

T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

PLATON VE ARİSTOTELES'İN POLİTİKALARININ
ONTOLOJİK TEMELLERİ

HAZIRLAYAN
HÜSEYİN ÜNGÜR

TEZ DANIŞMANI
YRD. DOÇ. DR. BÜLENT SÖNMEZ

DİYARBAKIR

2012

T.C.
DİCLE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

PLATON VE ARİSTOTELES'İN POLİTİKALARININ
ONTOLOJİK TEMELLERİ

HAZIRLAYAN
HÜSEYİN ÜNGÜR

TEZ DANIŞMANI
YRD. DOÇ. DR. BÜLENT SÖNMEZ

DİYARBAKIR

2012

ÖZET

Platon ve Aristoteles'in felsefeleri arasındaki temel fark onların ontolojileri ve epistemolojileri arasındaki farklardan kaynaklanır. Bu yüzden Platon ve Aristoteles'in politik görüşleri arasındaki farkın daha iyi kavranılabilinsin diye ilk önce onların ontolojileri ve epistemolojileri arasındaki farkları ortaya konuldu. Bu iki temel alandaki farklılıklar onların özellikle insan anlayışları hakkındaki görüşlerinde daha belirgin olarak ortaya çıkar. İnsan konusundaki farklılıklar kendilerini siyaset görüşlerinde daha açık ortaya koyduğundan dolayı bu iki filozofun insan hakkındaki görüşlerinin daha net anlaşılabilmesi için ruh ve etik yaklaşımları incelendi.

Aristoteles ve Platon'un felsefeleri genel hatları incelendikten sonra politik görüşleri detaylı bir şekilde incelendi. Bu detaylı inceleme içerisinde sırası geldiğinde bu iki filozofun politik görüşleri ile ontolojileri, epistemolojileri, ruh görüşleri ve etikleri arasındaki ilişkiler ortaya konuldu. Son olarak bu iki filozofun ontolojilerinin, epistemolojilerinin, ruh görüşlerinin ve etiklerinin politik görüş üzerindeki etkileri sırasıyla detaylı bir şekilde sunuldu.

Anahtar Sözcükler: Platon, Aristoteles, Politika, Ontoloji, Epistemoloji, Devlet, Yurttaş, Yönetici, Bilge

ABSTRACT

The main difference between Plato's and Aristotle's philosophy result from differences between their ontology and epistemology. Thus, firstly differences between their ontology and epistemology were propounded so that differences between Plato's and Aristotle's political views can be comprehended better. Differences between in these two basic area clearly occur especially in their concept which is about human. Because differences about human propound themselves more clearly in political views, their spirit and ethic approaches were analyzed so that these two philosophers' views which are about human can be understood more clearly.

After Plato's and Aristotle's philosophies were broadly analyzed, their political views were analyzed exhaustively. In this detailed analysis, relationship between these two philosophers' political views and their ontology, epistemology, spirit approach and ethic in due course was propounded. Finally, these two philosophers' ontologies, epistemologies, spirit approaches and ethics influences on their political view were presented in detail.

Key Words: Plato, Aristotle, Policy, Ontology, Epistemology, State, Citizen, Ruler, Scholar

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Bu çalışma jürimiz tarafından.....
..... Anabilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

(imza)

Başkan :.....

(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)

Üye :.....

(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)

Üye :.....

(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)

Üye :.....

(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

(imza)

Üye :.....

(Akademik Ünvanı, Adı-Soyadı)

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçene öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

İmza

.....

kademik Unvan, Adı Soyadı

Enstitü Müdürü

(Mühür)

