut koşulların da gözönüne 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, fakat her iki diyalogun ayrı amaçlar doğrultusunda kaleme alınmış olmasından kaynaklanır. Devlet'te 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.[210]

Platon, Nomoi'de, Devlet'te betimlediği yönetim biçimini çürütmeye ya da yadsımaya kalkışmaz, tersine bunun kendisi için hala ulaşılması gereken ideal devlet olduğunu vurgular: "En iyisi, "dostlar arasında gerçekten herşey ortaktır" özdeyişini uygulamaya koyan devlettir, anayasadır. 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 şöyleri 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, (fakat bu, ideal devlet hiçbir zaman kurulamaz demek değildir.), yapılacak tek şey, ona en çok benzeyen modeli, ikinci en iyi devleti kurmaktır. Devlet'te kullanılan madde, bozulmamış insandır, bir başka deyişle kalıplaşmış gelenek ve göreneklere, sosyal-kültürel yapılara, belli yaşam biçimlerine bağlı olmayan tertemiz çocuklardır. Bu yüzden, yozlaşmamış bu insanlar (çocuklar), kendilerine verilen yasaları kolaylıkla kabul ettiklerinden başka, aldıkları eğitim sayesinde içlerindeki tanrısal yönü açığa çıkartırlar. İdeal devlet, *tabula 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 ya-

---

210 Châtelet, **Platon**, s. 223-224.

pılsa da[211], bu koloni polisi oluşturanlar bozulmuş insanlardır, geldikleri yörelerin yasalarını, göreneklerini, değer kalıplarını vb. özümsemişlerdir. Nomoi diyalogunun 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, Devlet'tekinden daha basit değildir. İkinci en iyi devlette de hiçbir şey şansa, yazgıya bırakılmamıştır. Burada da herşey, en ufak ayrıntısına değin düşünülüp tasarlanmış ve kapsamlı bir ütopya yaratılmıştır. Hatta, Raymond Ruyer'e göre, "koloni için ortaya konan anayasa, ... birçok bakımdan, Devlet'in kurumlarından daha ütopiktir."[212] Gerçekten Platon, sanatçı olarak nitelendirdiği yasa koyucunun (ki, her ütopyacı bir sanatçıdır) tasarımının birbirine bağlı parçalarını bir bütünsellik içinde yerine getirmesi gerektiğini belirtmekte (746c) ve kendisi de bir yasa koyucu olarak koloni polisi kağıt üzerinde kurarken, çeşitli yöneticilerin seçiminden evliliklerin düzenlemesine, bir hayvanı zehirleyen kişiye verilecek cezadan faizin yasaklanmasına kadar her şeyi bir bütün şeklinde ortaya koymaktadır.

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 şikayet etmesinler, düzene karşı çıkmasınlar diye, bazı önemsiz memurluklara Atina'da olduğu gibi kura ile atamalar yapılır. Bu uygulama, Platon'un demokrat görüşlere yaklaştığını göstermez; o, hala 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 vb.), 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.[213] Bununla birlikte, ikinci en iyi devlet, kuruluş aşamasında servetlerin belli erdemlere göre dağıtılmış ve bir anlamda zenginlik ile erdemliliğin özdeşleşmiş olmasından ötürü, aristokratik bir nitelik de göstermektedir. Fakat diyalogun son sayfalarında beliren Gece Konseyi göz önünde bulundurulduğunda, bu kez karşımıza "philokrasi-teokrasi" karışımı bir yönetim biçimi çıkmaktadır.

---

211 Platon, bu ayıklama işleminde üç yöntemin bulunduğunu belirtmektedir: Öldürmek, sürmek ve koloni kurdurmak bahanesiyle dışarıya yollamak (735 d- 736 a). Fakat bu, yeni kurulan bir polis olduğundan ötürü, burada 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.

212 Raymond Ruyer, **L'Utopie et les utopies**, Paris, PUF, 1950, s. 134-135.

213 Chevallier, s. 60; Platon, **Oeuvres completes-Les Lois**, Paris, Librairie Garnier Frères, 1946'da E. Chambry'nin "Introduction"u (Giriş'i), s. XLVI.

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 Devlet'te, gerek Nomoi'de, devleti irdeleyişi genelde devletin doğası üzerine dayandığından, her iki modeli de evrensel bir nitelik taşımaktadır. Copleston'un deyişiyle Platon, iki diyalogunda da, felsefi bir devlet kuramının temellerini atmıştır.[214]

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 olduklarını öğretmek zorundadırlar. (951 a) Platon, Gece Konseyinin altındaki yönetim odaklarını çeşitli güçler arasında dağıtmış, sınıflara paylaştırmış olmakla birlikte, yine Devlet diyalogunda 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."[215] Platon'a göre devlet, "insanların bütün ilişkilerinde üzüntülerini, sevinçlerini, sevgiye yönelik eğilimlerini gözetip denetlemeli ve [yönlendirmek için] onları yasalar yoluyla kınamalı ya da onurlandırmalıdır... Çeşitli durumlarda, herkesin yeteneğine göre neyin güzel, neyin çirkin olduğunu tanımlayıp öğretmesi gerekir." (632 a) İkinci en iyi devlette, insanlar önderlerinin sözünden dışarıya çıkamayacak biçimde koşullandırılmakta ve özgürce, 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 alışkanlığını kazanmamasıdır; savaşta olduğu gibi barışta da, herkes, gözünü önderine dikip sadakatle onun ardından gitmeli ve en küçük şeylerde bile ona boğun eğmelidir... Hiç kimse, kendi girişkenliğiyle herhangi birşey 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 (Devlet'te koruyucular ile filozofların, Nomoi'de yurttaşların) bir ölçüde mutlu olabileceklerini kabul edip, diğer insanları bu mutluluğu sağlayan birer araç durumuna getirmektedir.

---

214 Copleston, Plato, s. 155.

215 Raymond Trousson, Voyages aux pays de nulle part, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1975, s. 35. Paul Janet'ye göre (s. 164), "Devlet, yurttaşların mutlak efendisidir."

BÖLÜM VI

POLİSİ KURTARMA ÇABALARI: ARİSTOTELES

Yunan dünyasının Platon'dan sonraki en önemli düşünürü olan Aristoteles, öğretmeninden farklı olarak büyük bir filozof değil, fakat 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 sistemin içine oturtmuştur. Aristotelesçilik, tam anlamıyla bir özgünlük (orijinallik) taşımamakla ve belli ölçüde seçmeci *(eclectique)* bir nitelik göstermekle birlikte, bu yönüyle, yani ansiklopedik bir bilgiler bütünü olması ve insanı ilgilendiren çeşitli sorunlara kendi içinde tutarlı yanıtlar getirmesi nedeniyle, yüzyıllar boyunca Batı kültürünü ve düşün yapısını etkisi altında tutmuştur. Kilise aracılığıyla dogmalaştırılmış olan Aristotelesçiliğin olumsuz etkileri, ancak Renaissance (Yeniden Doğuş hareketi) 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 gelmektedirler.[3] Bu bakımdan, bazı yorumcuların yaptığı gibi Platon ile Aristoteles'i karşı karşıya getirmek ve Aristotes'in felsefesinin öğretmeninkini çürüttüğünü ya da aştığını ileri sürmek hiç de tutarlı görünmemektedir. Aristoteles'in, Platon'un kuramlarını kendi anlayışı doğrultusunda geliştirmeye, düzeltmeye çalışmış olmasın-

1 Gökberk, s. 76; Robin, La pensée grecque, s. 370.
2 Kâmuran Birand, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1958, s. 69; Joseph Moreau, Aristote et son école, Paris, PUF, 1985, s. 289-293.
3 Gökberk, s. 76; Sabine, s. 83.

dan ötürü, iki düşünürün felsefelerinin birbirlerini bütünledikleri söylenebilir.[4] Fakat bu ilişkide, ağırlığın Platon'da olduğunu da belirtmek gerekir. Çünkü Aristoteles, belki kendini özgün gösterebilmek amacıyla öğretmenine karşı çok ağır eleştiriler yöneltmiş olmasına karşın, onun açtığı yoldan ilerlemiş, büyük ölçüde onun düşüncelerini izlemiştir.

Bu olgu, –bizi doğrudan doğruya ilgilendiren– 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, fakat daha çok olanları inceleyen, siyasal 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 topladığımız belli başlı bilgi alanları üzerindeki görüşlerini, öğretilerini, çok kısa ve yüzeysel bir biçimde de olsa, özetlemek gerekmektedir.

A– ARİSTOTELES'İN YAŞAMI

Diogenes Laertius'un "Platon'un tilmizleri içinde en ünlüsü" olduğunu söylediği Aristoteles[5], İ.Ö. 384 yılında Selanik yakınlarındaki bir Yunan koloni polisi olan Stageiros'ta (ya da Stageira'da) doğdu. O dönem Yunanistan'ına birçok ünlü hekim yetiştirmiş olan saygın bir aileden geldiği söylenir. Babası, Makedonya kralı II. Amyntas'ın özel hekimlerinden biri olan Nikhomakhos'tur. Babasının Aristoteles küçük yaştayken ölmüş olmasından ötürü, (bazı bilim adamlarının ileri sürdükleri gibi) gözlemlere, deneylere dayanan ilk bilgilerini babasından edinmiş olduğu savı pek tutarlı görünmemektedir.[6] Bununla birlikte, doktorluğu meslek edinmiş bir aileden gelmiş olması, onu daha sonraları doğa bilimlerine ve görgücülüğe *(empiricisme)* ilgi duymaya yöneltmiş olabilir. Ama kanımızca, bu konuda daha başka bir şey söylemeye gerek yoktur, yoksa gereğinden fazla spekülasyon (kurgu) yapılmış olunur.

---

4 Copleston, **Aristoteles**, İstanbul, İdea, 1986, s. 19.

5 Diogene Laerce, I, s. 229.

6 Moreau, s. 4; Robin, La pensée grecque, s. 288; Brehier, s. 168.

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 diyalektiği ile 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.[7] Bu süre içinde, Atina yurttaşı olmadığından ötürü, yaşamını bir *metoikos* olarak sürdürmüştür. Platon'un İ.Ö. 347'deki ölümünden sonra, umduğu Akademia başkanlığına getirilmemesiyle düş kırıklığına uğrayan Aristoteles[8], yakın arkadaşı Atreus kralı Hermeias'ın bulunduğu Assos'a (Behramköy) gitmiş ve bir süre sonra kralın yeğeniyle evlenmiştir. Burada kaldığı üç yıl boyunca kendi bağımsız görüşlerini geliştirmeye başlamıştır.

Lesbos adasında geçirdiği bir-iki yıldan sonra, İ.Ö. 343'te ününü duyan Makedonya kralı II. Philippos, Aristoteles'i oğlu Aleksandros'un (İskender) eğitimiyle görevlendirmiştir.[9] Aristoteles, yaklaşık üç yıl Aleksandros'a öğretmenlik yapar; İ.Ö. 340'da öğrencisinin yönetimde ve orduda görev alması üzerine, Makedonya sarayındaki bu işi son bulur ve II. Philippos'un yardımıyla yeniden kurulmuş olan kenti Stageiros'a geri döner. Öğretmen ile İ.Ö. 336'da III. Aleksandros adı altında tahta çıkan öğrencisinin ilişkisi, daha sonra mektuplaşmalarla sürmüş, Aleksandros Asya seferi boyunca adamlarına toplattığı bitkileri, madenleri ve çeşitli bilgileri öğretmenine yollamıştır. Aristoteles, Aleksandros'a Yunan kültürü sevgisini aşılamasına karşın, öğrencisinin siyasal görüşlerini etkileyememiştir. Buna karşılık, Aleksandros'un polisi aşan imparatorluk kurmaya yönelik görüşleri ve uygulamaları, öğretmeninin üzerinde etkli olamadığından başka, 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, İ.Ö. 335 yılında kendi bilim ve felsefe yöntemiyle öğretim yapan, sonraları felsefe tarihinde Lykeion adıyla ün salan okulunu kurar.[10] Apollon Lykeois 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 otururak değil de, öğrencileriyle birlikte gezinerek vermesi, tartışmaları bu şekilde yönetmesi nedeniyle, okuluna, "gezinen" anlamına

---

7 Diogenes Laertius'a göre ise Aristoteles, Akademia'yı henüz Platon hayattayken terketmiş ve bunun üzerine Platon, "Anasına çifte atan bir tay gibi tepti beni Aristoteles." demiştir. (Diogene Laerce, I, s. 229).

8 Akademia'ya, Aristoteles'in anlaşamadığı Platon'un yeğeni Speusippos başkan olmuştur.

9 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." M. İlin ve E. Segal, **İnsan Nasıl İnsan Oldu**, İstanbul, Yeni Dünya Yayınları, 1985, s. 176.

10 Gerek Batı dilleri, gerek Türkçedeki lise sözcüğü, Aristoteles'in okulunun adı olan Lykeion'dan gelmektedir.

gelen *Peripatos* adı da verilmiştir. Okulun benimsediği temel yöntem, gözlem ve deneydi. Burada felsefe dışında, onun ilgi alanı içine sokularak, 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 bulunulmasına 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.

İ.Ö. 323'te III. Aleksandros'un ölümü üzerine Atina, bağımsızlığına kavuşmak amacıyla Makedonya'ya baş kaldırır. 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 İ.Ö. 322'de 62 yaşındayken hastalanıp ölür.

Aristoteles, yaşamı boyunca çok çeşitli konularda, çok sayıda yapıt vermiştir.[11] 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 elimizde bulunmaktadır. Bu yapıtları şunlardır: Mantık konusunda yazdığı altı kitaptan oluşan **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) ve **Poetika** (Yazın) dır. Siyasete ilişkin yapıtlarından günümüze kadar gelebilmiş olanları ise, **Politika** ile 158 devletin anayasasının incelemesinden yalnızca birisi olan ve ancak 1891'de bulunan **Politeia Athenaion**'dur (Atinalıların Devleti).

B— GENEL FELSEFESİ

"Doğal olarak bütün insanlar bilmek isterler."[12] diyen Aristoteles, tıpkı Sokrates ya da Platon gibi, Sofistlerin görece bilgi anlayışını yadsıyarak, gerçek bilginin (bilimin) olduğu düşüncesinden yola çıkar. Ona göre bilimler üçe ayrılmaktadır: Bilen öznenin (örneğin, bir yontucunun, mimarın ya da herhangi bir zanaatkarın) kendi dışındaki yapıtını meydana çıkarması *(poiesis)*, bir başka deyişle doğanın kullanılması ve üretim amacını güden "poetik" bilimler; öznenin eylemini *(praxis)* yönlendirmeyi amaçlayan politika ya da ahlak gibi "pratik" bilimler; gerçeğin kurgusal araştırılması ile 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

11 Yapıtlarının bir listesi için bakınız: Diogène Laerce, I, s. 236-238.

12 Metaphysika, I, 980 a, 21.

düşünen Aristoteles, bilimsel düşüncenin kurallarını bütün ayrıntılarıyla saptamaya çalışmıştır. Bu yöndeki çalışmalarını bir sistem şeklinde işleyip geliştirmiş olmasından ötürü, Aristoteles daha sonraları mantığın kurucusu olarak kabul edilmiştir.[13]

1– Mantık

Aristoteles'e göre mantık *(logike)*, özdeşleştirmiş olduğu felsefe ile bilime ulaşmayı sağlayan, bir başka deyişle bilimsel araştırmayı olanaklı kılan bir tekniktir, bir yöntemdir. Bu nedenden ötürü, bu konuda yazdıkları Organon (Alet ya da daha doğrusu Düşünme Aracı) adı altında toplanmıştır. Bu çalışmalarında Aristoteles, deneyle akılcılığı bağdaştırmaya, yani Platon'un savunduğu aklın üstünlüğü inancını deneyle yeniden 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."[14] 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. Fakat hemen ardından Aristoteles, Platon'dan ayrılmaya yönelir. Öğretmeninin, ideaları (tümelleri) gerçeğin bilgisi yerine, gerçeğin kendisi olarak kabul etmiş olmasından dolayı bir yanılgı içine düştüğünü belirtir 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, formya da biçim adını verdiği ideayı yeryüzüne indirmekte bulur; başka bir deyişle, idealar dünyasını duyular dünyasının içine sokar. Böylece (metafiziğini incelerken daha ayrıntılı bir biçimde göreceğimiz gibi), töz adını verdiği görünen nesneler, bu dünyadaki varlıklar, tikel ile tümeli, idea ile maddeyi birlikte içermektedirler. Bundan dolayı Aristoteles'in, evrenseli, yani tümeli gerçek bilginin nesnesi (objesi) olarak gören epistemolojisinin (bilgikuramının) idealist, varlığı maddeler dünyasına indiren ontolojisinin (varlıkbiliminin) ise gerçekçi olduğu söylenebilir.[15]

Doğru düşünmenin içeriği ile değil, biçimi ile ilgilendiğinden ötürü 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 ve bir önermenin doğruluğuna, yüklemin özneye ait olup olmadığının sorgulanması ile ulaşılır. Demek ki, bir tartışmanın sonucu, "B, A'ya aittir" ya da "B, A'ya ait değildir" şeklinde ortaya konur. Bu şekildeki veriler,

---

13 Bréhier, s. 171; Caratini, s. 140-141; Gökberk, s. 76-77.

14 Afşar Timuçin, Aristoteles Felsefesi, İstanbul, Kavram Yayınları, 1976, s. 41.

15 Morcau, s. 37-38.

A ile B'nin kavramlar olduğu önermelerdir. Bunlar genellikle, "A, B'dir" ya da "A, B değildir." biçiminde ifade edilirler.

Aristoteles, önermeleri için Platon'un *dikhotomia* yönteminden yararlanır, fakat ondan farklı olarak kavramlarına birer ad verir[16]: Ne olduğu araştırılan özne, tür'dür; öznenin ait olduğu genel sınıfa cins denir; özneyi içinde bulunduğu sınıftaki diğer türlerden ayıran şey ise özgül ayrım olarak adlandırılır. Buna göre, bir önerme şu biçimi alır:

ÖZNE (A) ⟶ YÜKLEM (B) dir.
(tür) (cins + özgül ayrım)

Buraya kadar söylediklerimizi bir örnekle açıklayalım: Platon'un "insan, iki ayaklı ve tüysüz bir hayvandır." tanımını ele aldığımızda, "insan", türdür, öznedir (A); "hayvan", cinsi, "iki ayaklılık ile tüysüzlük", özgül ayrımı ifade ederler; bu ikisi birlikte yüklemi (B) oluştururlar. 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. Kavramların alabilecekleri anlamlara, Aristoteles kategori *(kategoria)* adını verir. Organon'un birinci kitabı olan Kategoriai'de, nesne için on kategori bulunduğunu ortaya koyar. Bu kategoriler şunlardır:

1– Töz (insan ya da at)
2– Nicelik (iki kulaç, üç kulaç uzunluk)
3– Nitelik (beyaz ya da dilbilimcisi)
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)

Bu kategoriler içinde, yalnızca töz özneye ilişkindir; diğerleri ancak yüklem olabilirler. Öyleyse, "bu at beyazdır" dendiği zaman yüklemin bir nitelik olduğu, "bu at yatıyor" denildiğinde ise yüklemin bir durum olduğu 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

16 Organon-Topika, I, 4, 5, 6.

elde edilmiş olunur.[17]

Bu kategoriler, düşünmenin formları, düşüncenin sözlerle dile getiriliş biçimleri olmalarından başka, varlığın da formlarıdır; çünkü nasıl sözler düşüncenin simgeleri ise, düşünceler de varolanın yansılarıdır, benzerleridir; çünkü düşüncenin doğru olması demek, varolana uygun olması demektir.[18] Bir başka deyişle, bu on kategori, gerçekliğin temel özellikleridir. Bunların kapsamında olmadan, gerçekten varlık taşıyan hiçbir şey düşünülemez; yani bir töz olan varolan, bir yerde, bir zamanda bulunmalı ve bir niceliğe, bir niteliğe, bir duruma vb. sahip olmalıdır. Kendilerine çeşitli özellikler yüklenilen tözler, hep tek tek varolanlardır, bireysel insan ya da bireysel at gibi tikellerdir. Tümel (genel olarak insan ya da at) ise, hep tekil özne için denen bir yüklemdir, tıpkı "Sokrates bir insandır" önermesinde olduğu gibi. İşte bilginin amacı, genelden özeli, tümelden tikeli çıkarmaktır. Ayrıca bilginin bilimsel olabilmesi için, ortaya koyduğu olgunun nedenini bilmeli, daha doğrusu "tikeli genelden ya da koşulluyu nedeninden çıkarmalıdır"; öyle ki hem üzerine olgunun dayanmakta olduğu nedeni, hem de olgu ile nedeni arasındaki zorunlu bağıntıyı kavramalıdır.[19] Aristoteles'in deyişiyle, "ancak üzerine olgunun dayandığı nedeni, başka birinin değil, ama o olgunun nedeni olarak bildiğimiz zaman ve dahası, olgunun olduğundan başka türlü olamayacağını bildiğimiz zaman bilimsel bilgiye sahibizdir."[20]

Fakat Aristoteles, koşullu olanların, yani "duyulara daha yakın olan nesnelerin, insan için önsel ve daha iyi biliniyor"[21] olduklarını açıklayarak, 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.[22] 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"[23] şeklinde tanımladığı tasım *(syllogismos)* ya da daha doğrusu tümdengelimsel tasım biçiminde ele alır. Bir tasım üç öğeden oluşur: Büyük önerme, küçük önerme, vargı

17 Caratini, s. 143.
18 Gökberk, s. 78.
19 Copleston, **Aristoteles**, s. 26.
20 **Organon-Analytika Posteriora**, I, 71b, 10-13.
21 **İbid**, I, 72a, 1-3.
22 Timuçin, **Aristoteles Felsefesi**, s. 76; Robin, **La pensée grecque**, s. 306.
23 **Organon-Analytika Priora**, I, 24b, 19-20.

ya da sonuç. Tasımda, küçük önerme aracılığıyla büyük önermeden zorunlu bir sonuç çıkarılır. Aristoteles'in en ünlü tasımı şudur:

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 sonucun da doğru olduğunu gösterir; bir başka deyişle, tasımın geçerli olabilmesi, öncüllerinin 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. Tasımlanan öncüllerini başka tasımların 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 istenciyle 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"[24] belirtmektedir. 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. Grote, Aristotle adlı yapıtında, "Aristoteles'e yanılgıdan tümüyle arınmış bir Nous'a ya da Akıl'a inanmak öğretisi, Platon'dan miras kalmıştır" demektedir.[25]

2– 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[26], "varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü

24 **Organon-Analytika Posteriora**, I, 87 b, 27.