ÖNSÖZ

Felsefenin disiplinlerinden herhangi biriyle ilgilenecek olan her kim olursa olsun Platon ve Aristoteles'i bilmek bu kimselere çok büyük bir fayda sağlayacaktır. Çünkü Platon felsefenin hemen her alanıyla ilgi görüşlere ileri sürmüştür ve Platon'un bu konularda ileri sürdüğü düşünceler kendisinden sonraki herkes tarafından göz ardı edilemeyecek kadar önemli olduğu için tartışılmıştır. Bu bakımdan Platon'un ilk ciddi eleştirisini yapan ve en az Platon kadar tüm felsefe geleneklerini etkileyen bir diğer isimde Aristoteles'tir. Bu anlamda tüm felsefe geleneklerini Platoncu ve Aristotelesçi olmak üzere iki temel kampa ayırmak mümkündür. Böylece felsefe etkinliğinde Platon ve Aristoteles'in felsefeleri felsefeyi anlamamanın vazgeçilmez bir ön koşulu olurlar ki biz de bunun gerekliliğini hissettiğimiz için bu iki filozofun siyaset görüşleri ve ontolojileri arasındaki ilişkiyi incelemenin hem bizim için hem de bu çalışmadan faydalanacak olanlar için çok yararlı olduğu görüşündeyiz.

Öncelikle bu çalışmada bana her türlü desteği veren danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Bülent SÖNMEZ'e, bana en az danışmanın kadar yardımcı olan Yrd. Doç. Dr. Kenan YAKUBOĞLUN'a, benden hiçbir yardımlarını esirgemeyen değerli hocalarım Aydın GELMEZ, Doğan Barış KILINÇ ve Ersin Vedat ELGÜR'e ve bu tezle en az benim kadar yorulan sevgili eşim Evin DEMİR ÜNGÜR'e en içten dileklerle teşekkür ederim.

Hüseyin ÜNGÜR

2012

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	i
ABSSTRACT.....	ii
ÖNSÖZ.....	iii
İÇİNDEKİLER	iv
KISALTMALAR.....	v
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON VE ARİSTOTELES'İN FELSEFELERİNİN ANA HATLAARI

1. 1 Platon'un Felsefesinin Ana Hatları	5
1. 1. 1 Platon'un Varlık Görüşü	5
1. 1. 2 Platon'un Bilgi Görüşü.....	20
1. 1. 3 Platon'un Ruh Görüşü	25
1. 1. 4 Platon'un Etik Görüşü	28
1. 2 Aristoteles'in Felsefesinin Ana Hatları	33
1. 2. 1 Aristoteles'in Varlık Görüşü	33
1. 2. 2 Aristoteles'in Bilgi görüşü	42
1. 2. 3 Aristoteles'in Ruh Görüşü	49
1. 2. 4 Aristoteles'in Etik Görüşü	51

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN POLİTİK GÖRÜŞÜ

1. 1 Devlet	61
1. 1. 1 Platon'da Etik ve Politika Arasındaki İlişki	61
1. 1. 2 Toplumun Kökeni.....	63
1. 1. 3 İdeal Devlette Toplumsal Sınıflar ve İşlevleri	64
1. 1. 4 İdeal Devlette Eğitimin Önemi ve İşlevi	67
1. 1. 5 İdeal Devlette Aile ve Kadının Konumu.....	69
1. 1. 6 İdeal Devletin Olanağı	71
1. 1. 7 Filozof Kralın Eğitimi	73
1. 1. 8 İdealden Sapan Bozuk Yönetim Biçimleri	76
1. 2 Devlet Adamı	79
1. 2. 1 Bir Krallık Bilimi Olarak Politika	80
1. 2. 2 Yönetim Biçimlerinin Yeniden Sınıflandırılması	83
1. 2. 3 Yasa, Yasa Koyucu ve Yönetim Biçimleri Arasındaki İlişki	84
1. 3 Yasalar	88
1. 3. 1 Yasalara Genel Bir Bakış	88
1. 3. 2 Toplumun Kökenin Daha Detaylı Bir Sunumu	90
1. 3. 3 İkinci En İyi Devlet Olarak Tanrısal Yasaların Egemenliğindeki Devlet ...	92
1. 3. 4 Eğitim	95
1. 3. 5 Devletin Ekonomik Biçimi: Tarım Devleti	96
1. 3. 6 Toplumsal Sınıfların Yeniden Belirlenmesi.....	101
1. 3. 7 Yönetici Seçimi	102
1. 3. 8 İki Önemli Suç: Devrim ve Ateizm	104
1. 3. 9 Filozof Kral İdealine Yeniden Dönüş: Gece Konseyi	106