25 Aktaran: Popper, **Açık Toplum ve Düşmanları**, Cilt II, s. 11, dipnot 32.

26 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. Fakat konusu da, **Physika**'dan daha yüksek bir soyutlama derecesi içerdiğinden ve fiziksel olguların ötesindeki ilk ilkeler ve özlerle ilgilendiğinden ötürü, metafizik adına uygun düşmektedir.

gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bilimdir."[27] 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 çokluğun ardında bulunan kalıcı varlığın yani gerçeğin araştırılması olan metafiziğini ortaya koymadan önce, kendinden önceki bilgelerin, özellikle de Platon'un, felsefelerini eleştirmekle işe başlar. Platon'da gerçek (evrensel yani idea), nesnelerden ayrıdır ve bir başka boyutta bulunur. Aristoteles, büyük ölçüde Platon'un Parmenides diyalogunda ortaya koyduğu özeleştirilerinden yararlanarak ve form olarak adlandırdığı ideaların nesnelerin dışında değil, fakat içinde bulunduklarını göstermeye çalışarak öğretmeninin kuramını çürütmeye yönelir. Ona göre, idealar aşkın olduklarından ötürü, nesnelerin nedeni olamazlar; yani, nesneler onların öykünmeleri, kopyaları olarak ortaya çıkamazlar. İdealar, nesnelerden soyutlanmış olduklarından somutu açıklamaktan yoksundurlar; yoksa kendileri duyulur olurlar. Ayrıca idealar, durağan ve evrensel olduklarına göre, nesnelerin değişim ve devinimini anlaşılır duruma getirmek için kullanılamazlar. Çünkü eğer nesneler ideaların kopyaları iseler, onların da durağan olmaları gerekmektedir. Üstelik, "üçüncü insan" uslamlamasında 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.[28] 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 var oluşları da, bu iki kavramla, yani madde *(hyle)* ve form *(eidos)* ile açıklanır. Çünkü tümel (form), kendi başına var olamaz, bağımsız varlık taşıyamaz. Tümeller ya da Platon'un deyişiyle idealar, gerçektirler, ancak zorunlu olarak nesnelerde varlık kazanırlar. Demek ki, tek tek insanlar 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: İdealar, duyulur şeylerin biçimleri [formları] haline gelirler, bu biçimler duyulur şeylerde somut ve bireysel durumda bulunmaktadır."[29]

Madde ile form, birbirlerinden bağımsız olarak bulunamazlar; bunlar ancak, düşüncede soyutlama olarak ayrılabilirler. Töz *(substantia)*, form kazanmış madde-

---

27 **Metaphysika**, IV, 1003 a, 21-22.

28 Aristoteles'in Platon'un idealar kuramının eleştirileri ve bu eleştirilerin eleştirisi için bakınız: Bréhier, s. 189-194; Copleston, s. 40-52; Moreau, s. 29-32; Jean Bernhardt, "Aristote", **Histoire de la philosophie**, Paris, Hachette, 1972, Cilt I, s.147-154.

29 Timuçin, **Aristoteles Felsefesi**, s. 47-48.

dir. 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 kural dışı vardır: Gerek Tanrı, gerek insanın tanrısal yanı olan akıl, salt formdur. İşte metafizik, düşünsel soyutlama ile, anlıksal sezgi ile, tikele bakılarak, bunun içindeki evrenselin, 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 varolduğu ya da kazanıldığı şeydir.[30] Daha açıkçası, gizil, herhangi bir şeyin içinde henüz kendini açığa varmadan bulunan bir gelişim eğilimi, bir olabilirliktir; edimsel ise, bu eğilimin, olabilirliğin yerine gelmesi, gerçekleşmesidir. Örneğin meşe tohumu gizillik, meşe ağacı edimselliktir. Fakat bu ilişki görecedir: Meşe, tohuma göre edimsel iken, masaya göre gizildir. Buna göre, her töz, her varlık için, gizilden edimselliğe doğru yükseliş dizileri vardır. Daha doğrusu, belli ölçüde form, yani edimsellik kazanmış olan her madde, bu görece gizil-edimsel dönüşümü 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 başka bir şeyin geçmesi değil, ama bir şeyin bir durumdan bir başka duruma geçmesidir. Aristoteles'e göre, bir cinsten (ve türden) başka bir cinse (ve türe) doğru değişim olamaz[31]; örneğin bir meşe tohumundan ancak bir meşe ağacı beklenebilir, yoksa bir at ya da bir gül değil.[32] 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 birbirlerinden farklı, formları açısından birbirlerinin aynısıdırlar[33]; metafizikçinin irdelediği de varlığın bu kalıcı özüdür, formudur.

Gizilden edimsele doğru yönelen değişimi, oluşumu anlayabilmek için, bu oluşumu etkileyen nedenleri (yani, bu oluşumun gerçekleşmesi için gerekli bütün

30 Copleston, **Aristoteles**, s. 63-64.
31 Timuçin, **Aristoteles Felsefesi**, s. 100.
32 Aristoteles'in bu anlayışı Darwinci evrim kuramının tam karşıt kutbunda yer almaktadır.
33 **Metaphysika**, VII, 1034 a, 5-8.

koşulları kapsayan nedenleri) ortaya koymak gerekir. Aristoteles dört tür neden olduğunu belirtir. Bu nedenler birbirine almaşık olarak düşünülemez, her oluşumda dördü birden etkindir:

1/ **Maddesel neden**: Nesnenin bir oluşumu, bir değişimi olabilmesi için, söz konusu nesnenin maddi varlığı olması gerekir. Maddesel neden, nesneye dönüşen maddedir. Örneğin, bronzdan bir at yontusu yapıldığında, bronz, yontunun maddesel nedenini oluşturur.

2/ **Etken (etkileyici) neden**: Bir değişimin olabilmesi, bu değişimi sağlayan bir etkinliğin olmasına bağlıdır. Etken neden, olguyu ya da eylemi yaratan varlıktır. Ortaya çıkan sonuç, onun neden olduğudur, onun aracılığıyla meydana gelir. Örneğin, yontuyu yapan yontucu etken nedendir.

3/ **Biçimsel (formel) neden**: Bir değişimin olabilmesi için, bu değişimi belirleyen bir örneğin olması, bir başka deyişle, değişimin kendisine göre gerçekleştirildiği bir biçimin olması gerekir. Biçimsel neden, ortaya çıkan sonucun kavramıdır, soyut olarak tümelliğidir. Örneğin, yontucunun zihnindeki at tasarımı, kavramı ya da ideası, biçimsel nedendir. Bu at kavramı ya da formu, maddede gerçekleşir, yani bronzdan bir at yontusu ortaya çıkar.

4/ **Ereksel neden**: Her oluşumun, değişimin kendisine yöneldiği amaçtır; bitmiş, tamamlanmış sonuçtur. Yapılanın yapılış amacıdır, ereğidir. Örneğin, yontucunun yontusunu para kazanma amacıyla yapması ve böylece bronzdan bir at yontusu meydana getirmesi, ereksel nedendir.

Genellikle, birinci nedenin dışındaki diğer üç neden bir bütün oluştururlar. Sanat (yapaylık) alanında, örneğin yontucunun 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 (idea) 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.[34]

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 başka bir 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.

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

34 Weber, s. 79-80.

ötürü, herhangi bir tensel eylemi yerine getiremez. Onun etkinliği salt tinseldir, dolayısıyla anlıksaldır; bir başka deyişle, Tanrının etkinliği bir düşünce etkinliğidir. Bu yüzden Aristoteles, Tanrıyı "düşüncenin düşüncesi" *(noesis noeseos)* olarak tanımlar.[35] Demek ki Tanrı, yalnızca kendisini düşünmektedir. Evreni ise, onun kendisini özlemesiyle etkiler ve ancak bir özleyiş konusu olması dolayısıyla Tanrı, her türlü devinimin nedenidir. Daha açıkçası Tanrı, evrene, her nesneye, yetkinliğe yani yetkinlik olan kendisine dönme ereğini (*telos*'unu) yerleştirmiştir. Bu bakımdan, evrendeki bütün gelişim Tanrıya 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, fakat 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 ötürü, Aristoteles, nesneleri onların formları ya da özleri ile özdeşleştirmektedir. Nesneler, eğilimli oldukları son durumlarının yani özlerinin tohumlarını taşımaktadırlar. Örneğin bir çınar tohumunun ereği, yetişkin bir çınar ağacı olmaktır. Bu *telos*'u bilirsek, bu tohumun gelişme aşamalarını, yetkinleşme yönündeki devinimlerinin ne derece sağlıklı olup olmadıklarını kavrayabiliriz. Eğer söz konusu tohum, yetişkin bir çınar olmadan ölmüşse ya da cılız kalmışsa, çeşitli raslantısal-maddesel nedenlerin (kuraklık, fırtına vb.) öze gidişi etkilediği, sonul ereğe ulaşmayı engellediği ortaya çıkar. Bunun dışında her türlü devinim ya da değişim, nesnenin içinde kapalı olarak bulunan öneylimin (ki, gerçekte öze içkindir) bir bölümünün gerçekleşmesi ya da kendini ortaya koyması demektir. Devinimin *telos*'unda istenen bir amaç olursa, ereksel neden aynı zamanda iyidir. Buradan, iyilerin (özellikle iyi olan Tanrının) devinimin başlangıcında olmakla birlikte, devinimin sonunda da bazı iyilerin bulunabilecekleri sonucu çıkar. Bir bakıma, iyi olduğu kabul edilen ve Platon'da durgun olan idea (form), başlangıçta değil de, sonda yer almaktadır. Bu teleolojisi yüzünden Aristoteles, ılımlı bir iyimserliği benimser; oysa iyinin yalnızca başlangıçta olduğunu kabul eden Platon, bu anlamda kötümser bir düşünürdür.[36]

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 başka deyişle Aristoteles, hem bilimsel hem de metafiziksel (ideolojik) bir felsefe anlayışına sahiptir.[37] Bu iki odaktan ağır basanı ise, metafiziksel olanıdır.

---

35 Metaphysika, XII, 1074 b, 34.

36 Popper, cilt II, s. 5.

37 Şenel, (Siyasal Düşünceler Tarihi, s. 212'de) bu değerlendirmesiyle, Aristoteles'in, madde-

3– 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, devinim bakımından hem etkin, hem edilgindirler ve bunların bütününe Aristoteles, *physis* (doğa ya da evren) adını verir. Ona göre, "doğa, içinde ilineksel değil, özsel olarak bulunan nesnenin devinimi ile durağanlığının ilkesi ya da nedenidir."[38] Doğada herşey, zorunlu yasalarla birbirine bağlanmış, belirlenmiştir; bu bakımdan o, bir düzendir *(kosmos)*.

Aristoteles, teleolojisine uygun olarak evreni bir hiyerarşi içinde algılar. Salt form olan Tanrıya ulaşma yolundaki varlıklar, bir hiyerarşik düzen içinde bulunurlar. Aristoteles, evreni gökyüzü (ayüstü dünyası) ve yeryüzü (ayaltı dünyası) olmak üzere ikiye ayırır. Gökyüzü, oluşumun ve bozulmanın olmadığı yerdir. Burada Tanrıdan sonra gelen göksel varlıklar, yani yıldızlar, gezegenler vardır; bunlar maddesel bir nitelik taşımakla birlikte, oluştukları madde *either* (esir) olduğu için, her türlü değişimin, oluşum ile bozulmanın dışındadırlar.[39] Gezegenler, hem canlı, hem de ölümsüzdür; insanüstü bir akılla donatılmış olduklarından ötürü mutlu ve yetkin yaşamın en görkemli örnekleridir. 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, Tanrıdan sonra evrenin ikincil tanrıları olan bu varlıkların, daha aşağı olan yeryüzündeki yaşam üzerinde, bunu belli ereklere göre yönelten, etkileri vardır. "Aristoteles'in bu düşüncesi, Yeniplatoncu ve ortaçağ astrolojisinin (gökyüzündeki olaylarla insan hayatı arasında bir ilginin olduğu inancının) kökü olmuştur."[40]

Yeryüzü, nitelik bakımından daha aşağı durumda olan varlıkların bulunduğu alandır. Dünya, devinmeyen, durağan bir küredir ve evrenin merkezinde bulunur.[41] Değişimin, oluşumun, bozulmanın varolduğu 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.[42] Demek ki, daha önce de belirttiğimiz 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, burada (teleolojik

---

ye, maddesel nedene yer vermesi ile tümevarım yönteminin kullanılmasının felsefesinin "bilimsel" yönünü, öze, ereksel nedene (ve tanrıya) ağırlık tanıması ile tümdengelim yöntemini kullanmasının ise felsefesinin "metafiziksel" ya da "ideolojik" yönünü oluşturduğunu ileri sürmektedir.

38 Physika, II, 192 b, 21-23.

39 Metaphysika, VIII, 1042 b, 4-6.

40 Gökberk, s. 85.

41 Aristoteles'in dünyayı durağan bir küre olarak evrenin merkezine yerleştiren bu düşüncesi, Kilisenin etkisiyle bütün Ortaçağda egemen olacak ve ancak Kopernik ile Galileo Galilei'nin görüşleriyle sarsılmaya başlayacaktır.

42 Moreau, s. 143.

görüşüne uygun olarak) duyumsal nesnelerin ve türlerin belli yerleri olduğunu belirterek "doğal yerler" kuramını ortaya koyar. Ona göre, yeryüzündeki varlıkların temelinde (Empedokles'te olduğu gibi) toprak, su, hava ve ateş olmak üzere dört öğe bulunur. Her öğenin kendine göre doğal bir devinim doğrultusu ve evren içinde doğal bir yeri vardır. Bu dört öğenin düz, çizgisel devinme türünü belirleyen neden, onların doğal yerleridir. Örneğin, hava ile ateş hafif oldukları için merkezden uzaklaşma eğilimi taşırlar; bu nedenle aşağıdan yukarıya ya da odaktan çevreye doğru devinirler. Oysa diğer ikisi, toprak ile su, yukarıdan aşağıya ya da çevreden odağa doğru bir devinim gösterirler, yani taşın, toprağın, suyun bulunduğu yere düşerler. 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 alırlar; bunlar bir ruha sahip değillerdir. 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 giderler. Bu hiyerarşik düzende her varlık dünyasının konumu, bir başka varlık dünyasına göre belirlenir. Örneğin, bir hayvan, insan için bir araç, bitki için bir amaçtır.

4– 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 biçimlendiren, 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*'u) 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 kazanmaktadır. Beden olmazsa, ruh edimsel değil, ancak gizil olarak vardır. Bu bakımdan, kesmek bir balta için neyse, ruh da beden için odur: Eğer balta canlı bir varlık olsaydı, kesme işlevi onun ruhu olurdu. Balta olmadan kesmek mümkün olmadığı

gibi, ruh da işlevlerini bedenden ayrı olarak yerine getiremez.[43] 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.[44]

Ruhun bütünlüğü ilkesini kabul eden Aristoteles, insan ruhunun farklı parçalardan oluşmadığını, fakat akılsal, hayvansal ve bitkisel olmak üzere üç ayrı işleve sahip bulunduğunu belirtir. Bu üç işlevden hangisi egemen konumdaysa, insan da ona göre bir kişilik kazanır. Bir başka deyişle, her insan psikolojisinde egemen olan ruhsal işleve göre bir davranış içine girer. Böylece Aristoteles'te ruhun üç işlevinin olmasından yola çıkılarak, insanların eşit olmadığı ve üç çeşit insanın bulunduğu sonucuna ulaşılır. Aristoteles'in açıkça dile getirmemiş olmasına karşın, onun (daha ileride göreceğimiz) ideal devletindeki sınıflar göz önünde bulundurulduğunda, ağır basan bitkisel işlevin kölelere, hayvansal işlevin *metoikos*'lara, yani tüccarlara, zanaatkarlara 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, bir *tabula rasa*, yani üzerinde hiçbir şey yazılı olmayan düz bir levha olarak belirir. İnsan doğuştan hiçbir düşünceye sahip olmadığından ötürü, düşünceleri ile kavramları, duyularını kullanarak dış dünyada yaptığı deneylerinden, gözlemlerinden sağlar. Bu bakımdan edilgin anlık, kendi başına işlemez, bedendeki duyularla sağlanan verileri derleyip toplar, onları belli bir biçime sokar. Buna karşılık, kendi kendini yöneten etkin anlık, duyulara gereksinim duymadığından başka, deneylerle elde edilen bilgileri evrenselleştirir, imgelemleri nesnelerinden soyutlar ve böylece evrensel bilgilere, bilime ulaşır. Edilgin anlık, duyulara bağımlı olduğundan dolayı, bedenin yazgısını paylaşır, yani ölümlüdür. Bireysel bir niteliği vardır; her edilgin anlık, 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 Tanrıya yakındır. Bu çift niteliği, onun ahlaksal varlık olma şeklindeki özgünlüğünü oluşturur. Hayvansal ve anlıksal ilkelerin bir arada bulunmadığı yerde ahlaktan söz etmek olanaksızdır. Hayvan, anlıktan yoksun olduğu için ahlaksal bir varlık değildir. Aynı şekilde Tanrının da ahlakla bir ilişkisi yoktur; çünkü o, salt düşüncedir. Demek ki, ahlaksal nitelik, insanın ayırıcı özelliğidir.[45] Aristoteles, ahlak öğretisini Ethika Nikomakheia (Nikomakhos Etiği) adlı yapıtında ortaya koyar.

Aristoteles'in ahlak anlayışının temelinde "iyi", "iyilik" sorunu yatar. Teleolojik yaklaşımını bu alanda da sürdüren Aristoteles, yapıtına "her sanat ve her

43 Weber, s. 91.
44 Copleston, s. 87-88; Timuçin, Aristoteles Felsefesi, s. 111.
45 Weber, s. 93-94.

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."[46] 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 altgüdümlüdürler. 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 yengi ya da ekonomi biliminin ereği olan zenginlik, daha üstün bir erek, yani siyaset biliminin güttüğü polisin iyiliği ereği için istenir. Bu altgüdümlü erekler, bir üst ereğin aracı konumundadırlar. İşte, bir araç durumuna indirgenmeyen, yalnızca kendi uğruna istenen ve diğer tüm ereklerin ya da iyiliklerin ona ulaşılabilmesi 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, ahlağın kendinde doğru eylem ile değil, fakat 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.[47] Emile Bréhier ise, insanlara yalnızca istemeleri ya da kaçınmaları gereken şeyler üzerinde doğru görüşler vermekle yetinmeyip, onların bu şekilde davranmalarını da sağlamaya çalışan ahlağın gerçekte aristokratik bir eğilim olduğunu vurgular.[48] Çünkü –Aristoteles'in yapıtının son sayfalarında açıkça dile getirdiği üzere– ahlaksal 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 cezalandırma korkusu yeterli olur; zaten yasaların temel işlevi de budur.[49]

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

---

46 Ethika Nikomakheia, I, 1094 a, 1-3.
47 Timuçin, Aristoteles Felsefesi, s. 116.
48 Bréhier, s. 239-240.
49 Ethika Nikomakheia, X, 1179 b.

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, akıldır. Demek ki, insana özgü olan, aklın etkinliğidir ya da akıl ile 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 çalışırlarken, 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[50], kişinin erdem ile mutlu olacağını, iyiye ulaşacağını belirtir. İnsanın erdemli bir yaşam sürdürebilmesi, her bakımdan uyumlu bir durumda bulunmasına, yani hem ruhsal, hem bedensel açıdan yetkin olmasına bağlıdır. Çünkü erdem, doğal değildir, doğuştan ortaya çıkmaz, fakat istençle 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; ayrıca çeşitli koşullar içinde insan doğasına neyin gerçekten uygun düştüğünü görmesi ve bu yönde bir davranışta bulunması gerekir. Bir başka deyişle, art arda erdemli davranışlarda bulunularak erdemli bir kişi olunabilinir.[51]

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.[52] Bu erdemlerden dostluk ile adaletin üzerinde önemle duran Aristoteles, yine ampirik (görgül) bakış açısıyla, doğru ortanın matematiksel bir biçimde belirlenemeyeceğini, bunun görece bir nitelik taşıdığını açıkça dile getirir. Bir eylem için doğru ortanın ne olduğunun saptanabilmesi için, gerek kendisinden böyle bir tutum beklenen kişinin durumunun, gerekse bunun içinde bulunduğu koşulların göz

50 İbid, I, 1098 a, 16-18.
51 İbid, II, 1105 b, 5-12.
52 İbid, II, 1107 a, 33-1107 b, 16.

önünde bulundurulması zorunludur. Örneğin, bir gün için on *mina*[53] etin fazla, iki *mina* etin az olduğu görüşünden yola çıkılarak, bütün atletler için altı *mina* etin doğru orta olduğu sonucuna varılmayacaktır. Çünkü bu miktar, atletizme yeni başlamış birisi için fazla, Milon gibi güçlü bir atlet için ise azdır.[54] Bu bakımdan 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 ötürü, buradan iki erdem türü ortaya çıkar: *Ethik* erdemler ile *dianoethik* erdemler. Daha önce görmüş olduğumuz yüreklilik, cömertlik, adalet, dostluk, ölçülülük vb. olan *ethik* erdemler, özyapıyla ilgilidirler ve alışkanlıkla elde edilirler. Bilinçle, düşünceyle ilgili olan *dianoethik* erdemler ise, uzun süren bir istenç eğitimiyle kazanılırlar. 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 (teorik) 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 çalışmalıdır. 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."[55]

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 etkinliği ya da polisin savunması için savaşan askerin etkinliği, 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 amaçladığından ötürü, bu mutluluğa ulaşabilen bilgeler yetiştirdiğini de vurgular; çünkü insanlık, aynı zamanda polisin de ereği olan doğasının yetkinliğine, ancak felsefi yaşamı seçen bu kişiler sayesinde ulaşabilmek-

53 Mina, Eski Yunan'ın bir ağırlık birimidir.
54 Ethika Nikomakheia, II, 1106 a, 33- 1106 b, 5.
55 İbid, X, 1177 b, 30-35.

tedir.[56] Böylece Aristoteles, Platon gibi, bilgeyi polisin içine yerleştirir, fakat öğretmeninden farklı olarak polisin yönetimini bilgenin 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, (yalnızca özlere uygulanan) teorik araştırmalardan kaynaklanmaz; bunlar bir yanda deneyle, gözlemle, öte yanda bu alandaki yetkili kişilerin, yani siyasal bilgelerin görüşlerinin derlenip toplanmasıyla elde edilirler. Buradan hareket edilerek de, bütün yurttaşlarının 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 olanak söylediklerini tamamlamaya çalışacağız; ardından çeşitli anayasaları toplayacağız; 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 kılacaklardır."[57]

C– SİYASAL DÜŞÜNCELERİ

Günümüzde, Aristoteles'in siyaset sorununa ilişkin görüşlerini içeren iki yapıtı bulunmaktadır. Bunlardan ilki, 158 anayasa incelemesinden yalnızca biri olan Atinalıların Devleti'dir. Atina polisinin yaşamış olduğu belli başlı siyasal olayları ve anayasal değişiklikleri anlatan bu yapıttan, kitabımızın başındaki "Siyasal Gelişmeler" alt bölümünde yararlanılmış ve böylece Aristoteles'in bu konudaki yargıları dolaylı bir biçimde ortaya konmuştur. Burada ele alıp inceleyeceğimiz diğer yapıtı, Politika'dır. 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, el yazması metninin, ölümünden sonra yapılmış olan bir derlemesidir.[58] 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 izlenmesini, gerekse Aristoteles'in siyasal tercihlerinin belirlenmesini güçleştirmektedir. Bunun yol açtığı bir başka sonuç da, Politika'yı oluşturan sekiz kitabın farklı yayımcılar tarafından değişik biçimlerde dizilmiş olmasıdır.[59]

---

56 Politika, VII, 3 (Mete Tunçay çevirisi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975, s. 200-202).

57 Ethika Nikomakheia, X, 1181 b, 15-25.

58 Chevallier, s. 75; Robin, La pensee grecque, s. 321-322; Sabine, s. 84-86; Prélot ve Lescuyer, s. 83.

59 Bu çalışmamızda kullandığımız Politika'nın Benjamin Jowett (The Works of Aristotle) tarafından yapılan ingilizce çevirisi ile Mete Tunçay tarafından yapılan Türkçe çevirisin-

Aristoteles, siyasal düşüncelerini Platon'un tersine, spekülasyonlara (kurgulara) değil, fakat genellikle gözlemlere, somut araştırmalara ve karşılaştırmalara dayandırmıştır. İzlediği bu yöntem, onu hocasından 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 olan 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 tasarısı çizmiştir. Üstelik, gerçekte kişisel beğenileri, tercihleri olan varsayımlarını, yani saplantılarını hiç de bilimsel olmayan yollarla kanıtlamaya çalışmış ve işin içinden çıkamadığı her durumda "doğal" etiketine baş vurmaktan kaçınmamıştır. 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 yönelttiği eleştirilerin değerini tartışmadan önce, onun genel olarak toplum ile devlete ilişkin düşüncelerini incelemek gerekir.

1– 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. (I, 2, s. 9)[60] 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.

İnsanın doğası gereği toplumsal bir yaratık olmasından ötürü, toplum da doğaldır; bir başka deyişle yapay değildir, örneğin herhangi bir sözleşmenin ürünü olarak ortaya çıkmamıştır. İnsanlarda ortak olarak bulunan toplumsallaşma içgüdüsü-

---

de, kitaplar aynı sırayı izlemektedirler. Buna karşılık, başvurduğumuz Marcel Prélot'nun Fransızca çevirisi (Aristote, **La politique**, Paris, Denoel-Gonthier, 1977), çok farklı bir düzenlemeyle, yalnızca dört kitaptan ve beş ek bölümden oluşmaktadır.

60 Bu bölümde **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 tarafımızdan bazı değişiklikler yapılmıştır.

nün 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 oluşturur. Yetkin devlet, tüm insan topluluklarının ereği olan devlet ise, polistir. Aristoteles, teleolojik görüşünü sürdürerek, devletin amacını Politika'nın hemen başında şöyle açıklar: "Kendi gözlemlerimiz, bize, her devletin iyi bir amaçla kurulmuş bir topluluk olduğunu söyler. "İyi" diyorum, çünkü bütün insanlar 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)

Daha önce de görmüş olduğumuz üzere, insan için en üstün iyilik mutluluktur. Mutluluk ise, yetkinliği, bir başka deyişle 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 palamutunun büyüyüp meşe ağacı olması doğal ise, insan doğasının yetkin biçimine devlet içinde varması da, o denli doğaldır.[61] 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)[62]

Devlet, kendisini oluşturan parçalardan, yani bireylerden, ailelerden, kurumlardan bağımsız bir bütündür, doğanın yarattığı canlı bir varlıktır. Aristoteles'e göre, "devletin hem doğal, hem de 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. Bi-

---

61 Chevallier, s. 77; Sabine, s. 115-116.

62 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 bilimi 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 ötürü, en yüksek bilimdir, en yüksek sanattır.

reyler, aileler, topluluklar, devlette ereklerine, dolayısıyla doğalarına ulaştıkları için, devletin önceliği vardır. Demek ki bireyin bilinçli kişiliği, toplumsal-siyasal kurumların nedeni değil, fakat ürünüdür.[63] Bir başka deyişle insan, polisin bir üyesi, yani bir yurttaş *(polites)* olarak kişiliğini geliştirip doğasını gerçekleştirebilir.

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.[64] Çünkü yalnızca dil, yararlı ve zararlı olanın, doğru ve yanlışın bildirilmesini olanaklı kılar. Öyleyse, "insanla öteki hayvanlar arasındaki gerçek ayrılık, yalnız insanların iyi ile 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'de de, ahlak ile siyasetin —en azından ilke olarak— birbirlerinden ayrılmaları söz konusu değildir: Devlet, ahlaksal varlıklar olan insanlardan kuruludur ve (daha önce görmüş olduğumuz üzere) bunların erdemli, mutlu bir yaşam sürmelerini kendine amaç edinmiştir. Bu yönüyle devlet, ahlaksal bir organizmadır, dolayısıyla bilinçle donatılmıştır.

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 adamla 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 devletle, ikinci durum ise genel olarak devletle ilgilidir. Aristoteles, sosyolojik yaklaşımına uygun olarak ahlaksal bir göreciliği 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 ile siyasal erdem arasında bir çelişki söz konusu olamaz. Ancak bu durum, bu devlette bile ahlaksal açıdan hiçbir göreciliğin bulunmadığı anlamına gelmez. Daha sonra göreceğimiz üzere, ideal devlette (her ne kadar ahlaksal tutum —*ethos*— değişmez ise de) yurttaşların farklı işlevleri olmasından ötürü, farklı siyasal erdemler ortaya çıkmaktadır.[65]

Yeniden genel olarak devleti ele aldığımızda, bunu oluşturan öğelerin en ufağının birey, bireyin içinde yer aldığı en küçük birimin ise aile olduğu görülür. Aile,

63 Labrousse, s. 71.

64 Gerard Mairet, **Les doctrines du pouvoir**, Paris, Idées-Gallimard, 1978, s. 48.

65 Roger Labrousse'un (s. 73) da belirttiği üzere, yönetimde bulunan yurttaşın erdeminin, yönetilen yurttaşınkinden daha üstün ve daha yetkin olması zorunludur.

insanların günlük gereksinimlerini karşılamaya yeterli bir birimdir; fakat bunun ötesindeki gereksinimleri karşılayamaz. İşte bu yüzden günlük gereksinimlerin ötesinde bir amacın gerçekleştirilmesi için, ailelerin birleşmesiyle köy oluşur. Köylerin bir araya gelmesiyle de 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.[66]

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 ulaşamamış 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 belirtir; bir anlamda erkek amaç, kadın araçtır. Kadın özgürdür, hatta bazı konularda hak süjesi (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. Bu bağlamda, kadın-erkek eşitsizliğinin doğallığını kanıtlamaya çalışan Aristoteles, bilimselliğin tümüyle dışındadır. Doğadan bulup çıkardığı (kadının beden ısısının erkeğinkinden düşük ya da dişlerinin erkeğinkilerden az olması gibi)[67] "kanıtlar", doğanın gözleminde ne derece ideolojik önyargıların bulunabileceğini, "doğa"nın ya da "bilim"in nasıl bir ideolojinin hizmetine koşulabileceğini çok açık bir biçimde ortaya koyarlar.

Aynı ideolojik görüş, ailenin kurucu öğelerinden biri olan efendi-köle ilişkilerinde de görülür. Efendinin köle üzerindeki yönetiminin tiranca (despotik) bir nitelik taşıdığını belirten Aristoteles, **Politika**'nın I. kitabının önemli bir bölümünü kölelik sorununun incelenmesine ayırmasına karşın, bu konuda ileri sürdüğü düşüncelerini tutarlı bir biçimde sunamaz. İlk olarak, kölelik kurumunu savunmak için köleliğin doğal bir kurum olduğunu göstermeye çalışır ve bu amaçla yine hiçbir bilimsel temeli olmayan kanıtlara başvurur. Ona göre, "zihinle beden ya da insanla hayvan arasındaki kadar geniş bir ayrılık olan her yerde, işleri bedenlerinin kullanımından ibaret kalan ve kendilerinden daha iyi birşey beklenemeyecek olanlar, doğadan köledir." (I, 5, s. 14) Ruhun düşünme yetisi kendisinde hiç bulunmadığından (I, 3, s. 28) ötürü, kölenin bir başkasına (efendisine) bağlı olması ve onun bedensel gereksinimlerini gidermesi doğaldır. Bu anlamda, köle ile evcil hayvan arasında bir fark yoktur. Bununla birlikte Aristoteles, kölenin bir insan (ama, en düşük düzeyde bir insan) olması nedeniyle, akıldan tümüyle yoksun bulunmadığını, daha doğrusu "akıl yürütme yetisinden anlayacak kadar pay alan, ama ona sahip olacak kadar pay

66 "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." (I, 5, s. 13).

67 Şenel, **Eski Yunanda Eşitlik...**, s. 441-443.

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 savı ile 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 İskender'in 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).

Kavrayış yetisi olması bakımından hayvandan ayrılan köle, efendisinin malıdır, efendisinin mutluluğa, yetkinliğe ulaşmak için kullandığı bir araçtır. Aristoteles, kölelerin konumlarını daha kolay kabul edebilmelerini sağlamak için, bu kişilere çok katı davranılmamasını salık verir ve bunun hem efendinin, hem kölenin yararına olacağını bildirir. İdeal devlet betimlemesinde ise daha da ileri giderek, "bütün kölelere, ileride bir gün ödül olarak özgürlüklerine kavuşabilecekleri umudu" (VII, 10, s. 214) verilmesini öğütler.[68] Bu anlayışın doğal kölelik öğretisiyle bağdaşmadığı açıktır. Gerçekte kölelik kurumu ne doğadan, ne de uylaşımdan kaynaklanmaktadır; bunun nedeni ekonomiktir. Aristoteles'in aşağıdaki sözleri, bu gerçeği ortaya koymakta ve getirdiği kanıtların ideolojik içerikli olduğunu açığa çıkarmaktadır: "Dokuma tezgâhının mekiği kendiliğinden gidip gelse, lirin mızrabı kendiliğinden çalsaydı, o zaman ne yapımcıların işçiye gereksinmesi olurdu, ne de efendilerin köleye." (I, 4, s. 12)

Aristoteles'e göre, köleler olduğundan dolayı, yurttaşların bedeni bozucu, ruhu alçaltıcı işlerle uğraşmamaları mümkün olmuştur. Savaş zamanı askerlik yapan yurttaşlar, kölelerin onlara sağladığı boş zaman sayesinde, barış döneminde felsefe ve siyasetle ilgilenirler ve böylece özgür kişiler olarak doğalarını gerçekleştirebilirler.[69] Devlet yurttaşların toplamı olduğundan ötürü, yurttaşın tanımlanması büyük

---

68 Aristoteles, vasiyetnamesinde, birçok kölesinin ve bunların yetişkin yaşa gelen çocuklarının özgür kılınmasını istemiştir. (Diogène Laerce, I, s. 233-234).

69 Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**'nde (kitap III, Bölüm 15), Eski Yunan'daki yurttaşların özgürlüğünün kölelik kurumunun varlığına bağlı olduğunu açıklar: "Eski Yunan'da halk, yapması gereken işleri kendisi yapar, sürekli meydanda toplanırdı... Kesinlikle aç gözlü değildi, işlerini kölelere gördürürdü, en büyük sorunu özgürlüğüydü... Ya, demek özgürlük ancak kölelik sayesinde korunabiliyor, öyle mi? Belki. İki aşırı uç birleşir."

önem kazanır. "Yurttaş, yargıya ve otoriteye katılan, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler alan ya da almaya hak kazanan kişidir." (III, 1, s. 70-71) Yurttaşların birleşmesiyle oluşan devlet (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 bu mutlak bir toptan birlik değildir. 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 olursa olsunlar, oluşturdukları anayasanın güvenliğini hedeflerler. Bundan dolayı, hepsinde "hem yönetme, hem yönetilme bilgi ve yeteneğinin olması gerekir." (III, 5, s. 76) Demek ki 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.[70]

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.[71] Ethika Nikomakheia'nın 5. kitabında ele aldığı ahlak anlayışını burada da sürdüren Aristoteles, adaletin, her şeyden önce, kişisel özelliklere ve yeteneklere göre, her kişiye hakkettiğinin verilmesi olduğunu açıklar. Bir başka deyişle, eşit olanlar arasında eşitlik ve eşit olmayanlar arasında da eşitsizlik, adalettir. Görüldüğü üzere Aristoteles, Platon'un Nomoi'de ortaya koyduğu iki tür eşitlik anlayışını tümüyle benimser. Büyüklük ya da nicelik bakımından eşit ve aynı olanı "sayısal eşit", değerce eşit olanı da "oranlı eşit" olarak adlandırır. (V, 1, s. 142.143)

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, yurttaşlardan herhangi birinin ege-

---

Ayrıca J.J. Rousseau, yine aynı yapıtında (kitap I, bölüm 2), 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, bu, onların doğaya aykırı olarak köle yapılmış olmalarından dolayıdır. İlk köleleri köle yapan kaba güçse, onları kölelikte tutan korkaklıkları olmuştur."

Bakınız: Jean-Jacques Rousseau, **Du contrat social**, Paris, Editions Garnier Frères, 1954, s. 303 ve s. 237 (Vedat Günyol'un Türkçe çevirisi: **Toplum Sözleşmesi**, İstanbul, Adam Yayınları, 1982, s. 111 ve s. 16).

70 Aristoteles'e göre siyasal katılım, Yunanlılar ile barbarları birbirinden ayıran önemli bir ölçüt olarak belirmektedir.

71 Passerin d'Entrèves, s. 203.

men olmasına yeğ tutar. Çünkü, "Yasa'nın 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 alırlar. Bu bakımdan, kötü bir devlette iyi, adalete uygun yasaların olması olanaksızdır; buna karşılık iyi bir devletteki yasalar, zorunlu olarak iyidirler. 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 söylediklerileyle çelişkiye düşmekten çekinmeksizin, iyilik ve yetenek bakımından son derece üstün olan (yani tanrısal nitelikleri bulunan) kişilerin yasalarla bağımlı olmadıklarını vurgular. (III, 13, s. 94) Buna bağımlı olarak da, yine Platon'u andırırcasına, her kişinin kendisine düşen işleri yerine getirecek uygunlukta olmasını ve aklın bedeni yönettiği gibi, toplumda da akıllı, bilge kişilerin tutkulara bağlı insanları yönetmesini savunur. (I, 5, s. 13; III, 4, s. 75)

2– Platon'u Yıkma Uğraşı

Aristoteles, gerek Alâeddin Şenel'in belirttiği gibi Platon'un düşünceleri etkisi altında kalmaktan bunalmış olduğundan[72], gerek 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 **Devlet** 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, bunların 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.[73]

Aristoteles ilk önce, Platon'un **Devlet**'te (koruyucular sınıfı için) aileyi kaldırmasını ve kadın-çocuk ortaklığı getirmesini şiddetle eleştirir. Zamanındaki hemen hemen bütün kurumları doğal olarak kabul etme eğiliminde olan Aristoteles'e göre, aile de doğal bir kurumdur ve devletin temelini oluşturur. Bu yüzden, kadınlar ile çocukların ortaklaşa tutulduğu yerde, kimse çocuklara önem vermez ve insanlar arasındaki akrabalık ilişkileri yok olacağından dostluk bağları da 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 alie yapmakta ve böylece koruyucular arasındaki dostluğu, dayanışmayı, kısaca

72 Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi**, s. 217.
73 Sabine, s. 87.

birliği güçlendirmeyi amaçlamaktaydı. Ayrıca Aristoteles, Platon'un, koruyucular ile üreticiler arasındaki çocuk aktarımının nasıl olacağını yeterince açıklamamış olmakla da eleştirir. Bu doğrudur. Fakat Platon'un, sınıflar arası geçişkenliğe ideolojik bir işlev yüklediğinden ötürü, bu sorunu bile bile karanlıkta bırakmayı yeğlediği anlaşılmaktadır.

Aristoteles, Devlet'e ilişkin 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 körletilmesi ve özel mülkiyetin yok edilmesi, (Platon'un düşündüğünün tersine) toplumsal dayanışmaya yararlı olmadığından başka, kıskançlıkların, çatışmaların doğmasına neden olur. Bazılarının çok, bazılarının az çalışmasına karşın, herkesin eşit yararlanmasından dolayı hoşnutsuzluklar belirir.[74] 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 kendi kendini tutma ile kendi malından cömertlik olan iki erdemin ortadan kalkacağı için de hayıflanır. Oysa, bir gözlemci olan Aristoteles, erdemlerin, değerlerin, kurumların, toplumdan topluma değişiklik gösterdiğinin bilincindedir. Öyleyse, özel mülkiyetin bulunmadığı, para ekonomisinin olmadığı bir toplumda, cömertlik diye bir erdemin hiçbir anlamı olamayacağını 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 ina-

74 Bu eleştiri de tutarlı değildir. Çünkü koruyucular, ortak mülkiyetten eşit yararlanıyorlarsa da, bu tür işlerde kendileri çalışmazlar. Dolayısıyla, aralarında bu tür sorunların çıkması, olanaksız görünmektedir.

nan Aristoteles, üretimin yalnız tarıma ve hayvancılığa dayalı olduğu "doğal ekonomiye" geri dönülmesini salık verir.[75] Bu sistemde yürütülen, geçimi sağlamaya ve doğal gereksinimleri karşılamaya yönelik ekonomik değişimi *(oikonomi)* över; buna karşılık, kâr amacı güden ve sömürüyü içeren paraya dayalı diğer ekonomik değişimi *(krematistik)* yerer (I, 8-10)

Aristoteles, Platon'un ortak mülkiyet ve kadın-çocuk ortaklığı ile aşırı birliği amaçladığını söyleyip, birliğin artmasının kötü sonuçlar vereceğini ileri sürer. Ona göre, Devlet'te 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 devlet yapılamaz." (II, 2, s. 32) Fakat, daha sonra Aristoteles, kurulabilecek en iyi devletin benzer kişilerden oluşması gerektiğini açıklayarak, savunduğu bu ilk görüşle çelişkiye düşmüş olur. 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 (V, 12, s. 176-177) ise, 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, Devlet'i ve Nomoi'yi çarpıtmaya ve bazı şeyleri anlamamış görünmeye kadar varır. Örneğin, Devlet'teki "çiftçilerle zanaatkarların yönetimde hiçbir payları olmayacak mı? Bunlar silah taşıyacaklar mı, taşımayacaklar mı?" (II, 6, s. 41) gibi yanıtları diyalogun içinde bulunan gereksiz sorular sorar. Nomoi ile ilgili olarak ise Platon'un "doğumların ve çocukların sayısını sınırlamadığı, ... en iyi anayasanın demokrasi ile tiranlıktan birleştirilmesi gerektiğini belirttiği, ... 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 bu eleştirilerine karşın, Aristoteles, gerek ideal devlet betimlemesinde, gerek ortaya koyduğu bazı "gerçekçi" bulgularında, Platon'dan yararlanmak zorunda kalmıştır.

3– 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

75 Bréhier, s. 251-252; Robin, La pensée grecque, s. 325-327.

gösterirler. Varolan 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 olanlara, bir liyakat temeline göre, devlet görevlerini dağıtan bir yasa uyarınca, sırayla yönetebilmeli ve yönetilebilmelidir." (III, 17, s. 105)

Demek ki, siyaset bilimci ya da devlet adamı, mutlak olarak en iyi devletin ne olduğunu bilse de, köktenci (radikal) tutumun büyüsüne kendini kaptırmadan gerçekçi bir yaklaşımla, gözlerini ilk önce varolan 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, varolan bir anayasayı düzelterek ayaklarının üstüne dikmek, yepyeni bir anayasa yaratmaktan daha kolay değildir." (IV, 1, s. 110) Bu görüşleriyle reformcu bir çizgide bulunduğunu kanıtlayan Aristoteles, bu düzeltme işleminin (reformların) gereğince yerine getirilebilmesi için, anayasa çeşitleri üzerinde derin bir bilgiye sahip olunmasının zorunlu olduğunu açıkça vurgular. Ancak anayasaların sayısının ve birbirlerinden farklarının bilinmesi ile, her ülkeye hangi anayasa çeşidinin uygun olduğu 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-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 dağıtılma 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 dolayı, özgür yaşarlar, ama iyi, sürekli yönetimler kuramazlar. Buna karşılık sıcak bölgelerde yaşayan Asyalılar, zeki ve yaratıcıdırlar, fakat yürekli değillerdir ve istençleri eksiktir; bu yüzden hep köle ve uyruk olarak kalırlar.[76] (Bir

76 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.

başka deyişle, bu kimselere tiranlık rejimi uygun düşer.) Ilıman ülkede, yani "doğru orta iklim"de oturan Yunanlılar, hem zeki hem yürekli oldukları için, en iyi siyasal kurumlara sahiptirler ve özgür bir yaşam sürerler.[77] 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) şekiinde dile getirir.

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 düzenlenmeleri ile farklı anayasalar ortaya çıkar; ya da daha doğrusu, farklı anayasalarda bu parçalar farklı biçimlerde düzenlenmişlerdir. Dahası, bunlar iyi, uyumlu bir düzene sokulmuşlarsa, devlet de –yönetim biçimi ne olursa olsun– iyi bir durumda demektir. Aristoteles, anayasanın üç öğesinin neler olduklarını 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. 132-133) Bunlara, bugünkü dilde, yasama, yürütme ve yargı erkleri diyoruz. 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 olan yasama erki (ya da meclis), 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, –Jean Touchard'ın da belirttiği gibi[78]– erklerin birbirlerini dengeleyip frenledikleri bir "erkler ayrımı" düşüncesine kesinlikle sahip değildir.[79] Üç erki birbirlerinden ayırt etmesindeki amacı, devlet biçimlerini incelemek ve bunlar arasındaki anayasal-siyasal farklılıkları daha açık bir şekilde ortaya koymaktır.

---

77 İklim 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. Walther Kranz, s. 184-185) Aristoteles'in iklim kuramını ortaya koyarken, gerek bu ve buna benzer yazılardan, gerekse öğretmeninin düşüncelerinden esinlenmiş olması çok olası görülüyor. Çünkü, **Nomoi** diyalogunun V. kitabının sonunda, "Yasalar ülkenin iklimine zıt düşmemelidir" diyerek, yasa-iklim ilişkisinin önemine dikkati çekmiş olan Platon'un, bu konuyu Akademia'daki derslerinde ele alıp derinlemesine incelemiş olduğu akla uygun gelmektedir.

78 Touchard, s. 42.

79 "Erkler ayrımı kuramı"nın belirmesini görmek için Locke'u, özellikle de Montesquieu'yü beklemek gerekir.

Aristoteles, yönetimleri (anayasaları) sınıflandırırken, ilk önce adalet ilkesini, hukuk kurallarına uyup uymama ilkesini ortaya koyar. 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 yönetimi olmak üzere üçe ayrılır. Buradan hareketle de, ilk üçü doğru, diğer üçü sapma, yani yanlış olan altı yönetim biçimi ortaya çıkar. Doğru yönetimler şunlardır:

1- Ortak iyiliği amaçlayan tekin yönetimi: Monarşi
2- Ortak iyiliği amaçlayan azınlığın yönetimi: Aristokrasi
3- Ortak iyiliği amaçlayan çoğunluğun yönetimi: Politeia.

Bu yönetimlerin sapmaları olan yanlış yönetimler şunlardır:

4- Tekin çıkarını amaçlayan tekin yönetimi: Tiranlık
5- Zenginlerin çıkarını amaçlayan azınlığın yönetimi: Oligarşi
6- Yoksulların çıkarını amaçlayan çoğunluğun yönetimi: Demokrasi.

Görüldüğü üzere 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 diye nitelendirdiği rejim ise, Platon'daki "yasasız demokrasi"yi ya da "aşırı demokrasi"yi karşılamaktadır. Bundan başka Aristoteles, sınıflandırmasında, yönetenlerin ekonomik güce sahip olup olmamalarını da bir ölçüt olarak kullanır: "Özgür yoksul kimseler egemen olunca anayasa demokrasidir, 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 oluştururlar. Son olarak Aristoteles, ortaya koyduğu bu altı yönetim biçiminin, gerçek yönetimleri inceleyip çözümlemeye yarayan soyut, yalın ilk örnekler ya da (Max Weber'ci anlamda) "ideal-tipler" olduklarını belirtip, somut olarak çok daha büyük sayıda yönetim biçimleriyle karşılaşıldığını vurgular. Daha doğrusu, soyutlama düzeyiyle yetinmeyip, gözleme dayanıldığında ve çeşitli koşullar göz önünde bulundurulduğunda her yalın yönetimin ya da ideal-tipin kendi içinde birkaç alt bölüme 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. Daha önce gördüğümüz gibi, yönetimleri "iyi" ve "kötü" olarak ikiye ayırmıştır. Ayrıca aristokrasi ile monarşinin en beğendiği rejimler olduğu açıktır. 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 yüzden, en kötü rejim olarak gördüğü tiranlığın, kendisini sürdürebilmesi için hangi yöntemleri kullanması gerektiğini açıklamaktan kaçınmaz. Şimdi, Aristoteles'in bu konudaki görüşlerini, ayrıntıya girmeden ve yönetimleri sırasıyla tek tek ele alarak, ortaya koyalım.

a/ **Monarşi (krallık)**: Aristoteles, Ethika Nikomakheia'da, yasalara uyan ve bütün toplumun çıkarını gözeten monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğunu söyler.[80] 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.[81] Bunlardan başka, mutlak monarşi *(pambasileia)* olarak nitelendirilebilecek bir beşinci tür daha vardır. Aristoteles'e göre, erdem ve yetenekçe ileri bir kişinin, yasaların üstüne çıkarak ve hiçbir şeyle bağımlı bulunmayarak egemen olup ülkeyi yönetmesi haklı ve adildir. "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." (III, 17, s. 106) Aristoteles'in, yasaların egemenliği ilkesiyle çelişen ya da bu ilkeye bir ayrıklık (istisna) teşkil eden mutlak monarşinin dönemindeki polislerinde 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 rejimdir ve monarşinin bozulmasıyla belirir. Yönetimin katılığı, şiddeti bakımından birkaç türe ayrılan tiranlıkte, 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.