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN POLİTİK GÖRÜŞÜ

1. 1 Aristoteles'te Etik ve Politika Arasındaki İlişki	110
1. 2 Devlet Kavramı ve Devletin Kökeni	111
1. 3 Yöneten ve Yönetilen Arasındaki İlişki: Efendi Köle İlişkisi	113
1. 4 Mülkiyet Edinme Biçimleri ve Mülkiyet	115
1. 6 Devlet ve Yurttaş	118
1. 7 Anayasa Türleri ya da Yönetim Biçimleri	121
1. 8 En İyi Yönetim Biçimi	128
1. 9 Yönetim Erki Kimde Olmalı?	129
1. 10 Devrimin Nedenleri Ve Devrimi Önleme Yolları	132
1. 11 En İyi Yaşam Biçimi	134
1. 12 En İyi Devletin Demografik ve Coğrafik Yapısı	135
1. 13 Devletin Araçları ve Sınıfları	138
1. 14 Eğitimin Önemi ve İşlevi	139
SONUÇ	145
BİBLİYOGRAFYA	159

KISALTMALAR

Çev. : Çeviren

M. E. B. : Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları

M.Ö. : Milattan Önce

vb. : Ve benzeri

s. : Sayfa

Yay. : Yayınları

Y.K.Y. : Yapı Kredi Yayınları

GİRİŞ

Aristoteles (M.Ö. 384- M.Ö. 322) insanın doğuştan siyasal bir hayvan olduğunun kanıtının insanların topluluk halinde yaşaması değil onların dili kullanma yeteneklerinden kaynaklı olduğunu söyler. Çünkü bu şekilde insanlar diğer topluluk şeklinde yaşayan hayvanlardan farklı olarak birbirleri ile konuşup, tartışıp anlaşılır. Bu belirlemesiyle Aristoteles siyasetin temel unsurlarından birinin dil olduğunu da ortaya koyar ki Aristoteles retoriği Platon (M.Ö. 427- M.Ö. 347) gibi sadece sofistlik aldatmanın bir aracı olarak görmez, tersine Aristoteles politikada retoriğe belli bir önem atfetmektedir.

“Dil, modern öncesi bireyin açık olduğu imge ve duygu fırtınalarına ket vurarak, ‘dizginleyici bir etmen’ olma ve yaşamı ‘daha büyük bir denetime’ tabi kılma işlevi görür. Bu anlamda dil, açıklığı ve doğayla ortaklığın hüküm sürdüğü bir yaşamdan, sembolik kültürün yükselişinden sonra ortaya çıkan tahakküme ve evcilleşmeye yönelik bir yaşama geçişi temsil eder” (Zerzan 2009: 21).

Zerzan’ın (1943, -) belirtmiş olduğu gibi sembolik dilin formülasyonu ile nesne ve nesnenin hissi ya da duyumsanması arasında artık bir daha aşılamayacak olan uçurum ile var olana bağlı bir ontolojiden kurgulayan, örgütleyen bir ontolojiye geçiş meydana gelmiştir; ki bu durum dilin siyasette çok önemli bir yer tuttuğunu ortaya koymaktadır. Platon’dan beri tartışıla gelen dilin kökeni ve yapısı hakkındaki tartışma günümüzde Platon’un *Kratylos* diyalogunda kesin bir çözüme kavuşturamadığı iki temel tezden dilin uyuşmsal olduğunu savunan Hermegones lehine bozulmuştur. Platon’dan hemen sonra gelen Aristoteles de *Yorum Üzerine*’de dilin sözcüklerinin uyuşmsal olduğunu şöyle dile getirmektedir: “adların hiçbiri doğal değil, ad oluşları simge olmalardır.” (16a 25-30). Yani dilde var olan sözcükler temsil ettikleri nesnelere herhangi bir organik ya da kökensel ilişki olmaksızın tamamen uzlaşmsal bir zeminde bir araya gelmektedirler.