---

80 Ethika Nikomakheia, VIII, 1160 a, 35.

81 Bunlar, kahramanlık çağlarındaki monarşi, barbarların monarşisi, *aisymneteia* ya da seçimli monarşi ve Lakedaimonia türü monarşidir. (III, 14, s. 97-99).

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 çalışır. Bu yönüyle kendisinden yüzyıllar sonra yaşamış olan Machiavelli'ye öncülük yapmış olan Aristoteles[82], 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 –ki yoksa tiranlığı kaybeder– krala benzemesidir. "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)[83] 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, fakat her bakımdan üstün gibi davranmaya ve zenginlikleri kendi elinde toplamaya başladığında aristokrasi bozulur. Aristoteles, içinde erdemin tam anlamıyla 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.[84] 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, gerçek [ya da yetkin] aristokrasi ve 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)

d/ **Oligarşi**: Aristoteles, demokrasi ile birlikte en yaygın yönetim olduğunu

---

82 Chevallier, s. 102.

83 Machiavelli'nin prense yakıştırdığı, daha doğrusu prenste bulunması gerektiğini açıkladığı iki "hayvansal doğa"yı Aristoteles'in önerdiği bu iki yönteme uygularsak, tiranın birinci yöntemde aslan gibi, ikinci yöntemde tilki gibi davrandığını söyleyebiliriz. Bkz. Machiavelli, **Hükümdar (İl Principe)**, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984, Bölüm 18, s. 84.

84 İleride göreceğimiz gibi, Aristoteles'in ideal devleti yetkin bir aristokrasi niteliğine sahiptir.

belirttiği oligarşi üzerinde önemle durur. 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) Bir başka deyişle oligarşide, yönetim, ekonomik erke ya da servete sahip olanların elinde bulunur; belli bir geliri olmayan diğer özgür insanlar ise, birçok yurttaşlık hakkından yoksun bırakılır. Aristoteles, oligarşinin –en ılımlıdan en aşırıya doğru– dört türü bulunduğunu belirtir. 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 azalmakla kalmaz, üstelik iktidar babadan oğula geçer. En aşırı oligarşi türü, bir *dynasteia*'dır; yani burada, birkaç zengin ve güçlü ailenin egemenliği söz konusudur. (IV, 5-6, s. 118-121)

Aristoteles, ılımlı oligarşi ile ılımlı demokrasinin birbirine benzediğini; ayrıca bu iki rejimin birinden, ötekine geçişin bazen çok belirsiz bir şekilde olduğunu ve hatta bir devletin ikisine özgü özellikleri bir arada barındırabileceğini belirtir: "Bir anayasanın kendi yasasına göre demokratik olmadığı, fakat işleyişinde görenekler den ve yetiştirilme biçiminden ötürü demokratik olduğu birçok örnekler vardır; bunun gibi, yasası uyarıncademokrasiye eğimli olan, ama görenek ve yetiştirilme nedeniyle daha çok oligarşiler gibi işleyen başkaları da." (IV, 5, s. 119) İyi bir gözlemci olan Aristoteles, böylece, siyaset sorununa dar hukukçu bakış açısından yaklaşmadığını ve bir devletin yaşamında yazılıp bozulan yasalar yanında görenekler ile eğitimin de ne denli önemli olduklarının bilincinde olduğunu göstermiş olur. Oligarşilerin yıkılmasını belirleyen en önemli iki neden, yoksulların bu rejime karşı çıkmaları ile oligarkhların kendi aralarında anlaşamayıp çatışmalarıdır.

e/ **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, halkın siyaset işleriyle ilgilenecek zamanı ve isteği olmadığından ötürü, devletin yönetimi tümüyle okumuşların, bilgili kişilerin elinde olur. Halk hatırı sayılır bir güce sahiptir ve yöneticilerin yasalara uygun davranıp davranmadıklarını sıkıca denetler, fakat yöneticiler aşırı davranışlara kalkışmadıkları sürece onları istediklerini yapmakta oldukça özgür bırakır. 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, yasaların denetiminde bulunmadığından ötürü, mutlak erke ulaşmayı amaçlar ve bir despot gibi olur, ancak kendisine yaltaklananları yükseltip onurlandırır. *Demagogos*'ların cirit attığı böyle bir demokrasinin, bir anayasa olduğu bile 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 ayırmasıyla güttüğü temel amaç, dolaylı bir biçimde, Solon'un anayasasını ya da Peloponnesos savaşları döneminde İ.Ö. 411'de yurttaş sayısını beş bin 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 ulaşmaları gereken birer örnek olarak sunulmuş oluyorlardı. Demokrasilerin yıkılmasını önlemeye yönelik olarak ileri sürdüğü "devlet görevlilerinin seçiminde bütün halkın değil, kabilelerin seçmen yapılması" (V, 5, s. 151) önerisi, Aristoteles'in bu amacını çok açık bir biçimde gözler önüne sermektedir.

f/ 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 topluluğunun 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. (Aristoteles'in "koşullara göre kurulabilir en iyi devletini" incelerken, politeia daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacaktır.)

* * *

Platon'da yönetimlerin değişimi zorunlu olarak daha kötüye doğru gitmekteydi. Oysa Aristoteles'de, yanlış, kötü bir yönetimin ardından doğru, iyi bir yönetim gelebilmektedir. Yavaş yavaş, kötü olmayan bir yönetim biçimine ulaşmak mümkündür. Bir başka deyişle, siyasal değişme, ilerleme ve gelişme yönünde olabilir. Aristoteles'in bu anlayışı, onun teolojisinden (erekçiliğinden) kaynaklanmaktadır: İyi'nin sonda olabileceğine göre (ve devinimi doğuran *telos* aynı zamanda istenen bir amaçsa) bir devletin değişimi iyi'ye doğru olur. Bu bakımdan yönetimlerin zorunlu olarak, monarşi → tiranlık → aristokrasi → oligarşi → politeia → demokrasi şeklinde bir sırayı izlemedikleri kesindir. Aristoteles, incelediği çeşitli devletlerde bu geçişlere uymayan modeller saptamıştır. Örneğin, tiranlığın oligarşiden ya da demokrasiden sonra ortaya çıkabileceği gibi, demokrasinin ardından tiranlık gelebilir. Demokrasiye karşı gerçekleştirilen devrim sonucunda oligarşi de kurulabilir. 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.

4– Devrimler Kuramı

Aristoteles'in Politika'nın V. kitabında ele alıp işlediği konu genellikle "devrimler kuramı" olarak adlandırılır. Burada Aristoteles'in, öğretmeni Platon'un kaygısını paylaştığı görülmektedir: Her türlü değişiklikten kaçınmak ve durulmayı (istikrarı) sağlayıp düzeni sürekli kılmak. Aristoteles, varolan bir anayasada yapılan küçük değişiklikler üzerinde pek durmaz; asıl önem verdiği, şiddet yoluyla gerçekleştirilen ve yeni bir anayasayla sonuçlanan devrimlerdir.[85] Sorun, devrimlerin patlak vermesini önlemektir. Bir doktor çocuğu olan Aristoteles, tıpkı bir hekimin hastalıkları incelemesi gibi, "hasta anayasaların" 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'e göre, "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. Bir başka deyişle devrim, eşitsizlik duygusuyla körüklenen değişime yönelik psikolojik bir tutumu gerektirmektedir.

– 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 çeker: İnsanlar, başkalarının kendilerine göre kârdan ve saygınlıktan (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 edileneceğinden korkanlar, yönetimi devirmeye bakarlar. Bir devlette, bir ya da birkaç kişi çok büyük bir erk elde ederse,

---

85 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." (Mete Tunçay'ın *Politika*'nın Türkçe çevirisindeki açıklaması s. 141). Bununla birlikte, *Politika*'nın gerek Fransızca ile İngilizce çevirilerinde, gerekse Tunçay'ın Türkçe çevirisinde *stasis* sözcüğü devrim sözcüğü ile karşılanmış olduğundan ötürü, biz de devrim sözcüğünü kullanmayı yeğledik.

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 yer alabilir." (V, 3, s. 146) Kulis ve entrika yapılarak ve yönetimdekilerin uyuşukluğundan faydalanılarak, farkedilemeyecek 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 farklı uluslar varsa ve bunlar birlikte yaşamayı öğrenememişlerse, iç çatışmaların patlak vermesi son derece olağandır.

— Bazen iç çatışmaların coğrafyayla ilgili nedenleri vardır; ülkelerin konumu devletin birliği için elverişli olmayabilir. Coğrafi ayrılıklar , siyasal ya da ekonomik ayrılıklarla çakıştığı zaman, anayasanın varlığını sürdürmesi olanaksızlaşır.

— Devrimler, küçük nedenlerden, sıradan olaylardan dolayı da gerçekleşebilir. Özellikle güçlü kişilerin birbirleriyle anlaşmazlık içine düşmeleri, toplumun iki düşman gruba ayrılmasına yol açabilir. Örneğin, Syrakuza'da egemen sınıfın üyesi olan iki genç adamın arasında bir aşk hikayesi yüzünden çıkan bir sürtüşmenin sonunda, toplum iç savaşa sürüklenmiştir.

— İktidarın kullanılmasından sorumlu olanların erklerini daha da arttırmaya kalkışmaları durumunda, devrim ile sonuçlanacak bir huzursuzluk baş gösterir. Bir hükümet ya da hükümetin bir bölümü daha çok güç kazanınca ya da halk tarafından gereğinden çok yüceltilince, anayasal bir değişime gidilmesi kaçınılmaz olur.

— Nüfusun zengin sınıfla halk gibi karşıt kesimleri denk olup da, 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 değiştirilebilirler. Örneğin, Atinalılar her yerde oligarşileri, Spartalılar da demokrasileri 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 ötürü, "hem sayısal eşitlikten, hem oranlı eşitlikten yararlanıl-

malıdır." (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, eğitimdir; yani 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 öğrenim, insanların bir oligarşide oligark, bir demokraside demokrat olarak yaşamalarını olanaklı kılmalıdır." (V, 9, s. 162)

— Aristoteles'e göre, devrimlere karşı kullanılacak 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 bir takım 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 söz konusu değildir. Aristoteles, son kanıt olarak, kamuoyunun yargılarının yerinde olduğu görüşünü getirir. Sofistleri andırırcasına, bir evin iyi olup olmadığını, mimarın değil, fakat o evde oturan kişinin bileceğini savunur.[86]

— Bir başka önlem, 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 yaşayışlarına ilişkin nedenlerden ötürü başlattıkları için, yaşayışları topluluğun çıkarlarına 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 benimsenmesi-

86 Aristoteles'in bu kanıtları ile demokrasiye yönelttiği eleştirilerin tam bir çelişki içinde oldukları görülmektedir.

ni 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, yasanın 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. Aristoteles, yazılı olmayan (geleneksel) yasaların yazılı yasalardan üstün olduklarını belirtir. Alâeddin Şenel'e göre, yazısız yasalar aristokratik içerikli olduklarından ötürü, Aristoteles, bunları yüceltmekle, halkın meclislerde aristokratik düzene aykırı düşecek yazılı yasaları çıkarmasına sınırlamalar getirmeyi amaçlamıştır.[87] Buna karşılık George Sabine, geleneksel yasaların bütün toplumun ürünü olduğunu belirtip, Aristoteles'in, yazısız yasaları yeğleyerek, bir ulusun toplumsal bilgeliğinin en bilge yasamacınınkinden bile üstün olduğunu göstermeyi amaçladığını ileri sürer.[88]

— 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.

5— Kurulabilir En İyi Yönetim

Varolan anayasaları inceleyen ve bunların bozulma nedenleri ile korunma yollarını açıklayan Aristoteles, siyaset biliminin bir başka alanı, bir başka ödevi olduğunu belirtir. Bu, en iyi anayasanın, en iyi devletin ne olduğunu belirlemektir. Aristoteles'e göre, iki değişik açıdan "en iyi anayasa" saptaması yapılabilir: "En iyiye erişmek belki olanaksızdır; bundan ötürü, iyi yasa koyucu ve gerçek siyasetçi, hem "mutlak olarak en iyi"yi, hem de "koşullara göre en iyi"yi bilecektir." (IV, 1, 109) Aristoteles, ilk önce koşullara göre en iyi yönetimin ya da bir başka deyişle, 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 ardında 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 açıklar.

Aristoteles'in kurulabilir en iyi anayasası, yönetimler sınıflandırmasında üçün-

87 Şenel, Siyasal Düşünceler Tarihi, s. 223.
88 Sabine, s. 91.

cü doğru yönetim olan politeia'dır. Daha önce gördüğümüz gibi, 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.[89] 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 karılmasıyla 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 tekyanlılıktan kaçınmayı başarır.[90] Çünkü o, karşıt iki aşırı ucun doğru ortasıdır. Zaten bu rejimin, doğru, iyi olması, onun orta yolu izleyen ve orta sınıfa dayanan bir rejim olmasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, orta sınıfa özgü çeşitli değerler (meziyetler) olduğu için, politeia her yerde kurulabilir en iyi yönetim biçimidir.

Bütün devletlerde, çok zenginler, çok yoksullar ve orta halliler (aradakiler) şeklinde üç sınıfın bulunduğunu belirten Aristoteles'e göre, mülkiyet bakımından orta halli olmanın yeğlenmesi ve devletin de orta halli insanlardan oluşan orta sınıfa ağırlık vermesi gerekir. Çünkü aşırı zenginlik de, aşırı yoksulluk da, erdemli bir yaşam sürmeye olanak vermez. Çok zengin olanlar, boyun eğmeyi bilmediklerinden başka, öğrenmek de istemezler; bildikleri tek şey despotça yönetmektir. Yoksulluğun altında ezilen insanlar ise, fazlasıyla boynu büküktürler; yönetmeyi, buyruk vermeyi bilmezler ve yalnız köleler gibi hükmedilmekten anlarlar. Bu iki tür insanın bulunduğu (ve orta hallilerin çok azınlıkta olduğu) bir devlet, özgür insanlardan değil, fakat 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

89 Prélot ve Lescuyer, s. 92.
90 Chevallier, s. 108.

da önemini yitirir. Hem yönetmeyi hem yönetilmeyi bilen 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 bulunmalarını 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 hükümetin bir sınıfın elinde olmayıp, herkesin hükümeti olması sağlanır. Bu durumda, sağlam bir consensus gerçekleşmiş demektir.

Kurulabilir bu en iyi devlette, ağırlık orta sınıfa tanındığından ötürü, 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: Sabine'in de belirttiği üzere, Aristoteles, tıpkı Platon gibi, servetin erdemin belirtisi olduğuna inanmaz. Fakat politeia, (Nomoi'deki modeli andırırcasına), mutlak erdemli kişilerden oluşmadığı için, Aristoteles, siyasal amaçlar açısından erdeme en çok yaklaşan niteliğin ılımlı bir servet olduğunu kabul etmek ve bunu yurttaşlık ölçütü olarak kullanmak zorunda kalmıştır.[91] Üzerinde durulması gereken bir başka nokta, Politika'nın diğer bölümlerinde çoğunluk (dolayısıyla orta sınıf) 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 açıktırlar: "...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.

---

91 Sabine, s. 108.

6– 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 terkeder. Çünkü, büyük ölçüde Platon'un Nomoi diyalogundaki 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) gerektirir. 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 işi 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) Demek ki, "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 yeteneği bakımından üstün olan kimselere hizmet etmek ve onların ardından gitmek haklıdır. Çünkü, ancak bu tür insanların başta bulundukları 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 orta 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 olmayan 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, yurttaşlarının güçlü ve etkin olmalarıdır. Bununla birlikte, tıpkı bir geminin bir karış uzunluğunda ya da yarım kilometre boyunda olamayacağı gibi, ideal devletin nüfusunun da ne az, ne de çok olmaması gerekir. Eğer çok az nüfusu varsa, bir polisin yapması gerektiği gibi, kendi gereksinimlerini karşılayamaz; eğer çok fazla nüfusu varsa, yasalara uygun

olan iyi bir yönetimi gerçekleştiremez; bunun sonucunda ya iktidar boşluğunun (anarşinin) ya da despotizmin içine düşer. Her iki durumda da, gerçek anlamda bir devletten söz etmek olanaksızdır.[92] 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 yaşayış 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 kurulmadır. Böylece, dışarıyla yoğun ticari ilişkilere girilmesi ve bu şekilde kazanılacak para uğruna herkese kapıların açılması önlenmiş olunur. Aristoteles, ideal devletin denizle olan konumunu belirleyebilmek için denize yakınlığın 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, 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 kolaylığından ötürü 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 durumda bulunmaları zorunludur, aralarında hiçbirinin en küçük bir geçim kaygısı olmamalıdır. Bu maddi durum sağlanmazsa, erdemli bir yaşam sürme olanağı orta-

92 "Bir devlet on kişinin birleşmesiyle var olmaz, fakat yüzbin kişi de bir devleti oluşturmaz." Ethika Nikomakheia, IX, 1170 b, 31-32.

dan 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 düşüncesindedir. Mutlak ekonomik eşitliğe karşı olduğundan dolayı da, 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 daha güçlü bir birliğin doğmasına yol açacağını ileri sürer.[93] Yurttaşlar sınıfının altında, toprağı olmayan bir çeşit "özgür üreticiler sınıfı"nın bulunduğu görülür. Köylüleri, zanaatkarları, tüccarları ve işçileri kapsayan bu sınıf, erdemsiz olduğundan ya da daha doğrusu erdemini geliştirebilecek boş zamanı bulunmadığından dolayı, yurttaşlık haklarından, siyasal haklardan yoksun bırakılır. En alt sınıf ise, 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 savunmadır, diğeri ise gerek güdülecek siyaset, gerekse adalet sorunları üstüne 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 bırakılmalıdır, 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 gerçekçi çözüm ile düzenin, istikrarın korunup sürdürülmesini güvence altına almış olmaktadır: Hiçbir genç yurttaş, "bir kez gerekli yaşa erişince beklemekle kazandığını elde edeceğini bildiğinden ötürü, bu yaşlılığa göre buyurma yöntemine karşı çıkmak gereğini duymayacaktır." (VII, 14, s. 221) Aynı şey, toplumda en güçlü kesim olan askerler için

93 Aristoteles, daha önce Platon'u, "Platon her adama iki ayrı ev yeri verilmesinden yanaydı, fakat iki evde yaşamak bir 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.

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.[94] Doğa, gençleri itaat etmeye, yaşlıları buyurmaya daha uygun kıldığından dolayı, 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 adlı diyalogundan 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 sistemi ile, 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 eğitim ile 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.

---

94 Mete Tunçay'ın Politika'nın Türkçe çevirisindeki açıklaması, s. 218.

7– Aristoteles'in İdeolojisi

Platon gibi Aristoteles'i de herhangi bir sınıfın sözcüsü olarak nitelendirmek hiç de kolay değildir. Politika'nın bazı bölümlerinde orta sınıfa verdiği öneme bakarak, 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 olanaksızdır. 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 yurttaş 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 varolan 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 beğinisi 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.[95] Aristokrasi sözcüğü "soyluların yönetimi" değil de, "en iyilerin yönetimi" olarak kabul edi-

95 "Devlet işleriyle uğraşan bir kimse için bilgelik zorunludur." (III, 4, s. 75)

lirse, 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.), onun –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, soyluları 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 iş birliğine gitmelerinin, bunları iktidara ortak etmelerinin ya da ortak olmalarını kabul etmelerinin zorunlu olduğunu göstermeye, onları bu yolda ikna etmeye çalışmıştır. Yoksa, daha önceleri de belirttiğimiz gibi, 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, fakat dönemin orta sınıfı olarak kabul edilebilecek olan zanaatkarlar 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, Devlet'teki 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.[96] Sınıflar arası geçişi de kabul etme-

96 "Eğer ruh, canlı bir yaratığın bedeninden bile önde gelen bir parçası sayılmak gerekiyorsa, o zaman polislerde de ruha karşılık olan (tekabül eden) 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." (IV, 4, s. 115-116) diyen Aristoteles, maddi gereksinimleri sağlayan "üretici sınıfların" polisin varolması için zorunlu olmakla birlikte, organizmanın (polisin) organik parçaları olmadıklarını ileri sürer. Çünkü ona göre, bunlar "polise özgül 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

diği 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 amaçlıyor ise de, 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. 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, Prelot ile Lescuyer'nin belirttikleri gibi, totaliter bir niteliğe sahiptir.[97] 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 mahkumdu ve ona son darbeyi vuracak olan III. Aleksandros'un kılıcı öğretmeninin kaleminden daha güçlüydü.

---

olduğundan dolayı da, organik olmayan parçaların (alt sınıfların) bu iyiliğe yönelen organik parçalara (yurttaşlar sınıfına) mutlak boyun eğip hizmet etmesi doğaldır, daha doğrusu doğal bir zorunluluktur.

97 Prélot ve Lescuyer, s. 107.

BÖLÜM VII

POLİSİN ÇÖKÜŞÜNDE SİYASAL DÜŞÜNÜŞ

A— HELENİSTİK FELSEFE

Platon, polisin başında esen tehlike rüzgarlarının 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 ötürü, 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 İ.Ö. 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 gerçekleşmesi olmasıdır. III. Aleksandros'un Asya seferleri sonucunda, Yunan (Helen) kültürü kendi içine kapalı olmaktan çıkıp dış dünyaya yayıldı. Özellikle, İ.Ö. 323'te III. Aleksandros'un ölümünden sonra Doğu Akdeniz'de kurulan devletlerde, Yunan kültürü, hakim 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 (devletlerin) yükselmesi ve bunların tek kişinin (monarkın) egemenliği altında örgütlen-

1 Gökberk, s. 91.

meleriydi. 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 sürdürürler. Hatta Helenistik kralların yanlarına çektiği Yunanlılar tarafından Doğu'da yeni polisler oluşturuldu. Fakat artık bütün polisler için *autarkeia* söz konusu değildi; egemen devlet olma özelliklerini yitirmişlerdi ve en fazla yönetsel bir özerklikle yetinmek zorundaydılar. Polislerin ekonomik açıdan kendi kendilerine yeterli olma özelliği, çok daha önceden ortadan kalkmıştı; fakat bu durum şimdi daha açık bir biçimde 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 olan ilişkilerini göz önüne almak zorundaydı; sözü edilen ilk gereksinmeyi karşılamak için davranış felsefeleri, ikinci tür gereksinmeleri karşılamak için ise yeni insanlar arası kardeşlik fikirleri ortaya çıktı."[5] Polisten çok daha geniş olan ve bireyi umursamayan yeni bir siyasal-toplumsal birim içinde yaşamak zorunda kalan insan, kurtuluşu için, bir yanda kendisini ayrı, bağımsız bir değer olarak algılamasını sağlayan bireyciliğe, öte yanda diğer insanlarla ortak bir doğaya sahip olduğunu gösteren evrensel insanlık düşüncesine ve bunun uzantısı olan kosmopolitizme yöneldi. İlk bakışta, birbirleriyle çelişik oldukları gözüken bireycilik ile evrenselcilik, bir koşutluk içinde, aynı amaca hizmet ediyorlardı. Bu iki düşünceyi bağdaştırma uğraşları, meyvalarını Hıristiyanlık içinde vereceklerdir.

Polise özgü toplumsal kurtuluş umudunun ortadan kalktığı Helenistik Çağda, insanın kurtuluşunun ancak bireysel düzeyde olacağına ilişkin inanç yaygınlaşmıştı. Böyle bir ortamda, "yaşamın anlamı, amacı nedir, nasıl yaşanmalıdır?" gibi sorun-

---

2 Bunlar, Makedonya ile Yunanistan'daki Antigonos Krallığı; Anadolu, Suriye ve İran'ı içeren Selevkos'lar Krallığı ve Mısır'daki Ptolemaios'lar Krallığıdır.

3 W.W. Tarn, **La civilisation hellénistique**, Paris, Payot, 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.

lara yanıt arayan felsefelerin bireysel ahlak öğretileri oluşturmamaları olanaksızdı. Bu çağa damgasını vuran iki önemli felsefe okulu, Epikuroscu 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 Epikuroscular, 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 birbirlerinden ayrılmışlardır. Epikuroscular bilgece bir yaşamı bireyci bir temel üzerine oturturlarken, Stoacılar bireyi mutlu kılmada evrenselci bir yaklaşımı benimsemişlerdir.

Genellikle, Platon ile Aristoteles'de doruk noktasına ulaşan klasik dönem felsefesinden Helenistik Çağın yeni okullarının felsefesine geçişte bir kopuşun olduğu kabul edilir. 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, fakat yalnızca birey olarak insanın mutluluğuyla ilgilenir. Bu, Yunan düşüncesindeki büyük sapma ve büyük gerileyiştir."[7] 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."[8] Her ne kadar polisin çöküşü ve 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 oynamışlarsa 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, Helenistik Çağın felsefe (ve siyaset felsefesi) bakımından bir kopuş, bir kesinti anlamına geldiğine ilişkin savların tutarsızlığı da ortaya çıkar. Çünkü, Louis Dumont'ın da belirttiği gibi, başta Epikuroscular ve Stoacılar olmak üzere Helenistik dönem felsefeleri, yalnızca Sofistlerden ve Sokrates'e bağlı olduklarını ileri süren Kyreneliler ile Kyniklerden etkilenmekle kalmamışlar, fakat savundukları birey anlayışının ilk tohumlarını rasyonel düşünürlerin sistemleri içinde de bulmuşlardır. Sokrates'in ardılları olan Platon ve Aristoteles, insanı toplum-

6 Gökberk, s. 93.

7 Paul Nizan, Les matérialistes de l'Antiquité, Paris, Editions Sociales Internationales, 1936, s. 19-20.

8 Sabine, s. 135.

sal-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.[9] 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 gördüğümüz gibi, kişinin ideal devlet kurulmasa da bilgeliğe ulaşabilmesi olasıdır.), diğerleri bilgeliği bu koşullardan soyutlama yoluna gitmişlerdir.

Görüldüğü üzere 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.[10] Epikuroscu ile Stoacı düşünce, yalnızca belli tarihsel (sosyo-ekonomik ve siyasal) koşulların ürünü değildir, 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.

B— EPİKUROSCU OKUL

Dört büyük Yunan okulundan biri olduğu kabul edilen Epikuroscu 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.

1— Epikuros'un ve Epikurosculuğun Yaşamı

Epikuroscu Okulun kurucusu Epikuros'tur. İ.Ö. 342 yılında Samos (Sisam) adasında doğan Epikuros'un babası, Atina yurttaşı olan ve geçimini öğretmenlikle sağlayan Neokles'tir. Genç yaşında felsefeye ilgi duyan Epikuros, ilk önce Sisam'da ve daha sonra on sekiz yaşındayken gittiği Atina'da Platoncu bilgelerden öğrenim

---

9 Louis Dumont, Essais sur l'individualisme-Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil 1983, 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 –daha önceki bölümlerde de gördüğümüz üzere–, bireyi yüceltmek şöyle dursun, tersine onu bütün (polis) içinde eriterek özgürlüğünü, kişiliğini ortadan kaldırmayı amaçlamışlardır.

10 Sürekliliği, düşüncelerin tek bir düz 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.

gördü. Fakat Atina'da fazla kalmadı; Sisam'daki Atinalıların Makedonyalılar tarafından sürülmesi üzerine Klophon'a (İzmir yöresinde Değirmendere) yerleşmiş olan babasının yanına gitti. Böylece Teos'da (aynı yörede Sığacık) dersler veren Demokritoscu filozoflardan Nausiphanes'in öğrencisi oldu; ondan felsefesi üzerindeki etkisi açıkça görülen Demokritos'un düşüncelerini, özellikle atom kuramını, ve kuşkucu (septik) Pyrrhon'un görüşlerini öğrendi. Bu süre içinde, Aristippos'un yapıtlarını okuyup onun hazza ilişkin düşünceleri hakkında bilgi edindi.

Epikuros, kendi düşüncelerini yaymaya yönelik dersler vermeye, İ.Ö. 310 yılında Midilli'de başladı; ardından Lampsakos'a (Lapseki) geçti ve İ.Ö. 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 topluluğu ile birlikte toplumsal ve siyasal olaylardan uzak, sade bir yaşam sürdü ve İ.Ö. 271 yılında öldü.

Epikuros'un yaşamı boyunca çok yazdığı bilinmektedir. Diogenes Laertius'a göre, ardında yaklaşık üç yüz yapıt bırakmıştır[11]; 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 hakkındaki en önemli kaynaklar, Diogenes Laertius'un yapıtından başka, Romalı Epikurosçuların bu felsefeye ilişkin yazılarıdır. Bunların içinde en önemlisi de, İ.Ö. 96 - 55 yılları arasında yaşamış olan Romalı ozan Lucretius'un şiir diliyle yazdığı De Rerum Natura (Evrenin Yapısı) adlı yapıtıdır. Bu kaynaklara ayrıca, Cicero ya da Plutarkhos gibi Romalı yazarların Epikuros'un düşüncelerini eleştirmek amacıyla kaleme aldıkları yapıtlarını da eklemek gerekir.

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 olmasından ötürü, Epikurosculuk zaman içinde önemli bir değişime uğramamıştır. Ardılları, buna yeni olan hemen hemen hiçbir şey katmamışlar ve onun ilkelerini yinelemekle yetinmişlerdir. Bu yüzden Epikurosculuğu, yalnız Epikuros'un düşüncelerini ele alarak incelemek yeterli görünmektedir. Epikurosculuğun yüzyıllar boyu Epikuros'un ona verdiği aynı biçim altında sürüp gitmiş olmasının bir başka nedeni de Epikuros henüz hayattayken kendisinin bir peygambere ve okulunun bir çeşit dinsel tarikata dönüşmüş olmasıdır. Böylece, felsefi ve ahlaksal ilkeleri, birer dogma olarak varlıklarını sürdürebilmişlerdir.

Epikurosculuk, kısa bir süre içinde geniş bir alana yayılmıştır. Bu başarısının birkaç nedeni vardır: Herşeyden önce Epikurosculuk, zamana uygundu; arayış için-

11 Diogène Laerce, II, s. 223.

de olan bireylere ahlaksal bir dayanak, bir davranış ilkesi sunuyordu. İnsanlar arasında soy-sop, servet, sınıf, ırk, ulus, cinsiyet vb. farklar gözetmediğinden dolayı herkese açıktı. Düşünmede olsun, yaşamada olsun, öteki okullar gibi, ağır yükler, ödevler yüklememesinden başka, insanlardan derin bir felsefi bilgi beklemiyor, kolayca kavranabilecek ilkelerine –dinsel bir biçimde– inançla bağlanılmasını yeterli buluyordu. Ayrıca Epikurosculuğun farklı yönlere sahip olmasının, insanlara ilkeleri özgürce, kendi anlayışları ve eğilimleri doğrultusunda yaşama uygulamalarına olanak vermesi de, onun kitleler tarafından benimsenmesinde büyük rol oynamıştır.[12] Roma'ya ilk giren Yunan felsefesi olan Epikurosculuk, 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 Hıristiyan saldırılarıyla yıpranmış ve İ.S. IV. yüzyılda artık adından söz edilmez olmuştur.

2– Epikuros'un Felsefesi

"Felsefe ile uğraşır gibi görünmemeli, fakat bunu gerçekten yapmalıdır; çünkü bize gereken görünüşte sağlam olmak değil, gerçek sağlığa kavuşmaktır."[13] 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.[14] Diogenes Laertius'un açıkladığı gibi, Epikuros'un felsefesi üç bölüme ayrılmaktadır. 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* (ahlak) dır[15]. 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 ötürü, 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

12 Léon Robin'e göre, (**La pensée grecque**, s. 408'de) Epikurosculuğun 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, bilimsel bilgiyi aşağılayıp davranışı doğanın bilgisine dayandırmak; mekanikçi anlayışın içine özgürlüğü yerleştirmek, bir yanda boş inançlarla mücadele ederken, öte yanda imanı ön plana çıkarmak.

13 Epikür, **Mektuplar ve Maksimler**, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962, s. 68. Epicure, **Doctrines et Maximes**, Paris, Felix Alcan, 1925, s. 107.

14 Gökberk, s. 97; Nizan, s. 21-22; Robin, **La pensée grecque**, s. 390; Weber, s. 96.

15 Diogène Laerce, II, s. 224.

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 biçimleri üçe ayrılırlar: Algılar, duygular ve kavramlar (ya da tasarımlar). Epikuros'un "bilgi kuramı", duyumcu bir nitelik taşır; çünkü duyumlar, apaçık olduğundan ötürü, 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 bağımlı olmasıdır.[16] Demek ki algılar ile duygular, duyu verileri olarak, her zaman doğrudur. Duygular, haz *(hedone)* ve acı *(pathe)* niteliğinde ortaya çıkar. İnsanın tüm davranışlarının amacının hazza ulaşmak ve acıdan kaçınmak olduğunu ileri süren Epikuros, ileride göreceğimiz gibi, bu iki duygudan hareket ederek ahlak öğretisini temellendirecektir.

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 da, duyumlara dayandığından ötürü, apaçıktır, dolayısıyla doğrudur. Epikuros, kavramlardan başka, bir de sanıların *(doksa)* bulunduğunu belirtir. Sanı, duyumların bir ölçüde keyfi bir biçimde yorumlanmasıdır; daha açıkçası, duyularla 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 Tanrının 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) doğrulamanın gösterdiği gerçeklere ulaşmayı ve bunlara apaçıklık kazandırmayı, ancak bilge olan başarır. Epikuros'un evreni konu edindiği ve fizik adını verdiği öğretisi de bu çeşit ger-

---

16 Lucretius, Epikuros'un bu duyumcu bilgi anlayışını **De Rerum Natura**'da (IV, 480-492), şiir diliyle şöyle açıklar:

"Anlayacaksın ki doğru kavramının
Duyulardır kaynağı. Duyular ise yanılmaz.
En güvenilir tanık değil midir; yanlışı,
Doğruyla birleşip 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."

Bkz. Lucretius, **Evrenin Yapısı**, İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974, s. 143; Lucrèce **De la nature des choses**, Paris, Editions Sociales, 1974.

çekler üzerine kuruludur. Burada, görünen (evren), duyuların algılama alanının dışında kalan görünmeyenler (atomlar) ile açıklanmaktadır.[17]

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."[18] Bu yüzden tanrıların doğadan dışlanması gerektiğini düşünen Epikuros, maddeciliği benimseyip Demokritos'un atomculuk öğretisini diriltir, ancak buna bazı değişiklikler getirir. Evren hep aynıdır; daha doğrusu, varolan hep vardır, hiçbir zaman yok olmaz.[19] Varolanlar 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 büyük 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, birbirine 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 yönlerinden sapabilme güçleri olduğunu açıklayarak özgürlüğü işin içine

17 Caratini, s. 173; Robin, **La pensée grecque**, s. 392-393; Jean Brun **Epicure et les Epicuriens**, Paris, PUF, 1961, s. 26-27; Charles Werner, **La philosophie grecque**, Paris, Payot, 1962, s. 164-165.

18 Epikür, s. 57; Epicure, s. 86.

19 "Hiç bir 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." Epikür, "Herodotos'a Mektup", s. 41-42.

sokar. Lucretius'a göre bu sapma olayı, insanın özgür istencinin kaynağıdır.[20] Demek ki, "Epikuros, insanı, kavranabilir dünyadan [tanrılardan] kurtarıp *kosmos*'un tutsağı yapmak istememiştir."[21] 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 ruh'un 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 bu öğenin atomlarının devinimiden 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 de bu iki düşünceye bağlı olan —bedenin ölümünden sonra ruhun cezalandırılması gibi— korkuların ne denli yersiz oldukları ortaya çıkar. Ayrıca ölüm, duyum yoksunluğudur; çünkü ruh ile birlikte duygular da yok olmuştur. Bundan dolayı, ölümde ne bir acı, ne bir haz hissedilmediği için, ölümün bir kötülük ya da bir iyilik olduğu söylenemez. Kısacası insanların ölümden korkmaları için hiçbir neden yoktur. Çünkü, "kötülüklerin en korkuncu sayılan ölüm, bizim için bir hiçtir: Biz var oldukça o yoktur, o varken de artık biz yokuz."[22]

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 onların tasarımlarını yükleyen dinsizdir."[23] 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 dünya ile, insan sorunları ile ilgilenmeleri, böylesine bir mutlulukla bağdaşamaz; 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.

---

20 De Rerum Natura, II, 255-258 (Lucretius, s. 59).
21 Pierre Aubenque, "Les philosophies Hellenistiques", Histoire de la philosophie, s. 212.
22 Epikür, "Menoikeus'a Mektup", s. 34; Epicure, s. 75.
23 İbid.

Epikuros, çizdiği bu yetkin hazzın, mutluluğun, dostluğun hüküm sürdüğü tanrılar toplumu ile,bilgeler topluluğuna, ulaşmayı amaçlayacağı bir ideal sunmaktadır.

c— Ethika (Ahlak)

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 ile acı olan iki doğal duygu üzerine temellendirir. Bütün canlılar, doğal eğilimleri gereği, acıdan kaçıp hazza yönelirler, onu elde etmeye çalışırlar. Bu da, hazzın *(hedone)* 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 olmalıdırlar; ancak bu bileşimde temel olan, bedensel hazdır. Epikuros'a göre, "bütün iyiliğin ilkesi ve kökeni, midenin hazzıdır."[24] Fakat bu özdeyiş, yalnızca bedensel hazlara önem verilmesi, bunların amaçlanması şeklinde yorumlanmamalıdır. Çünkü Epikuros için, ruhsal hazlar, daha güçlü, daha şiddetli ve daha geniş kapsamlı olduklarından ötürü, daha büyük öneme sahiptirler; ruha daha çok 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 acı çeker."[25] Öyleyse, bedenin acıdan kurtarılması gerekir; bunun için de insanın yapması gereken ilk iş, karnını doyurmaktır. İşte bu anlamda bedensel haz, (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 varolamazlar. 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."[26] Bu bakımdan gerçek haz, bir acıdan bir hazza geçiş değildir; örneğin, susuzluğun verdiği acının su içilerek giderilmesi değil, fakat susuzluk duyulmamasıdır.[27] Beden için ıstıraptan

24 Aktaran: Nizan, s. 147 ve Robin, **La pensée grecque**, s. 403.

25 İbid.

26 Epikür, s. 49, Epicure, s. 85.

27 "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).

kurtulup sağlıklı olmak, ruh için huzursuzluktan kurtulup dinginlik içinde *(ataraksia)* bulunmak, her ikisinin ulaşabileceği en büyük hazdır.[28] Bedenin sürekli olarak sağlıklı olması, her türlü acıdan uzak tutulması mümkün değildir. Oysa, kişinin geçici eğilimlerden, kaygılardan sıyrılıp, çevrenin etkisinden kurtulup, kendini bilgece 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 peşinden koşmak, kötü sonuçlar doğurabilir. Çünkü bazı hazların ardından büyük acılar gelir, buna karşılık bazı acılar da büyük hazlara gebedir. Kişi, hangi hazlardan uzak duracağını, hangi acıları bazı hazlara yeğleyeceğini aklıyla saptar. Akıl, yararlıyı zararlıdan ayırma işleminde, insan isteklerinin çeşitlerini göz önüne alarak, "hazların sınırlarını tam olarak çizer."[29] 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, elinden geldiğince her zaman karşılayamayacağı bu isteklerden kaçınmalı ya da daha doğrusu ender olarak ve ölçülü bir biçimde bunlara yönelmelidir. (Tıpkı Epikuros'un, susuzluğunu gidermek için su yerine, zaman zaman bir bardak şarap içmesi gibi.). 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."[30]

Epikuros, burada, daha sonraları Jean Jacques Rousseau'nun ele alıp işleyeceği bir düşünceyi, gereksinmeler ile kaynaklar arasında, insan doğası ile genel olarak doğa arasında bir uyum olduğu ve bunun gözetilmesi gerektiği düşüncesini ortaya koymaktadır. "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."[31] diyen Epikuros'a göre, mutluluğa ulaşmak için doğaya uygun bir yaşam sürülmelidir. Kişinin doğanın sınırları

---

28 "... iki itişi var, iki amacı doğanın:
Bedenin acı çekmemesi, dinginliğe varması ruhun"
De Rerum Natura, II, 18-19 (Lucretius, s. 51)

29 Epikür, s. 59; Epicure, s. 88.

30 Epikür, s. 70; Jean Brun, s. 138.

31 Epikür, s. 60; Epicure, s. 90.

içinde kalması, azla yetinerek kendi kendine yeterli duruma *(autarkeia)* gelmesi demektir. Kendi kendine yeterli olan doğru bir yaşam, insanı mutluluğa götürdüğünden ötürü en büyük zenginliktir: "Doğanın isteklerine göre ölçülü yoksulluk, büyük bir zenginliktir; buna karşı hiçbir sınır tanımayan zenginlik de büyük bir yoksulluktur."[32]

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."[33] Öte yandan, yaşamdan haz alınmazsa, erdemin de bir anlamı kalmaz. Demek ki, haz ile erdem birbirlerini çağrıştırırlar; daha açıkçası, en büyük iyilik olan mutluluk, haz ile erdemin ayrılmaz bir birleşimidir.[34]

3– Epikuros'un Siyasal Düşünceleri

Epikuros'un toplumsal ve siyasal düşünceleri, atomcu fizik öğretisi ile hedonist ahlak öğretisine doğrudan doğruya bağlıdırlar. 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 (tanrısal) güç yoktur. Nasıl atomlar, kendilerinde olan bir yeti nedeniyle, düşme doğrultularından sapıp birbirleriyle çarpışıp birleşiyorlarsa, insanlar da özgür istençleri doğrultusunda birbirleriyle ilişkiye girmekte, birleşerek toplumsal-siyasal kurumlar oluşturmaktadırlar. Mutluluk ancak bireysel düzeyde elde edilebildiğinden ötürü de, insanların, bu davranışlarında göz önünde bulundurdukları tek ölçüt, hazdır, bireysel yarar ilkesidir. Böylece Epikuros, bütün insanların bencil oldukları varsayımından yola çıkar. Ona göre, her insan yalnızca kendi çıkarını gözetir; fakat herkesin çıkarı başkalarının bencil davranışları karşısında tehlikeye düşer. Demek ki, her insan, bir başkası (ya da başkaları) için kişisel yararını elde etmesinde karşısına dikilen bir engeldir. Bu nedenle insanlar arasındaki ilişkilerin temelini, (daha sonraları Thomas Hobbes'un "insan insanın kurdudur" özdeyişiyle dile getirdiği) birbirlerine zarar vermeye yönelen düşmanlık oluşturmaktadır. Epikuros'un deyişiyle, "eğer Tanrı insanların dileklerini dinleyip yerine getirmeye kalkışsaydı, insanlık çoktan yok olurdu; çünkü bütün insanlar, başkaları için

32 Epikür, s. 66; Epicure, s. 90.
33 Epicure, s. 96.
34 Werner, s. 177.

sürekli olarak zararlı ve kötü şeyler dilemektedirler."[35]

Yalnızca kendi mutluluğunu amaçlayıp bu uğurda diğerleriyle çatışan ve açıkça bencil bir varlık olan insanda, toplumsal yaşama doğru doğal bir eğilim yoktur. Bir başka deyişle, insan, 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 (bireylerin) arzu ve iradelerine (istençlerine) istinat ettiren (dayandıran)"[36] bir görüşe sahiptir. Toplumun (ve devletin) yapay bir kurum olduğunu savunmakla yetinmez, ayrıca bunun kökenini açıklamak için –bazı Sofistlerde ilk tohumları bulunan ve Yeniçağda birçok düşünür tarafından yeniden gündeme getirilecek olan– "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.[37] 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, "karşılıklı kötülük etmemek ve kötülük görmemek için yapılmış, amacı fayda olan bir anlaşma"[38], zımni (örtük) bir sözleşme ile sağlanır. Böylece, devlet ile hukuk, insanlar arası ilişkileri kolaylaştırıp onların güvence içinde daha fazla haz elde etmelerini sağlayan birer araç olarak, bu sözleşmeden kaynaklanırlar. Yasalar ise, öngördükleri olumsuz yaptırımlarla düzenin sürdürülmesine katkıda bulunurlar.[39]

Siyasal ve hukuksal yapılar sözleşme ürünleri olduklarından ötürü, adaletin kendiliğinden hiçbir değeri, hiçbir anlamı yoktur. Epikuros'a göre, "adalet kendili-

---

35 Aktaran: Brun, s. 118 ve Nizan, s. 23.

36 Prof. Dr. Recai G. Okandan, **Umumi Hukuk Tarihi Dersleri**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1951, s. 317.

37 Gerçekte bu "doğa durumu", bütün insanlar üzerinde etkili olan bir yaptırım gücünün, yani siyasal iktidarın bulunmadığı bir toplum durumudur.

38 Epikür, s. 62; Epicure, s. 91.

39 Lucretius, insanların bir sözleşme ile 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."
De Rerum Natura, V, 1143-1154 (Lucretius, s. 207).

ğinden 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 birşey değildir."[40] 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.[41] 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 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."[42]

Bununla birlikte Epikuros, hukuka mutlak bir değer yüklemediğinden ötürü, gelenekler, görenekler gibi adalet anlayışının da bir toplumdan bir başka topluma farklılıklar gösterdiğini açıklar. Dolayısıyla, adalet, "bir ülkenin özellikleri ya da belirleyici başka koşullar yüzünden her yerde herkes için eşit olmayabilir."[43] Fakat herkes yasalardan eşit pay almasa bile, eğer bu yasalar, karşılıklı yararlanma ilkesine göre düzenlenmişlerse, yani karşılıklı ilişkilerin gereksinmelerine yanıt getiriyorlarsa adalete uygundurlar. Buna karşılık, "eğer bir kişi, bir toplum içinde karşılıklı faydalanmalara aykırı bir yasa koyacak olursa, bu yasa asla adaletli değildir."[44] 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 durumu"nun 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 görmektedirler. Daha açıkçası, kişi, haksızlık etmekle sağlayacağı yararların yakalanıp cezalandırıldığında duyacağı acılara değmeyeceği için adaletin belirlediği sınırların dışına çıkmaktan kaçınır. Üstelik yasaları, kuralları çiğnedikten 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 faydalan-

---

40 Epikür, s. 62; Epicure, s. 92.

41 "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 uluslar için de durum aynıdır." Epikür, s. 62; Epicure, s. 92.

42 Epikür, s. 63; Epicure, s. 93.

43 İbid.