Artık için yaşadığımız evren nesnesine gönderme yapmayan bunun yerine imgelerin birbirlerine gönderme yaptığı; gerçekliği ya da evreni örgütlediği bir dil ve buna bağlı olarak oluşan bir kültür evrenidir. Ve bu evren, içindeki tek belirleyici olan politik iktidarın tarif ettiği ve tasarladığı biçimde kurulmaktadır. Bu bağlamda Baudrillard’ın (1929-2007) da haklı olarak belirttiği gibi “imgeler her zaman ölümcül bir güce sahip olmuşlardır.” (2008: 19) Sembolik kültürün toplum üzerinde hakimiyetini daha da

pekiştirmesi ile imgenin yapısında da bir değişim meydana gelmeye başlar: “Bir şeyleri gizleyen göstergeler aşamasından gösterilecek bir şeyin kalmadığını gizleyen göstergeler aşamasına geçiş bir dönüm noktasıdır. Çünkü birinciler ideolojilere özgü bir hakikat ve sır teolojisine gönderirken; ikinciler bir simülasyon ve simülakrlar çağına girilmiş olduğuna” işaret eder. (Baudrillard, 2008 : 20-21) Yani doğa ile bir daha asla kurulamayacak olan uyum yerini doğayı kendine uydurmaya bırakmıştır. Yani artık ontolojik olan politik olanı öncelemez, tam tersine politik olan ontolojik olana öncel duruma gelmiştir. Doğa ile bağın belki bir daha asla sağlanamayacak bir şekilde kopuşu doğaya dönmek yerine onu dönüştürme hedefini önüne koymuştur.

Heidegger (1889-1976), Sokrates (M.Ö. 469- M.Ö. 399) öncesi ve sonrası felsefe etkinliği arasında temel farkın Logos ile uyum içinde olma ve sonra bu uyumu arama etkinliği olduğunu belirtir (Heidegger, 2003: 19). Sokrates öncesi felsefe etkinliğinde sözcüğün ortaya koyduğu şey aynı zamanda bizzat önümüzde durandır (Heidegger, 2003: 17). Ancak Sokrates sonrası felsefe etkinliğinde bu uyum yani varlık ile sözcük ya da imge arasında tüm felsefe tarihince kapatılmaya çalışılan bir uçurum oluşmuştur. Heidegger’in yaptığı bu ayırım aslında çok daha önce sembolik dilin formülasyonu ile ortaya çıkan bir durumdu. Nesnesi ile hemen hemen tüm bağlarını koparan sembolleştirme süreci var olanı kavramak yerini nesneyi kavramına uydurmaya başladı. Böylece var olanın ontolojisinden kopuş örgütleyen, düzenleyen ve evrene biçim veren bir ontolojiyi ortaya çıkarmıştır. Böylece iktidarlar arasındaki savaşlar ontolojik olanı belirlemede temel belirleyici duruma gelmiştir. Çünkü eski iktidarı deviren güç kendi politik konumuna uygun bir ontoloji ya da bir kozmogoni yani yeni bir düşünsel kozmos (evren) oluşturacaktır ki Sokrates’in ve Platon’un sofistlere karşı verdikleri mücadele bunun en güzel örneğidir. Çünkü hem Sokrates hem de Platon Sofistlerin ontoloji ve epistemolojilerinden geliştirdikleri politikaya karşı kendi ontolojileri ve epistemolojilerine bağlı bir politika geliştirdiler daha doğrusu her iki taraf da kendi etik ve politik ilkelerine uygun bir ontoloji ve epistemoloji geliştirdiler.

Platon’un tüm çabası doğa filozoflarının gerçek varlık hakkındaki farklı görüşlerinden kaynaklanan ve sofistler tarafından daha da derinleştirilen uçurumu gidermeye yöneliktir ki bu anlamda Platon’un hala eski kadim geleneğe bağlı olduğunu söyleyebiliriz. “Mit ve akıl, kanıtlama ve anlatı arasında kalan Platon felsefi *mito-loji*