44 İbid.

maları sağlayan her iktidarı doğrular yöndedir. Polislerde yönetimlerin savaşan komutanlar arasında el değiştirdiği, kargaşanın hüküm sürdüğü ve kimsenin yarınından emin olmadığı bir dönemde yaşayan Epikuros için siyasal bakımdan en önemli sorun, güvenlik sorunudur. Çünkü güvenliğin olmadığı yerde, kişisel faydadan, hazdan söz etmenin hiçbir anlamı yoktur. Bu yüzden Epikuros, "insanlara karşı güvenliği sağlayan her şeyin (yani yasaların ve devletin) iyi sayılmasının doğal olduğunu"[45] ileri sürer. Hatta Epikuros ile izleyicileri, güçlü bir yönetimin huzur ile güvenliği sağlamada daha etkili olduğuna inandıkları monarşiyi yeğleme yoluna giderler.[46] Dostluk da aynı açıdan değerlendirilir. Epikuroscuların 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."[47] diyen Epikuros'a göre, insan, arkadaşını değil, fakat kendisini sevdiği için arkadaşlık ilişkileri kurar.

Her ne kadar siyasal toplum güvenlik için zorunlu bir kurum ise de, toplumsal yaşam düzeyine geçiş —insanlık 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 buluşlarda bulunarak 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.[48] Ayrıca uygarlık, doğal olmayan, yalancı

45 Epikür, s. 56; Epicure, s. 84.

46 Sabine (s. 131'de), Epikuroscuların güvenliği en büyük siyasal değer saymalarının nedenini, onların büyük çoğunlukla zengin sınıflardan gelmiş olmalarına bağlar.

47 Epikür, s. 65 ve 66; Epicure, s. 100 ve 102.

48 Lucretius'un insanların ilkel yaşamlarına ve yozlaşmalarına ilişkin kaleme aldığı dizelerden bazıları şunlardır:

gereksinimlerin doğmasına yol açarak, insanı sürekli bir korku ve huzursuzluk durumu içine sokmuştur. Bu görüşleriyle yüzyıllar öncesinden Jean Jacques 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 gereksinmelerini ve isteklerini doğaya uygun kılmasıdır. Demek ki ilerleme, gerçekte bir geriye dönüştür; ilkel insanlarınki gibi, elden geldiğince doğa ile uyumlu bir yaşam sürmektir.[49]

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. Epikurosculuk, soruna toplumsal değil, bireysel yönden yaklaşır. "Zenginliğe erişmiş olan birçokları dertlerine çare bulamamışlar, tersine başka, daha büyük dertlere de düşmüşlerdir."[50] diyen Epikuros, zenginlik tutkusunun bireyi huzursuz kılıp mutluluğa erişmesini engellediği için, zenginleşmeye karşı çıkıp azla yetinmeyi yüceltir.[51] Görüldüğü üzere, Epikuros'un ideolojik söyleminin, gerek siyasal, gerek ekonomik açıdan, devrimci bir yönü yoktur. Epikuroscu ideoloji, kurulu düzeni değiştirmeyi amaçlamaz, fakat –Sabine'in de belirttiği gibi– yalnızca bireylere teselli vermeye çalışır.[52] Sosyo-ekonomik 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.

"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."

De Rerum Natura, V, 923-924; 926-928; 957-959; 1006-1008; 1130-1134 (Lucretius, s. 200-207).

49 Aubenque, s. 217; Robin, **La pensee hellénique**, s. 525-543.

50 Epikür, s. 70.

51 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."

52 Sabine, s. 128.

Yalnız doğal ve zorunlu isteklere yönelip azla yetinen insan, kendi kendine yeterli olma *(autarkeia)* durumuna ulaşmış demektir. Böyle bir insan, başkalarıyla ilişkiye girme gereksinimi duymadığından ötürü, kendisini huzursuzluk ve acı veren, korkuya yol açan toplumsal yaşamın dışında tutan bilge kişidir. Toplumda siyasal iktidar, yasalar, güvenliği sağlamaya yönelik iseler 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."[53] 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. Epikuros, siyasete atılmanın, kamusal mevkiler peşinde koşmanın, insanı iki nedenden dolayı huzursuzluğa iteceğini ileri sürer. İlki, siyasetle uğraşan kişinin, diğer politikacılardan ya da yönetilenlerden 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.[54]

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. Epikuros, bilgeler arası dostluğu şu sözleriyle yüceltir: "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."[55] Bilgeler toplumunda herkes, Epikurosculuğu benimsemiş yani bilgeliğe ulaşmış olduğundan dolayı, birbirine eşittir. Dış dünyada olup bitenlerle 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.[56]

Bilgenin insanlar arasında bir tanrı gibi olduğunu ileri süren Epikuros, insanları bilgeler (yani kendi öğretisini benimsemiş olanlar) ve bilge olmayanlar şeklinde

---

53 Epikür, s. 58; Epicure, s. 87.

54 Daha sonraları Romalı Epikuroscular, siyasetten uzak durma ilkesine ılımlı bir biçim kazandıracak ve insanın herhangi bir zorunlulukla karşılaşmadığı sürece siyasal yaşamda yer almamasını savunacaklardır.

55 Epikür, s. 61 ve 69; Epicure, s. 91 ve 112.

56 Maurice Solovine, Epicure, Doctrines et Maximes'in "Giriş" Bölümü, s.7.

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 belli ölçüde siyasal toplumdan 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 düzenlediklerinden başka, bu insanların, bilgeye kötülük etmelerini, ona rahatsızlık vermelerini de önlerler. Epikuros'un deyişiyle, "yasalar bilgeler için konmuştur, ama haksızlık etmesinler diye değil de, haksızlığa uğramasınlar diye."[57]

Görüldüğü üzere Epikuros'un temel sorunsalı siyasal değil, fakat ahlaksaldır. Öğretisi, bireyi, toplumsal-siyasal yaşama sırt çevirtip içe döndürerek mutlu kılmaya yöneliktir. Yoksa çeşitli sorunlara toplumsal çözüm yolları getirmek ve bütün toplumu, hatta bütün insanlığı selamete götürmek, huzura kavuşturmak gibi bir kaygısı yoktur. Bu nedenle Epikurosculuk, evrensel bir söylem kullanan ve işin içine aşkın bir gücü sokarak kişilerin ruhlarına daha iyi seslenebilen Stoacılık ile Hıristiyanlık karşısında başarılı olamamıştır.

C— STOA OKULU

Epikurosculuk ile aynı ortamda doğup gelişen Stoacılık, Helenistik dönemin en tipik ve en önemli felsefe öğretisi olarak kabul edilir. Bununla birlikte, Stoa Okulu, tek bir düşünür tarafından bir dogma biçiminde ortaya konmamış olmasından ötürü, 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* (İ.Ö. III. yüzyıl), öğretinin Platoncu ve Aristotelesçi görüşlerle yoğrularak Roma'ya açıldığı *Orta Stoa* (İ.Ö. II. ve I. yüzyıllar) ve öğretinin Seneca, Epiktetos ve Marcus Aurelius gibi Romalı düşünürlerce ilk biçimine sadık bir şekilde yeniden dile getirildiği *Yeni Stoa* ya da *Roma Stoası*'dır (İ.S. I ve II. yüzyıllar) Kitabımızın kapsamı nedeniyle, burada yalnızca Eski Stoa'nın düşünceleri ele alınıp incelenecektir.

1— Eski Stoa Düşünürleri

Eski Stoa'nın üç büyük düşünürü, Zenon, Kleanthes ve Khrysippos'tur. Stoa Okulunun kurucusu sayılan Zenon (İ.Ö. 336-264), Fenike kökenli varlıklı bir tüccarın oğlu olarak Kıbrıs'ın Kition (ya da Cittium) kentinde doğdu ve yirmi yaşlarında

57 Epikür, s. 71; Brun, s. 148.

Atina'ya yerleşti. Burada farklı Yunan felsefe okullarına bağlı bulunan çeşitli filozoflardan dersler aldı, Platon ile Ksenophon'un yapıtlarından okuyup öğrendiği 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 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, İ.Ö. 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.[58]

Zenon'un ölümünden sonra Stoa Okulunun başına Assos'lu (Behramköy'lü) Kleanthes (İ.Ö. 312-233) geçti. Çok yoksul bir yaşam sürmüş ve Zenon'a öğrencilik edebilmek için büyük güçlüklere katlanmış olan Kleanthes, Stoa öğretisine dinsel bir nitelik verdi. "Zenon'un soğuk entellektüalizmi yerine bir gönül sıcaklığı getirmiş"[59] olmasına karşın, Epikuroscuların 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. Diogenes Laertius'un aktardığına göre, 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 mahkum etmesi sonucunda olmuştur.[60]

Kleanthes'in yerine Khrysippos (İ.Ö. 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 zekası, diyalektikteki büyük ustalığı ile tutarlı bir sistem oluşturdu ve rakip felsefi okulların eleştirilerini çürütüp karşı saldırıya geçmesini bildi. Bu nedenle Khrysippos, Stoa Okulunun "ikinci kurucusu" sayılır. Diogenes Laertius, "Khrysippos olmasaydı Stoacılık da olmazdı" denildiğini belirtir.[61]

Stoa Okulu, Atina'nın dördüncü büyük felsefe okulu sayılmakla birlikte, en az Yunanlı olanıdır. İlk üç büyük düşünürünün hiçbiri Atinalı olmadığından başka Yunan Yarımadasından da değildir; hepsi Asya'dan (Anadolu'dan, Kıbrıs'tan ya da

58 Diogène Laerce, II, s. 61.
59 Gökberk, s. 109.
60 Diogène Laerce, II, s. 112.
61 İbid, s. 115.

Fenike'den) gelmiştir. Öğrencilerinin çoğu da Doğu kökenlidir. 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 durumlara kolaylıkla ayak uydurmuşlar, hatta bunların kabul edilip benimsenmesine katkıda bulunmuşlardır. Ortaya koydukları öğreti, —ileride göreceğimiz 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 birisi olan Marcus Aurelius, aynı zamanda siyasal iktidarın en üst basamağında yer alan kişidir, yani Roma İmparatorudur.

Eski Stoa'nın üç büyük düşünürünün çok değişik konularda birçok yapıt verdiği bilinmektedir. Çok çalışkan bir kişi olan Khrysippos'un yazdıklarının sayısı yediyüz beşi buluyormuş. Ancak bu yapıtlardan hiçbiri, birkaç fragment dışında, günümüze kadar gelebilmiş değildir. Bu yüzden Eski Stoa'nın öğretisini ortaya koymak için, Roma dönemindeki Seneca, Epiktetos gibi Stoacılar ile Stoa Okuluna eleştiriler yöneltmiş Plutarkhos, Plotinos, Sekstos Empeirikos gibi düşünürlerin yapıtlarına ve Diogenes Laertius gibi felsefe tarihçilerinin çalışmalarına baş vurmak gerekir.

2— Stoacı Felsefe

Epikurosculuk gibi Stoacılık da, herşeyden önce insanın bağımsızlığını, yetkinliğini amaçlayan bir ahlak öğretisidir. Felsefe, Zenon'a göre mantık, fizik (metafizik) ve ahlak olmak üzere üç dala ayrılmakla birlikte, gerçekte bir bütün oluşturur.[62] 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 entellektüalizmi 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 mühürün balmumunun üzerindeki gibi, bir izlenim bırakır.[63]

---

62 Gökberks, s. 103; Robin, La pensée grecque, s. 413; Weber, s. 400, Werner, s. 182.
63 Caratini, s. 163; Weber, s. 401.

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 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.[64]

b— Fizik (Metafizik)

Stoacılık, bilgi öğretisinde olduğu gibi fizik (metafizik) öğretisinde de Kynik Okulunun etkisini taşımaktadır. Aristoteles'in düalizmini (ikiciliğini) yadsıyıp monizmi (tekciliği) benimseyen Stoacılara göre gerçek olan, yani *kosmos*'un temel ilkesi olan, birdir ve bu maddedir; çünkü yalnız maddesel olan varlık, bir şey yapmaya ve kendisiyle bir şey yapılmaya elverişlidir. Bu maddesel ilkede biri etkin, diğeri edilgin olan iki öğe vardır. Etkin öğe, her türlü nitelikten yoksun olup devindirilen ilk maddedir *(prote hyle)*. Maddeyi devindiren ve ona biçim veren, 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, fakat 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)*, hayvanda ruh *(psykhe)*, bitkilerde dar anlamıyla doğa *(physis)* ve cansız nesnelerde yetenek *(heksis)* olarak gösterir. Evren sonsuz değildir; belli süreler içinde Ateş'e geri döner ve yeniden ondan doğar, bu arada kabalaşmış olan nesneler arınmış olurlar. *(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 değillerdir.[65] Tanrı dünyayı (ve *kosmos*'u) yaratmakla kalmaz, onun özünü, ruhunu da oluşturur. Demek ki, dünya Tanrı'nın

---

64 Ciceron, **Premiers Académiques**, II, 145'de (**Les Stoiciens**, Textes traduits par Emile Bréhier, edites sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, Gallimard, 1962, s. 255) 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."

65 Diogène Laerce, II, s. 100; Werner, s. 184.

ta kendisidir, Tanrı'ya içkindir.[66] Bu yüzden Stoacılar, Tanrı ile doğayı bir tutarlar. Böylece Stoa Okulu, tanrısal aklı ve yasayı doğaya içkin kılan, Tanrı ile doğayı özdeşleştiren öğretisi ile, panteizmin (kamutanrıcılığın ya da doğatanrıcılığının), hatta kosmoteizmin (evrentanrıcılığının) 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 (akıl dışı) bir güç olarak kabul edilen yazgı, Stoa felsefesinde bütün olayları, olguları belli bir ereğe göre belirleyen evrensel akıl anlamını kazanır.[67] Dolayısıyla doğadaki hiçbir şey, akla aykırı bir şekilde gerçekleşmez; bir başka deyişle, Tanrı, var olan her şeyin nedenidir. 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.[68] Khrysippos'un bu açıklamalarına karşılık Kleanthes, Zeus'a Övgü adlı yapıtında, kötülüklerin Tanrı'dan değil, fakat tanrısal yasaya karşı çıkan kötü insanların özgür istençlerinden kaynaklandığını yazar.[69] 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 üzerinde oluşabilecekleri bir temel hazırlamaktır. Georges Rodier, bu konuda şunları yazar: "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, kanımca, Stoacıların maddeciliğinin nedeni budur; işte bu nedenden ötürü Stoacılar, Platon ile Aristoteles öncesine yönelerek, Herakleitos'tan eski İyonya doğalcılığını *(naturalisme)* ödünç almışlardır."[70]

Baştan aşağı tanrısal akıl ile donanmış olan dünya, canlı bir varlık olarak kendi kendini bilgece yönetmektedir. İnsan, evrene, doğaya baktığında, burada hüküm

---

66 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.

67 Bréhier, s. 314.

68 Aubenque, s. 200; Bréhier, s. 318; Werner, s. 188.

69 "Hymne a Zeus", Les Stoiciens, s. 7.

70 Rodier, Etudes de philosophie grecque, s. 250'den aktaran Aubenque, s. 201.

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 *kosmos* ile kurduğu ilişkiye benzer. Bedene canlılığını, devinme yeteneğini veren ve birliği sağlayan ruh, ince bir maddedir, sıcak bir soluktur *(pneuma)*[71]. Stoacılar, bedenin her yanına işlemiş olan ruhu sekiz bölüme ayırırlar. Bunlar, beş duyu, konuşma yetisi, üreme gücü ve akıldır.[72] 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 akılcıl (rasyonel) bir nitelik de kazandırmaktadır. Çünkü her türlü etkinliklerden başka, iyilikler de 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 mutlak egemen kılması yeterlidir. Stoa Okulu, buradan yola çıkarak ahlak öğretisini ve bilge idealini ortaya koyar.

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 Epikurosculuğu 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.[73a] Ancak burada dikkat edilmesi gereken bir nokta vardır: Erdem yalnız kendisi için istenmeli, yoksa erdemli olmakla (daha doğrusu erdemin berhangi bir parçasına sahip olmakla) kişi kendisi için 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 erdemsizdir; bu ikisinin arasında bir orta yol bulunmaz. Bu, tıpkı denize düşen bir insanın ister derinde, ister sığ sularda olsun, boğulması gibidir.[73b]

---

71 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, ya da 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.

72 Diogène Laerce, II, s. 87; Birand, s. 101; Brehier, s. 319; Gökberk, s. 104.

73a "Zenon, mutluluğun yalnızca erdeme bağlı olduğunu düşünür." Ciceron, Premiers Académiques, II, 134 (Les Stoiciens, s. 250).

73b Bréhier, s. 330; Werner, s. 191-192.

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, 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 yüzden insanın kendi doğası ile uyum içinde olması, akla uygun bir yaşam sürmesi demektir. (Buna, aklın doğru duruma getirilmesiyle ya da bir başka deyişle doğru aklın, yani erdemin, elde edilmesile ulaşılır.) 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 herşey 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 kendini sıyırıp ayıramayacağına göre, akla uygun davranış 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 Okulunun yazgının değiştirilemeyeceğine ilişkin bu düşüncesi, insanın istenç 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 bulunmadığı sonucuna ulaşır. Örneğin bir hasta, 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, herşeyin birbirine bağlı bulunduğunu, dolayısıyla hastanın yazgısında iyileşeceği yazıyorsa, kesinlikle doktora gideceğinin de yazılı olduğunu ileri sürer.[74] Ayrıca Stoacılar, Yazgı ile insanın özgürlüğünü uzlaştırdıkları kanısındadırlar. Bunu da şu şekilde açıklarlar: İnsan, her ne kadar doğanın yasasına, yazgıya mutlak bir biçimde bağımlı ise de, bu zorunluluğu algılayacak 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, fakat 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

74 Werner, s, 185.

olan bir şeydir. Bu seçim insanın özgür bir istence 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, istenç 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, durumunu, konumunu, dünyanın gidişini değiştirmeye çalışması boşunadır. Üstelik soyluluk, zenginlik, ünlülük gibi dış değerler, doğal olmadıklarından ötürü, boş, önemsiz şeylerdir ve 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"[75], 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, akıl dışı bir yaşam sürmektedir. Böylece Stoacılar, bu görüşlerinden, insanların bilgeler ve bilge olmayanlar (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 erdemli kişidir. Bu yüzden, bir tanrı gibi, yetkin mutluluğa ulaşmıştır. 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 taşımayan 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.[76] Stoacılar, doğru akıl ya da bilge ahlakı olarak adlandırılabilecek bu ahlak an-

75 Aubenque, s. 203; Sabine, s. 143.
76 Gökberk, s. 107.

layışlarının, gerçekle uyuşmadığını ve üstelik toplumsal yaşamı da dışlamaya vardığını görerek, soyutlamalar içinde kaybolup gitmemek amacıyla, ikinci derecede bir ahlak anlayışı oluşturmuşlardır.[77] Bir bakıma iki aşırı uçun 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 toplumsal yaşamın gereklerini yetiren getirmek, siyasal sorumluluklar almak gibi çeşitli ahlaksal davranış kalıpları sunarlar. 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 üstünlüğü bulunmaktadır. Ayrıca içerdiği ödev anlayışı, Stoacıların, Kyniklerden farklı olarak, toplumsal-siyasal değerleri bütünüyle yadsımayıp onlara belli bir değer vermelerini sağlamıştır.

3– Stoacılığın Siyasal Düşünceleri

Stoacılık, Helenistik dönemin diğer felsefe okulunun tersine, bireyci ahlak öğretisini uç boyutlarına kadar götürüp bireyi toplumdan soyutlamaya varmaz, fakat bireysel mutluluğu büyük ölçüde toplumsal yaşam içine yerleştirir ve ayrıca bireycilik ile evrenselciliği uzlaştırmaya yönelir. Stoacılara göre, yalnızca akıllı varlıklar olan insanlar toplumsal bir yaşam sürebilirler ve sürmeleri de gerekir. İnsanın benzerleriyle birlikte yaşamaya gereksinme 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.

Böylece Stoacılar, bütün insanların tanrısal akıldan pay aldıklarını ve isteseler de istemeseler de aynı şekilde tanrısal –doğal yasanın hükmü altında bulunduklarını ileri sürerek insanların eşitliği düşüncesine ulaşırlar. 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 ege-

77 Aubenque, s. 204; Labrousse, s. 83; Werner, s. 192; Robin, La pensée grecque, s. 426.

mendir; 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 ise yasaklar."[78]

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 kardeşçe yaşadıkları evrensel devlettir, yani *kosmopolis*'tir. Stoacılara göre, bütün insanların *logos*'tan, evrensel akıldan pay almış olduklarından ve böylece doğal yasaları kavrayabileceklerinden dolayı, 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 kavuşurlar. 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 birleştirmeye yönelen kosmopolitizmi ile, Helenistik çağın sosyal, siyasal ve kültürel özelliklerini yansıtmaktadır. Bu bakımdan Stoa Okulu ile döneminin hakim siyasal eğilimi (imparatorluk) arasında tam bir uyum olduğu söylenebilir. Çünkü her ikisinde de insanların kaynaştırılıp tek bir çatı altında birleştirilmeleri söz konusu edilmektedir.[79] Stoa kosmopolitist ideali ile Helenistik politikanın çakışmış olduğunu, Romalı düşünür Plutarkhos (İ.S. 45-120) **Moralia** (Ahlak) adlı yapıtında şöyle açıklamaktadır: "Zenon, "Devlet" başlıklı çok beğenilen bir kitap yazmıştır. Bu kitapta öne sürdüğü ilkeye göre, dünya üzerinde yaşıyan insanlar başka başka yasalarla yönetilen birçok kent ve uluslara ayrılmamalıdır; —ortak bir yasa altında birleşmiş bir sürü gibi— insanlar için de tek bir yaşam ve tek bir *kosmos* 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."[80]

Zenon'un dile getirdiği bu ideal devletin *(kosmopolis*'in) bütün insanlara açık olduğu anlaşılmaktadır. Fakat bunun açık olması, kesinlikle eşitlikçi bir yapıya sahip olduğu anlamına gelmez. Çünkü Stoacılar, insanların kardeşliğini vurgulayıp soy, sop, servet, statü, ulus farklarını yadsımakla birlikte, insanları bilgeler ve cahil-

78 Aktaranlar: Ertop ve Yetkin, s. 183; Sabine, s. 144; Paul Janet s. 239.

79 Stoa okulunun, Roma İmparatorluğunda kendine epey önemli bir yer edinmesinde, kosmopolitist düşünceleri savunmasının büyük rolü olmuştur.

80 Aktaranlar: Bréhier, s. 330; Touchard, s. 51-52; Chevallier, s. 120-121; Zekiyan, s. 73.

ler (deliler) olmak üzere ikiye ayırırlar. Bütün insanlar arasında yalnızca bilge, aklını doğru kullanmakta, dolayısıyla doğal yasaları kavrayıp bunlara kendi isteniyle boyun eğmektedir; bundan ötürü, bu yasaların hüküm 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 de yalnızca bilgelere özgüdür. Khrysippos ise, gerçek yöneticilerin, gerçek yargıçların bilgeler oldukları-nı, çünkü yalnızca bunların neyin iyi neyin kötü olduğunu bilip her türlü kötülüğün üstünde bulunduklarını belirtir.[81] Kısaca bilge, *kosmos*'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 yaklaşımı ile insanların eşitliğinden, kardeşliğinden söz eden Stoacılık, işin içine aklı sokup toplumu yeniden bölünmüşlüğe ittiği zaman, Platon'un entellektüel elitizmine varmakta ve filozof (bilge) kral düşüncesini gündeme getirmektedir.[82] 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 yazmaktadır.[83]

Stoacılar, *kosmopolis* idealine bağlı olmalarına karşın, birbirlerinden farklı yasaları olan gerçek devletler, siyasal düzenler karşısında hiç de olumsuz bir tutum takınmazlar. Bütün dünyasal (dışsal) değerleri önemsememeye varan yazgıcı düşünceleri, onları en katı eşitsizlikçi sosyo-politik yapıları ve en aşırı baskıcı rejimleri kabul etmeye götürür. Çünkü Stoa ahlak öğretisine göre, mutluluk içsel bir sorundur, dış koşullara kesinlikle bağlı değildir. Örneğin, kişinin sağlıksız, yoksul ya da köle olması, onun mutluluğa ulaşıp ulaşmaması bakımından hiçbir 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 köleliğin 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

81 Diogène Laerce, II, s. 91-92.
82 Chevallier, s. 122; Labrousse, s. 83.
83 Diogène Laerce, II, s. 94-95.

kalan her şeyin tanrısal istence bağlanması, dünyanın gidişi ile kurulu düzenlere dokulmasının, her hangi bir sosyo-politik değişime kalkışılmasının baştan mahkum 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[84], 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 iktidar sahipleri tarafından dandan genellikle hep hoşnutlukla karşılanmışlardır.

Polislerle birlikte yurttaşlık özgürlüğünün yok olduğu bu dönemde, insanları rahatlatmak amacıyla özgürlüğü kendi içlerinde aramalarını salık veren Stoacılık[85], 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. Çünkü siyaset, kendiliğinden ne iyiliği, ne de kötülüğü içermektedir. Fakat Epikuroscu-lardan 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 ulaşmış ise de, 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 Kition'lu olduğunu açıklamış, kentine olan bağlılığını dile getirmiştir. Demek ki Stoacılık, devleti hiçbir zaman yadsımamış, tersine onu sorgulamadan olduğu gibi kabul etmiştir.[86]

Bilge ahlakı zedelenmedikçe siyasal sorumluluklar üstlenmeyi kabul eden Stoacılar, gerek kosmopolitist düşüncelerine uygun olduğu için,[87] gerek salt opportünist (eyyamcı) tutumlarından ötürü[88], Helenistik monarşilerle yakın ilişkiler içine girmişlerdir. Bu dönemde, çevresinde eğitimci ya da danışman olarak görevli bir

---

84 Aubenque, s. 205.

85 "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 hakim olduğu dünyadan bağımsız ve özgür olduğu "yanılsamasına" sarılmayı seçmiştir." Tülin Bumin, **Hegel, Bilinç Problemi, Köle-Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi**, İstanbul Alan Yayıncılık, 1987, s. 50-51.

86 Bernard Lavergne (**Individualisme contre autoritarisme**, Paris, PUF, 1959, s. 27'de), Stoacıların devleti sorgulamamalarını, sitenin mutlak erki hakkında kuşkucu bir tutum takınmamalarını, onların doğal hukuk düşüncesini tam anlamıyla geliştiremeyip özgürlüğü site düzeyinde ele almamış olmalarına bağlamaktadır.

87 Şenel, **Eski Yunanda Eşitlik**, s. 523.

88 Touchard, s. 54.

Stoacı bilgesi olmayan bir kral, bir despot hemen hemen yok gibidir.[89] Diogenes Laertius'un aktardığına göre, Makedonya kralı Antigone Gonatas, Zenon'u kendisine (ve dolayısıyla bütün Makedonyalılara) öğretmenlik yapması için sarayına çağırmış, fakat Zenon yaşlılığını ileri sürerek kendi yerine iki öğrencisini yollamıştır.[90] Monarkların Stoa felsefesinin iktidarı (dolaylı da olsa) destekleyen düşüncelerinden yararlanmak istemelerine karşılık, Stoacı bilgeler hizmetlerinde bulundukları kralları etkileyerek sosyo-politik yapıları evrensel *(kosmik)* düzene uygun kılmaya çalışmışlardır. Bu, Platon'dan beri filozofların kolay kolay vazgeçemedikleri bir düşün, yani kralların filozof (bilge) 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 görüntüsü ile, dünyanın en büyük imparatorluklarından birinin, Roma İmparatorluğunun, hakim ideolojisini besleyen temel kaynak durumuna gelmeyi başarmıştır.

89 Bréhier, s. 289; Chevallier, s. 122-123.
90 Diogène Laerce, II, s. 53-54.

ÖZEL AD DİZİNİ

A

Abdera, 49, 50, 57, 60, 62.
Aegina (Aigina), 3, 132, 133n, 135.
Afrika (kuzey), 122.
Agamemnon, 82, 84.
Agesilaos, 89n, 91.
Agis, 8.
Aiskhilos, 177.
Aitolia, 4.
Akademia, 121, 135, 136, 187n, 197 221, 222, 248n, 270, 289.
Akarnania, 4.
Akdeniz, 23, 267.
Akhilleus, 84.
Akragas (Agrigentum), 46.
Aleksandros III. (Büyük İskender), 31, 128, 129n, 221, 222, 242, 266, 267, 268, 269, 293.
Alkibiades, 24, 28, 29, 30, 66, 85, 98, 100, 100n, 106n.
Alkidamas, 70.
Alkmeon oğulları, 19, 21, 25.
Amyntas, 220.
Anadolu, 1, 6n, 23, 93, 135, 285.
Anaksagoras, 47-49, 50, 55n, 97, 120
Anaksimandros, 36-37.
Anaksimenes, 37-38.
Annikeris, 135.
Ansart Pierre, 32n.
Antigone, 84.
Antigone Gonatas, 296.
Antiphon, 66, 69, 70, 71, 71n, 72, 80, 114, 116.
Antisthenes, 100, 111, 125-130.
Anytos, 118, 119.
Aphrodite, 126.
Apollodoros, 120n.
Apollon, 101.
Archidamus, 93.
Arginusae (savaşı), 114.
Argos, 4, 196.
Aristippos, 60n, 100, 122-125, 126, 127, 133n, 271, 276.
Aristokles, 133.
Ariston, 132.
Aristophanes, 47n, 54n, 66, 67n, 85-87, 95, 97, 98, 98n, 99, 99n, 100.
Aristoteles, 2, 3n, 4n, 10, 10n, 13, 17n, 18n, 19, 20, 24, 25, 26n, 28, 35, 35n, 51n, 70n, 90, 90n, 95, 97, 98, 102, 102n, 106n, 111, 112n, 123n, 131, 133, 133n, 139, 156, 157n, 204n, 217, 219-266, 267, 268, 269, 270n, 279, 287, 288.
Arkhelaos, 97.
Arkytas, 135, 136.
Assos (Behramköy), 221, 285.
Asya (Asyalılar), 247, 267, 285.
Athena, 62.
Atina (Atinalılar), 2, 3, 4, 7, 8, 9, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 47, 49, 50, 52, 54, 56, 57, 58, 65n, 66, 67, 74n, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 86n, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 105, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120, 122, 125, 127, 132, 134, 135, 136, 158, 160, 162, 163, 164, 165, 177, 196, 205, 208, 209, 211, 217, 221, 222, 253, 255, 264, 270, 271, 284, 285, 286.
Atreus, 221.
Attika, 2, 7, 13, 18, 81, 286.
Attik-Delos Deniz Birliği, 25, 28.
Aubenque Pierre, 275n, 282n, 288n, 291n, 292n, 295n.
Avrupa (Avrupalılar), 34, 122, 135, 247.

B

Babil, 33.
Beer Max, 183n.
Ben-Amittay Jacob, 64, 64n, 108n.
Berktay Halil, 2, 2n, 7n, 21n.
Bezel Nail, 182n.
Bias, 15n.
Birand Kâmuran, 219n, 289n.
Bizans, 136, 222.
Bourdieu Pierre, 193n.
Bréhier Emile, 38n, 42n, 47n, 49n, 126n, 130n, 220n, 223n, 227n, 234 234n, 246n, 288n, 289n, 293n, 296n.
Brun Jean, 274n, 277n, 279n, 284n.
Bumin Tülin, 295n.

C

Camus Albert, 109n.
Caratini Roger, 96n, 147, 147n, 223n, 225n, 274n, 286n, 288n.
Cassirer Ernst, 33n, 99n, 146n, 156, 156n, 178n, 189n.
Châtelet François, 27n, 32n, 33, 33n 54n, 113, 113n, 145n, 153n, 154n, 169, 169n, 193n, 194n, 197n.
Chevallier Jean-Jacques, 27n, 93n, 124n, 126n, 180n, 189, 189n, 201n 215n, 217n, 237n, 239n, 251n, 258n, 268n, 293n, 294n, 296n.
Childe Gordon, 7n, 9n, 25n, 30n, 32n.
Cicero (Ciceron), 271, 278n, 289n.
Conford, 43n.
Constant Benjamin, 27.
Copleston Frederick, 32n, 33, 34n, 35n, 36n, 37n, 38n, 44n, 47n, 49n, 57n, 96n, 102n, 107, 107n, 113, 113n, 125n, 133n, 135, 137n, 140, 140n, 154n, 218, 218n, 220n, 225n 227n, 228n, 233n.
Coulanges Fustel de, 6, 6n, 27, 27n.
Cresson André, 146n.

D

Dahl Robert, 112, 112n.
Damon, 23n.
Darius, 77, 78.
Darwin Charles, 37, 228n.
Delion (savaşı), 98.
Delos, 4, 25.
Delphoi, 101, 105.
Demaratos, 14.
Demokritos, 49-51, 271, 274.
Demosthenes, 16.
Denis Henri, 11n.
Dike, 84.
Diogenes, 125-130, 198n.
Diogenes Laertius (Diogène Laërce), 15n, 20n, 35n, 41, 41n, 44n, 46, 46n, 50n, 115n, 118n, 119n, 121n, 122n, 124n, 125, 125n, 126n, 128n 130n, 133, 133n, 135n, 198n, 220, 220n, 221n, 242n, 271, 271n, 272, 272n, 285, 285n, 286, 287n, 289n, 294, 294n, 296, 296n.
Dion, 135, 136, 201.
Dionysios I. (Yaşlı), 93, 135, 167.
Dionysios II. (Genç), 136, 167.
Dionysodoros, 67.
Dionysos, 58.
Dor (Dorlar), 2, 8, 9, 10, 196.
Dostoyevski, 167n.
Drakon, 15.
Dropides, 132.
Duché Jean, 8n.
Duhamel Olivier, 27n.
Dumont Jean-Paul, 60n.
Dumont Louis, 269, 270n.
Durkheim Emile, 32, 32n, 158, 158n

E

Ege, 1, 23.
Elea (okulu ve felsefesi), 38, 42, 44-46, 47, 49, 141, 150.
Elis, 13, 64, 65n, 122.
Ellul Jacques, 10n.
Empedokles, 46-47, 48, 49, 232.
Ephesos (Efes), 38, 40, 41.
Ephialtes, 23n, 24, 25.
Epiktetos, 284, 286.
Epikuros (Epikuroscular), 58n, 125, 269, 270-284, 286, 289, 290, 295.
Epimenides, 15.
Epimetheus, 61, 62.
Eretria, 122.
Ertop Kıvanç, 2n, 21n, 268n, 282n, 293n.
Etna Yanardağı, 46.
Euboea (Eğriboz), 222.
Eukleides, 100, 122, 134.
Euripides, 82, 82n, 83, 83n, 177.
Euthemeros, 125.
Euthydemos, 66.

F

Fenike, 2, 284, 286.
Fokis, 4.
Foulquié Paul, 152n.

G

Gaia, 36n.
Galileo Galilei, 231n.
Girit, 2, 12n, 35, 181n, 205, 211.
Glotz Gustave, 4n, 8n, 14n, 16n, 27, 27n.
Goldschmidt Victor, 148n, 151n.
Gomperz Théodore, 25n, 38n, 47n, 49n, 51n, 57n, 58n, 59n, 60n, 63n, 64n, 70n.
Gorgias, 53n, 54, 54n, 57, 58, 58n, 59, 59n, 61, 64, 92, 93, 125.
Gökberk Mącit, 42n, 44n, 45n, 49n, 59n, 95n, 99n, 102n, 124n, 125n, 126n, 150, 150n, 219n, 223n, 225n 231n, 267n, 269n, 272n, 285n, 286n, 289n, 291, 291n.

H

Hacıkadiroğlu Vehbi, 147n.
Hades, 46n, 146.
Halikarnassos (Bodrum), 77.
Hegel, 39n.
Hekabe, 84.
Hekataeos, 38.
Helene, 83.
Hephaistos, 62.
Hera, 46n.
Herakleitos, 38-42, 45, 46, 110, 133n, 141, 153, 287, 288.
Herakles, 65n, 125.
Hermeias, 221.
Hermes, 62.
Hermodoros, 41, 41n.
Hermogenes, 119n.
Herodotos, 4n, 5, 12n, 14, 35, 43n, 76, 77-78.
Hesiodos, 7n, 36n, 38, 40, 44, 177, 191.
Hindistan, 135.
Hiperbolos, 28, 85.
Hipparkhos, 21.
Hippias (tiran), 21.
Hippias (Sofist), 53, 53n, 57, 61, 64, 65, 65n, 69, 71.
Hippodamos, 4, 4n.
Hippokrates, 55, 248n.
Hobbes Thomas, 69n, 278.
Homeros, 2, 22n, 40, 44, 161, 177.

İ–J

İskitler, 75.
İsokrates, 92-94.
İtalya (güney), 1, 14, 38, 42, 44, 46, 61, 135.
İyonya, 3, 6, 6n, 12, 23, 33, 34, 35, 38, 42, 43, 44, 46, 47, 49, 178, 288.
Janet Paul, 113, 113n, 180n, 218n, 293n.
Joad C.E.M., 118n.
Justinianos I., 136, 222.

K

Kallikles, 66, 72, 74, 74n, 75, 76, 80, 84, 124, 153.
Kant İmmanuel, 99n.
Karikles, 115.
Kartaca, 251.
Keos, 58.
Khairephon, 101.
Khaironeia (savaşı), 31, 93.
Khalkedon (Kadıköy), 73.
Khalkis, 222.
Kharmides, 100, 114, 132.
Khilon, 15n.
Khrysippos, 284, 285, 286, 288, 289n 290, 292, 294.
Kıbrıs, 284, 285.
Kimon, 23n, 26n.
Kition (Cittium), 284, 295.
Klazomenai, 47.
Kleanthes, 284, 285, 288, 289n.
Kleisthenes, 21, 22, 23, 25, 28, 29, 92, 113.
Kleobulos, 15n.
Kleon, 27, 28, 85, 86, 86n.
Kleophon, 28, 85.
Klytaimnestra, 84.
Kodros, 13, 132.
Kolophon (Değirmendere), 44, 271.
Konossos, 211.
Kopernik, 231n.
Korinthos, 3, 4, 134.
Kösemihal Nurettin Şazi, 158n.
Kranz Walter, 37n, 38n, 43n, 46n, 47n 49n, 57n, 68n, 69n, 70n, 71n, 82n, 248n.
Krates, 130, 285.
Kratylos, 133, 133n.
Kreon, 84.
Kritias, 30, 66, 67, 68, 69, 72, 73, 100 115, 132.
Kriton, 100, 120.
Kronos, 194, 195, 197.
Kroton, 42, 44.
Ksenophanes, 38, 44, 45, 48.
Ksenophon (Xénophon), 30n, 44n, 55, 55n, 65, 87, 87n, 89-92, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 106n, 107, 108, 108n, 109, 109n, 110, 111, 111n, 114, 114n, 116n, 119n, 120n, 125, 125n, 126n, 162, 285.
Kserkses, 14, 23, 75.
Ktesippos, 67.
Kylon, 14.
Kynikler, 122, 124, 125-131, 155, 157 186, 202, 236, 269, 285, 286, 287, 292, 293, 295.
Kynosargos, 125.
Kyrene (okulu), 60, 60n, 122-125, 126, 127, 130, 131, 135, 155, 194, 269, 276.

L

Labrousse Roger, 171n, 215, 215n, 240n, 292n, 294n.
Lakedaimonia (Lakedemonyalılar), 12n, 14, 90, 250n.
Lampsakos (Lapkesi), 47, 271.
Laurion, 20.
Lavergne Bernard, 295n.

Leobotes, 12n.
Leontinoi, 58.
Lesbos, 13, 29, 221.
Lescuyer Georges, 83n, 92, 92n, 237n 258n, 266, 266n.
Leukippos, 49.
Leuktra (savaşı), 8.
Lidya (Lydia), 20, 35, 178.
Lipson Leslie, 166n.
Locke John, 217, 248n.
Lucretius, 271, 273n, 275, 275n, 277n 279n, 281n, 282n.
Lycon, 118.
Lykeion, 221, 222, 270, 289.
Lykophron, 70, 70n.
Lykurgos, 12, 30n, 90.
Lysias, 119.

M

Machiavelli Niccolo, 41, 74, 173n, 251 251n.
Macpherson C.B., 29.
Mairet Gérard, 240n.
Makedonya (Makedonyalılar), 31, 93, 93n, 129n, 136, 220, 221, 222, 267, 268, 271, 296.
Mansel Arif Müfit, 10n, 29n.
Marathon, 23.
Marcus Aurelius, 284, 286, 296.
Marcuse Herbert, 183n, 200, 200n.
Marx Karl (Marksizm), 39n, 183.
NcNeil William, 6n, 34n.
Medler, 35.
Megabyzos, 77, 77n, 78, 83.
Megakles, 19.
Megara, 11, 13,122, 134.
Meletos, 118, 118n, 121n.
Melissos, 46.
Melos, 84.
Menedemos, 122.
Mengüşoğlu Takiyettin, 147n.
Menon, 53n.
Mesogeios, 21.
Messenia, 4, 196.
Mezopotamya, 2.
Mısır (Mısırlılar) 2, 33, 34, 35, 43n, 58 134, 135, 204.
Midilli, 271.
Mikale, 23.
Mikenai (Mykene), 2.
Mikkos, 76n.
Milet (Miletos), 4, 13, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40n, 49.
Minos Uygarlığı, 2.
Mostesquieu, 217, 248n.
Moreau Joseph, 219n, 220n, 223n, 227n, 231n.
Mossé Claude, 83n, 94n.
Mytilena, 29.

N

Nausiphanes, 271.
Neokles, 270.
Nestis, 46n.
Nietzsche Friedrich, 32, 32n, 35, 35n, 36n, 38, 38n, 45n, 49n, 74.
Nikhomakhos, 220.
Nil nehri, 58.
Nizan Paul, 269, 269n, 272n, 276n, 279n.

O

Okandan Recai, 279n.
Okeanos, 36, 36n.
Olympos, 32.
Orphik kültü, 42.
Otanes, 77, 78.

P

Patsüt Fatma, 178n, 192n.

Parmenides, 45, 46, 46n, 49, 49n, 141, 153.
Passerin d'Entrèves Alexandre, 159n, 243n.
Passeron Jean-Claude, 193n.
Pausanias, 23.
Peisistratos, 19, 20, 21, 23.
Peloponnesos, 4, 23, 46.
Peloponnesos Savaşları, 4, 8, 26, 28, 29, 30, 30n, 47, 78, 81, 85, 86, 87, 113, 132, 253.
Periandros, 15n.
Perikles, 8, 23n, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 47, 51n, 57, 61, 63, 76, 78-82, 83, 85, 89, 92, 113, 118, 132, 165, 165n.
Periktione, 132.
Pers (Persler), 4n, 5, 23, 25, 28, 30n, 35, 37, 41, 64, 77, 89n, 93, 196, 211
Pers Savaşları, 5, 8, 23, 24, 24n, 25, 52, 64.
Phaidon, 100, 122.
Phenarete, 97.
Philais ailesi, 19.
Philolaos, 43.
Philippos II., 54n, 93, 93n, 129n, 221, 267.
Pindaros, 61, 61n.
Pire (Peiraieus), 132, 134.
Pisier-Kouchner Evelyne, 27n.
Pittakos, 15n.
Plataiai, 23.
Platon, 22n, 30, 33, 33n, 35, 35n, 38, 44, 45, 46n, 47n, 50, 51n, 52n, 53, 53n, 54n, 55, 55n, 57, 57n, 58, 58n, 59n, 60, 60n, 61, 61n, 64, 65n, 66n, 67, 73n, 74n, 76, 76n, 94n, 95, 96, 97, 98n, 99n, 100, 100n, 101n, 103, 104n, 105n, 106n, 107, 107n, 108, 108n, 109, 109n, 11n, 114n, 115n, 116n, 117n, 118n, 119n, 121, 121n 122, 126n, 130n, 131, 132-218, 219 220, 221, 221n, 222, 223, 224, 227, 227n, 229, 230, 233, 237, 238, 240, 243, 244, 245, 246, 248n, 249, 250, 254, 259, 260, 261, 262n, 263, 264, 265, 267, 269, 270, 270n, 271, 285, 288, 294, 296.
Plotinos, 286.
Plutarkhos, 271, 286, 293.
Popper Karl Raimund, 113, 113n, 170n, 174n, 183n, 188, 188n, 191, 191n, 226n, 230n.
Poseidon, 132.
Potideia (savaşı), 98.
Prélot Marcel, 83n, 92, 92n, 237n, 258n, 266, 266n.
Prodikos, 55n, 57, 58, 58n, 61, 65, 65n, 67, 97, 99, 99n.
Prometheus, 61, 62.
Protagoras, 49, 54n, 55, 55n, 57, 57n, 58, 59, 60, 60n, 61, 61n, 62, 63, 64, 64n, 65, 66, 67, 72, 79, 80n, 142, 143, 143n, 168, 177n, 199.
Proudhon, 41.
Pyrilampes, 132.
Pyrrhon, 271.
Pythagoras (Pythagorasçılar), 38, 42-44 47, 106, 135, 145, 180, 264.

R

Reichenbach Hans, 178n.
Robin Léon, 33, 33n, 37n, 38n, 46n, 47n, 49n, 96n, 126n, 154n, 157n, 176, 176n, 188n, 219n, 220n, 225n, 237n, 246n, 272n, 274n, 276n, 282n 286n, 292n.
Rodier Georges, 152, 152n, 288, 288n
Roma, 1, 5n, 9, 31, 41n, 130, 217, 267, 271, 272, 284, 286, 293n, 296
Romilly Jacqueline de, 29n, 83n, 87n, 92n, 93n.
Rousseau Jean-Jacques, 63, 116n, 129, 158n, 168, 176n, 190n, 204, 242n, 277, 282.

Rouvier Jean, 200n, 204n, 215n.
Russell Bertrand, 35n, 37n, 38n, 42n, 43n, 45n, 49n, 96n, 128n, 183n.
Ruyer Raymond, 217, 217n.

S–Ş

Sabine George, 27n, 77, 77n, 83n, 126n, 127, 127n, 129, 129n, 170, 176n, 177, 177n, 180n, 184n, 189, 189n, 190n, 200, 200n, 201n, 203, 203n, 209, 209n, 211, 215n, 219n, 237n, 239n, 244, 244n, 257, 257n, 259, 259n, 268n, 269, 269n, 281n, 282, 282n, 291n, 293n.
Saint-Simon, 193n.
Salamis, 23, 24n.
Sarıca Murat, 160n.
Sartori Giovanni, 112, 112n.
Sekstos Empeirikos, 286.
Selanik, 220.
Seneca, 284, 286.
Sicilya, 1, 4, 14, 29, 46, 58, 135.
Sieyès, 92n.
Silenos, 98.
Sinop, 125.
Sisam (Samos), 23, 42, 46, 270, 271.
Sisyphos, 109, 109n.
Sofist (Sofistler), 16, 27, 42n, 52-76 82, 84, 85, 92, 97, 98, 99, 99n, 100 101, 102, 103, 104, 105, 107, 111, 115, 116, 118, 122, 124, 125, 129, 130, 131, 133, 141, 143n, 145, 150, 157, 165, 168, 169, 194, 222, 242, 256, 269, 279.
Sokrates, 44, 47n, 49, 53n, 55, 55n, 58, 58n, 60n, 64, 67n, 89, 90, 95-121, 122, 123, 125, 130, 131, 132, 133, 133n, 134, 135, 137, 138, 139, 146, 150, 155, 158, 158n, 159, 164, 191, 199, 202, 215, 222, 225, 226, 228, 235, 246, 269, 285.
Soloi (Taşköprü), 285.
Solon, 3n, 11, 15, 15n, 16-19, 20, 22 92, 113, 132, 208, 253, 264.
Sophokles, 84.
Sophroniskus, 97, 118n.
Sparta (Spartalılar) 4, 8, 9, 10, 12, 14, 21, 23, 28, 30, 30n, 31, 80, 84, 89n 90, 91, 93, 97, 108, 134, 135, 159, 162, 163, 177, 179n, 180, 181n, 196 251, 255.
Speusippos, 221n.
Stace W.T., 143n.
Stageiros (Stageira), 220, 221.
Stoacılık (Stoa Okulu), 40, 130, 269, 270, 284-296.
Strepsiades, 67n.
Suriye, 2.
Syrakuza, 4, 93, 135, 136, 167, 187n, 215, 255.
Şenel Alâeddin, 4n, 6n, 20, 51n, 56, 56n, 61n, 64n, 70n, 110, 110n, 112, 112n, 128, 128n, 166n, 174n, 180n, 181n, 183, 183n, 195, 195n, 215n, 230, 230n, 241n, 244, 244n, 257, 257n, 295n.

T

Taranta, 135, 136.
Tarsus, 285.
Teos (Sığacık), 271.
Teselya, 13, 53n.
Thales, 15n, 35-36, 37.
Theagenes, 11.
Thebai, 23, 30n, 83.
Theil Pierre, 43n.
Themis, 14n.
Themistokles, 23n.
Theodoras, 97.
Theodoros, 125, 135.
Theramenes, 90.
Theseus, 83.

Thomas (Aquinumlu), 217.
Thomson George, 3n, 4n, 11n, 17n.
Thrasymakhos, 66, 72, 73, 73n, 74, 84, 159.
Thukydides (Thucydide), 2, 4n, 19n, 20, 20n, 28, 29, 29n, 76, 79-82, 84, 85.
Thukydides (politikacı), 23n.
Thurium (Thurioi), 61.
Timuçin Afşar, 184n, 223n, 225n, 227n, 228n, 233n, 234, 234n.
Titan, 36n.
Touchard Jean, 138n, 172n, 215n, 248n, 293n, 295n.
Trakya, 49, 125.
Trousson Raymond, 218n.
Truva (Troya), 82, 196.
Tunçay Mete, 77n, 79n, 87n, 237n, 238n, 254n, 263n.

U – V – W

Uranos, 36n.
Voilquin Jean, 36n, 38n, 44n, 47n, 49n, 57n.
Weber Alfred, 107n, 125n, 129, 129n 140, 140n, 154n, 229n, 233n, 272n, 286n.
Weber Marx, 249.
Werner Charles, 274n, 278n, 286n, 287n, 288n, 289n, 290n, 292n.
Wycherley R.E., 3n, 4n.

Y–Z

Yaşlı Oligarkh (Düzmece Ksenophon), 87-89.
Yetkin Çetin, 2n, 21n, 184n, 193n, 268n, 282n, 293n.
Zekiyan Boğos, 57n, 293n.
Zenon (Elealı), 45, 46n, 150.
Zenon (Stoacı), 130, 284, 285, 286, 289n, 293, 294, 295, 296.
Zerdüştçülük, 39n.
Zeus, 14n, 16, 46n, 47n, 55, 62, 64n, 84, 276n.

KAYNAKÇA (BİBLİYOGRAFYA)

Abadan Yavuz, **Hukuk Felsefesi Dersleri**, Ankara, A.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1954.

Abadan Yavuz, **Amme Hukuku ve Devlet Nazariyeleri**, Ankara, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1952.

Abadan Yavuz (der.), **Devlet Felsefesi Seçilmiş Okuma Parçaları**, Ankara, A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1959.

Ağaoğulları Mehmet Ali, "Klasik Ütopyalar: Özgürlükten Despotizme", **A.Ü. Basın Yayın Yüksek Okulu Yıllık 1983 - 1985**, Sayı VIII, 1986.

Akın İlhan F., **Kamu Hukuku**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1974.

Alain, **İdées-Introduction à la philosophie**, Paris, Paul Hartmann, 1939.

Anderson Maxwell, **Yalınayak Sokrates**, (Çev. Mina Urgan), İstanbul, Adam Yayınları, 1985.

Ansart Pierre, **İdéologies, conflits et pouvoir**, Paris, PUF, 1977.

Aristophanes, **Bulutlar**, (Çev. Ali Süha Delilbaşı), İstanbul, Maarif Basımevi, 1957.

Aristophanes, **Kuşlar**, (Çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966.

Aristophanes, **Barış Oyunları**, (Çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1975.

Aristophanes, **Lysistrata**, (Çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1965.

Aristophanes, **Eşek Arıları**, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1966.

Aristote, **La Politique**, Paris, Denoël - Gonthier, 1977.

Aristote, **Ethique de Nicomaque**, Paris, Flammarion, 1986.

Aristoteles, **Politika**, (Çev. Mete Tunçay), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1975.

Aristoteles, **Atinalıların Devleti**, (Çev. Suad Yakup Baydur), Ankara, Maarif Matbaası, 1943.

Aristoteles, **Poetika**, (Çev. İsmail Tunalı), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.

Aristotle, **The Works of Aristotle**, Great Books of the Western World, Cilt 8 ve 9, Chicago, Encyclopaedia Britannica, Inc., 1952.

Auroux Sylvain - Weil Yvonne, **Nouveau vocabulaire des etudes philosophiques**, Paris, Hachette, 1975.

Beer Max, Sosyalizm ve Sosyal Mücadelelerin Tarihi, (Çev. Galip Üstün), İstanbul, Hüsnütabiat Matbaası, I. Kitap, 1965.
Ben-Amittay Jacob, Siyasal Düşünceler Tarihi, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay-Levent Köker), Ankara, Savaş Yayınları, 1983.
Berktay Halil, Kabileden Feodalizme, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1983.
Bezel Nail, Yeryüzü Cennetleri Kurmak (Ütopyalar), İstanbul, Say, 1984.
Birand Kâmuran, İlk Çağ Felsefesi Tarihi, Ankara, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları 1958.
Bourdieu Pierre-Passeron Jean - Claude, La Reproduction, Paris, Minuit, 1970.
Bouthoul Gaston, L'art de la politique, Paris, Editions Seghers, 1962.
Brague Rémi, Du temps chez Platon et Aristote, Paris, PUF, 1983.
Bréhier Emile, Histoire de la Philosophie, Paris, Librairie Felix Alcan, I. Cilt, 1938.
Brun Jean, Epicure et les Epicuriens, Paris, PUF, 1961.
Brun Jean, Les Stoïciens, Paris, PUF, 1958.
Bumin Tülin, Hegel - Bilinç Problemi, Köle - Efendi Diyalektiği Praksis Felsefesi, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1987.
Camus Albert, Le Mythe de Sisyphe, Paris, Idées - Gallimard, 1975.
Caratini Roger, La Philosophie, Paris, Seghers, Cilt I, 1983.
Carr E. H., Tarih Nedir, (Çev. Misket Gizem Gürtürk), İstanbul, Birikim Yayınları, 1980.
Cassirer Ernst, Devlet Efsanesi, (Çev. Necla Arat), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1984.
Cassirer Ernst, La Philosophie des Lumières, Paris, Agora - Fayard, 1986.
Châtelet François, Platon, Paris, Idées - Gallimard, 1976.
Châtelet François, Duhamel Olivier, Pisier Kouchner Evelyne, Histoire des idées politiques, Paris, PUF, 1982.
Châtelet François, Aubenque Pierre, Bernhardt Jean, Histoire de la philosophie, Paris, Hachette, Cilt I, 1972.
Châtelet François et les autres, Histoire des idéologies, Paris, Hachette, Cilt I, 1978
Chevallier Jean-Jacques, Histoire de la pensée politique, Paris, Payot, 1983.
Childe Gordon, Tarihte Neler Oldu, (Çev. Mete Tunçay - Alâeddin Şenel), İstanbul, Alan Yayıncılık, 1982.
Copleston Frederick, Ön-Sokratik Felsefe, Sokrates ve Dönemi, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea, 1986.
Copleston Frederick, Plato, (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul, İdea, 1985.
Copleston Frederick, Aristoteles, (Çev. Aziz Yardımlı); İstanbul, İdea, 1986.
Coulanges Fustel de, La cité antique, Paris, Hachette, 1912.
Cresson André, Platon-Sa vie, son oeuvre, sa philosophie, Paris, PUF, 1941.
Dahl Robert, Qui gouverne?, Paris, Armand Colin, 1971.
Denis Henri, Ekonomik Doktrinler Tarihi, (Çev. Attila Tokatlı), İstanbul, Sosyal Yayınlar, Cilt I, 1973.
Diogène Laerce, Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres, Paris, Garnier Flammarion, 2 Cilt, 1965.
Dostoïevski, Les possedés, Paris, Gallimard-Folio, 2 Cilt, 1974.

Duché Jean, Histoire du monde, Paris, Flammarion, Cilt I, 1958.
Dumont Jean-Paul, La philosophie antique, Paris, PUF, 1974.
Dumont Louis, Essais sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne, Paris, Seuil, 1983.
Durkheim Emile, Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, PUF, 1960.
Durkheim Emile, De la division du travail social, Paris, PUF, 1973.
Eflatun, Mektuplar, (Çev. İrfan Şahinbaş), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1962.
Eflatun, Şölen - Lysis, (Çev. Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1972.
Eflatun, Devlet , (Çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980.
Eflatun (Platon), Devlet Adamı, (Çev. Behice Boran - Mehmet Karasan), İstanbul, Maarif Vekâleti Yayınları, 1944.
Eflatun, Phaidon, (Çev. H. R. Atademir - S. K. Yetkin), İstanbul, Maarif Vekâleti Yayınları, 1943.
Eflatun, Phaidros, (Çev. Hamdi Akverdi), İstanbul, Maarif Vekâleti Yayınları, 1943.
Eflatun, Eflatun II (Küçük Hippias, Minos, Theages, Rakipler, Lysis, Lakhes, Kharmides, Protagoras, Kriton, Hipparkhos, Kleitophon, Gorgias, Büyük Hippias) İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1975.
Ellul Jacques, Histoire des institutions I-2, Antiquité, Paris, PUF, 1979.
Epicure, Doctrines et Maximes, Paris, Librairie Félix Alcan, 1925.
Epikür, Mektuplar ve Maksimler, (Çev. Hayrullah Örs), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962.
Ertop Kıvanç - Yetkin Çetin, Sosyo Ekonomik Temelleriyle Siyasal Düşünceler Tarihi I, İstanbul, Say, 1985.
Euripides, Elektra, (Çev. A. Hamdi Tanpınar), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1943.
Euripides, Hekabe, (Çev. Hamdi Varoğlu), Ankara, Maarif Matbaası, 1943.
Euripides, Medeia, (Çev. A. Hamdi Tanpınar), Ankara, Maarif Matbaası, 1943.
Euripides, Herakles, (Çev. Lütfi Ay), Ankara, Maarif Matbaası, 1943.
Euripides, İphigeneia Aulis'de, (Çev. Lâmia Kerman), İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1945.
Euripides, Helene, (Çev. Vahdi Hatay), Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1945.
Foulquié Paul, La dialectique, Paris, PUF, 1976.
Freund Julien, Qu'est-ce que la politique? Paris Seuil-Points, 1967.
Glotz Gustave, La cité Grecque, Paris, La Renaissance du Livre, 1928.
Goldschmidt Victor, Platonisme et pensée contemporaine, Paris, Montaigne, 1970.
Gomperz Théodore, Les penseurs de la Grèce, Paris, Payot, 1928.
Gökberk Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980.
Göze Ayferi, Siyasal Düşünce Tarihi, İstanbul, İ.Ü. Hukuk Fakültesi Yayınları, 1982
Grégoire François, Büyük Ahlak Doktrinleri, (Çev. Cemal Süreyya), İstanbul, Varlık Yayınevi, 1971.
Hacıkadiroğlu Vehbi, "Tümellerin Gerçekliği Üzerine", Felsefe Tartışmaları, 1. Kitap, Aralık 1987.

Hamilton Edith, Mitologya, (Çev. Ülkü Tamer), İstanbul, Varlık Yayınları, 1983.
Hançerlioğlu Orhan, Başlangıcından Bugüne Erdem Açısından Düşünce Tarihi, İstanbul, Varlık Yayınları, 1976.
Hançerlioğlu Orhan, Düşünce Tarihi, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1977.
Hançerlioğlu Orhan, Felsefe Sözlüğü, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1979.
Heimsoeth Heinz, Felsefenin Temel Disiplinleri, (Çev. Takiyettin Mengüşoğlu), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
Herodotos, Herodot Tarihi, (Çev. Müntekim Ökmen), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1973.
Hesiodos, Hesiodos Eseri ve Kaynakları, (Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve Azra Erhat), Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1977.
Homère, İliade, Paris, Societe d'Edition "Les Belles Lettres", 1962.
Homeros, İliada, (Çev. Ahmet Cevat Emre), İstanbul, Varlık Yayınları, 1961.
Homeros, Odysseia, (Çev. Ahmet Cevat Emre), İstanbul, Varlık Yayınları, 1971.
İlin M. ve E. Segal, İnsan Nasıl İnsan Oldu? , (Çev. Ahmet Zekerya), İstanbul, Yeni Dünya Yayınları, 1985.
Janet Paul, Histoire de la Science Politique dans ses Rapports avec la Morale, Paris, Libraire Félix Alcan, 1924.
Joad C. E. M., Dünyanın Büyük Felsefeleri, (Çev. Semih Umar), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1985.
Kant İmmanuel, "Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt", Felsefe Yazıları, İstanbul, Yazko, 6. Kitap, 1983.
Karasan Mehmet, Eflatun'un Devlet Görüşü, Ankara, Milli Eğitim Basımevi, 1947.
Kaya Mahmut, İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul, Ekin Yayınları, 1983.
Kaygı Abdullah, "Platon ve Popper. Adaletli Toplum mu, Açık Toplum mu?" Felsefe Dergisi, No: 1, Ocak 1987.
Kösemihal Nurettin Şazi, Durkheim Sosyolojisi, İstanbul Remzi Kitabevi, 1971.
Kranz Walther, Antik Felsefe - Metinler ve Açıklamalar, (Çev. Suat Y. Baydur), İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1984.
Ksenophon, Anabasis, (Çev. Hayrullah Örs), İstanbul, İnkılap ve Aka, 1975.
Labrousse Roger, Introduction à la Philosophie Politique, Paris, Marcel Riviere et Cie, 1859.
Lavergne Bernard, Individualisme Contre Autoritarisme, Paris, PUF, 1959.
Lipson Leslie, Demokratik Uygarlık, (Çev. Haldun Gülalp- Türker Alkan), Ankara Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1984.
Levi Peter, Eski Yunan, (Çev. Neşe Erdilek) İletişim Atlaslı Büyük Uygarlıklar Ansiklopedisi, 3. Cilt, İstanbul, İletişim Yayınları, 1987.
Lucrèce, De la Nature des Choses, Paris, Editions Sociales, 1974.
Lucretius, Evrenin Yapısı, (Çev. Tomris Uyar ve Turgut Uyar), İstanbul, Hürriyet Yayınları, 1974.
Machiavel, Le Prince, Paris, Le Livre de Poche, 1975.

Machiavelli, Le Prince, Paris, Le Livre de Poche, 1975.
Macpherson C.B., Demokrasinin Gerçek Dünyası, (Levent Köker), Ankara, Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
Mairet Gerard, Les doctrines du pouvoir, Paris, İdeas-Gallimard, 1978.
Mansel Arif Müfid, Ege ve Yunan Tarihi, Ankara, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, 1984, 4. Baskı.
Marcuse Herbert, Le marxisme sovietique, Paris, Gallimard, 1968.
Marcuse Herbert, L'homme unidimensionnel, Paris, Minuit, 1968.
McNeil William H., Dünya Tarihi (Alaeddin Şenel), İstanbul, Kaynak Yayınları, 1985.
Mengüşoğlu Takiyettin, Felsefeye Giriş, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1983.
Moreau Joseph, Aristote et son ecole, Paris, PUF, 1985.
Mosca Gaetano ve Bouthoul Gaston, Histoire des doctrines politiques, Paris, Payot.
Mosse Claude, Histoire des doctrines politiques en Grece, Paris, PUF, 1975.
Necatigil Behçet, Mitologya, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1978.
Nietzsche Friedrick, Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe (Nusret Hızır), İstanbul, Bilim Felsefe Sanat Yayınları, 1985.
Nizan Paul, Les materialistes de l'Antiquite, Paris, Editions Sociales Internationales, 1936.
Okandan Recai G., Umumi Hukuk Tarihi Dersleri, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1951.
Paksüt Fatma, Platon ve Platon Sonrası, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
Parkinson C. Northeote, Siyasal Düşüncenin Evrimi (Mehmet Harmancı), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1976.
Passerin d'Entreves Alexandre, La notion de l'Etat, Paris, Sirey, 1969.
Platon, Oeuvres completes, Paris, Societe d'Edition "Les Belles Lettres", 13 Cilt, 1920 - 1926.
Platon, Oeuvres completes - Les lois (Cilt 6 ve 7), Paris, Librarie Garnier Freres, 1946.
Platon, La republique, Paris, Garnier - Flammarion, 1975.
Platon (Eflatun), Diyaloglar 1, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1982.
Platon (Eflatun), Diyaloglar 2, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
Popper Raimund Karl, Açık Toplum ve Düşmanları (Mete Tunçay), Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, Cilt 1, 1967.
Porphyrios, İsagege - Aristoteles'in Kategorilerine Giriş (Betül Çotuksöken), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1986.
Prelot Marcel - Lescuyer Georges, Histoire des idees politiques, Paris, Dalloz, 1980.
Reichenbach Hans, Bilimsel Felsefesin Doğuşu (Cemal Yıldırım), İstanbul, Remzi Kitabevi, 1981.

Rifat Haydar, Epikür'ün Ahlâkiyatı, İstanbul, Şirketi Mürettibiye Matbaası, 1935.
Robin Léon, La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique, Paris, La Renaissance du Livre, 1932.
Robin Léon, La pensée hellenique- Des origines à Epicure, Paris, PUF, 1967.
Romilly Jacqueline de, Problèmes de la démocratie grecque, Paris, Hermann-Agora, 1986.
Rousseau Jean - Jacques, Du contrat social, Paris, Editions Garnier Frères, 1954.
Rousseau Jean - Jacques, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Paris, Garnier - Flammarion, 1971.
Rousseau Jean - Jacques, Toplum Sözleşmesi, (Çev. Vedat Günyol), İstanbul, Adam Yayınları, 1982.
Rouvier Jean, Les grandes idées politiques des origines à J.J. Rousseau, Paris, Bordas, 1973.
Russell Bertrand, Batı Felsefesi Tarihi I-Antikçağ, (Çev. Muammer Sencer), Ankara, Bilgi Yayınevi, 1972.
Ruyer Raymond, L'utopie et les utopies, Paris, PUF, 1950.
Sabine George, Siyasal Düşünceler Tarihi I, (Çev. Harun Rızatepe), Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği Yayınları, 1969.
Sarıca Murat, Siyasi Düşünce Tarihi, İstanbul, Gerçek Yayınevi, 1977.
Sartori Giovanni, Demokrasi Kuramı, (Çev. Deniz Baykal), Ankara, Türk Siyasi İlimler Derneği, Yayın No: 23. (Tarih yok.)
Schuhl Pierre - Maxime, Essai sur la formation de la pensée grecque, Paris, PUF, 1949.
Schuhl Pierre - Maxime (textes traduits par Emile Bréhier), Les Stoïciens, Paris, Gallimard, 1962.
Solomon Dumitru, Köpek Diogenes, (Çev. Mete Tunçay), Ankara, Kuzey Yayınları, 1986.
Sophocle, Théâtre complet, Paris, Garnier-Flammarion, 1964.
Sophokles, Antigone, (Çev. Sabahattin Ali), Ankara, Maarif Matbaası, 1941.
Sophokles, Elektra, (Çev. Azra Erhat), Ankara, Maarif Matbaası, 1941.
Stace W. T., Hegel Üzerine, (Çev. Murat Belge), Ankara, V Yayınları, 1986.
Suner Saffet, Düşüncenin Tarihteki Evrimi, İstanbul, Fatih Matbaası, 1967.
Şenel Alâeddin, Eski Yunanda Siyasal Düşünüş, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1968.
Şenel Alâeddin, Eski Yunanda Eşitlik ve Eşitsizlik Üstüne, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1970.
Şenel Alâeddin, Siyasal Düşünceler Tarihi, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982.
Şenel Alâeddin, Irk ve Irkçılık Düşüncesi, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1984.
Tanilli Server, Uygarlık Tarihi - Çağdaş Dünyaya Giriş, İstanbul, Say, 1981.
Theil Pierre, Dünyamızı Kuranlar, (Çev. Semih Tiryakioğlu), İstanbul, Varlık Yayınevi, 1979.

Thomson George, **Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler - Tarihöncesi Ege**, (Çev. Celal Üster), İstanbul, Payel Yayınevi, 2 Cilt, 1983 - 1985.
Thomson George, **İnsanın Özü**, (Çev. Celal Üster), İstanbul, Payel Yayınları, 1987.
Thucydide, **La Guerre du Péloponnèse**, Paris, Editions Gallimard, 1964.
Timuçin Afşar, **Aristoteles Felsefesi**, İstanbul, Kavram Yayınları, 1976.
Timuçin Afşar, **Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları**, İstanbul, De Yayınevi, 1984.
Touchard Jean, **Histoire des İdées Politiques**, Paris, PUF, 1978, I. Cilt.
Trousson Raymond, **Voyages aux Pays de Nulle Part**, Bruxelles, Editions de L'Université de Bruxelles, 1975.
Tunçay Mete (Derleyen), **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi - Seçilmiş Yazılar**, Ankara, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1969, I. Cilt.
Vernant Jean - Paul, **Mythe et Pensée Chez Les Grecs**, Paris, Maspero, 1965.
Voilquin Jean, **Les Penseurs Grecs Avant Socrate**, Paris, Librairie Garnier Frères, 1941.
Weil Eric, **Philosophie Politique**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1956.
Wells H. G., **Kısa Dünya Tarihi**, (Çev. Ziya İshan) İstanbul, Varlık Yayınları, 1959.
Werner Charles, **La philosophie grecque**, Paris, Payot, 1962.
Widgery Alban G., **Tarih Boyunca Büyük Öğretiler**, (Çev. Gülçiçek Soytürk), İstanbul, Milliyet Yayınları, 1971.
Wycherley R. E., **Antik Çağda Kentler Nasıl Kuruldu?**, (Çev. Nur Nirven-Nezih Başgelen), İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1986.
Xénophon, **Oeuvres Complètes**, Paris, Garnier-Flammarion, 3 Cilt, 1967.
Yetkin Çetin, **Kaba Kuvvet Felsefesi, Doğuşu ve Gelişimi**, Ankara, Toplum Yayınları, 1969.
Zekiyan Boğos, **Humanizm (İnsancılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel Kökenler**, İstanbul, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 1982.
Türk ve Dünya Ünlüleri Ansiklopedisi, İstanbul, Anadolu Yayıncılık, 10 Cilt, 1983.

89.06.Y.0072.0033

VERSO
ANONİM ŞİRKETİ

28000TO