olarak doğar” (Mattéi, 2008: 105). Alfred North Whitehead’ın (1861-1947) haklı olarak belirtmiş olduğu gibi tüm “Avrupa felsefe geleneği Platon’un sayfalarının altındaki dipnotlardan başka bir şey” (Mattéi, 2008: 122) değildir. Ancak Platon’a ilk ciddi dip notu düşen ve bu bakımdan katırların annelerinden yeterince süt emdikten sonra onları tekmelemelerinden dolayı Platon’un katır olarak adlandırdığı (Barnes, 2002: 38) Aristoteles her ne kadar sofistlerin temel tezlerini reddedip Platon’un tezlerine daha yakın bir noktada dursa da; o artık yeni bir felsefe etkinliğinin kurucusudur. Platon hala varlığın yekpare bir yapı olarak ele alırken Aristoteles ise ilk önce varlığın artık yekpare bir yapıda olmadığını kabul ederek işe başlar ki bu Aristoteles’in ünlü bilimler sınıflamasının temeli oluşturmaktadır. Varlık artık yarılmış yapısı ile ele alınarak incelenmeli ve varlığın her anlamının ve alanın da kendine göre bir bilimi yapılmalıdır. Böylece biz bu tezde izleyeceğimiz temel izleği de dile getirmiş olduk. Bizce Platon ve Aristoteles arasındaki temel ayırım bu noktadan kaynaklanmaktadır ve biz bu tezi yazarken sürekli olarak bu ayırımı daha da belirginleştirmeye çalıştık.

Tezin birinci bölümünde Platon’un ve Aristoteles’in felsefelerinin ana hatları ele aldık. Birinci bölümde ilk önce Platon’un varlık görüşünün temeli olan İdealar Kuramı inceledik. Platon tüm yaşamı boyunca ileri sürmüş olduğu İdealar Kuramının eksikliklerini giderme yönünde bir çaba içinde olmuştur ki bu çabanın sonucu olarak Platon’un İdealar Kuramı yaşamının çeşitli dönemlerinde değişikliklere uğratmıştır. Bu anlamda Platon’un İdealar Kuramının alışıla geldiği gibi biz de temelde üç döneme ayırarak inceledik. Bundan sonra Platon’un ontolojisi ile sıkı bir ilişki içinde olan epistemolojisi ele aldık. Ancak ilk önce Platon’un kendi bilgi görüşü değil onun karşı olduğu bilgi görüşleri dile getirildikten sonra Platon’un bilgi görüşü sunduk. Platon’un epistemolojisi ve ontolojisini inceledikten sonra Platon’un bu alanlardaki görüşlerinin onun politikasına nasıl bir etkide bulunduğunun daha iyi anlaşıla bilmesi için Platon’un ruh ve etik konusundaki görüşlerini inceledik. Daha sonra genel olarak Aristoteles’in ontolojisi, epistemolojisi, ruh görüşü, etik anlayışı inceledik. Aristoteles’in görüşleri aktarılırken yer yer Platon’un düşünceleri ile bir karşılaştırılmaya gidilerek sunulmaya çalışıldı ki bu bizim tezimin daha iyi anlaşılabilmesini sağlayacaktır. Hem Platon’un hem de Aristoteles’in hem ontolojileri ve epistemolojileri arasında sıkı bir ilişki söz konusudur hem de etik ve politik görüşleri arasında. Ancak biz bu alanların yanında bu

iki filozofun ruh görüşlerini de ele aldık; çünkü bu konudaki görüş ayrılıkları çok belirgin olduğu için bu iki filozof arasındaki temel farkı daha iyi gösterebilmek amacıyla bu çalışmada ruh görüşlerine de yer verildi.

İkinci bölümde Platon'un politik görüşünü içeren üç diyalogu olan *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* kronolojik sıralarına uygun olarak ayrıntılı bir şekilde incelenerek Platon'un politik görüşü ve politik görüşünün zaman içinde hangi değişikliklere uğradığı detayları ile anlatılarak politik görüşünün ontolojik temelleri ortaya koymaya çalıştık. Üçüncü bölümde ise Aristoteles'in politik görüşlerini içeren *Politika* adlı eseri detaylı olarak incelenerek Aristoteles'in politik görüşünün etik ve dolaylı olarak da ontolojik ve epistemolojik karakteri ortaya koymaya çalıştık. Sonuç bölümünde ise bu iki filozofun genel olarak ontolojileri ve epistemolojileri arasındaki farkın onların siyaset anlayışlarında ne gibi farklılıklara neden olduğu kendimizce ortaya koymaya çalıştık.

BİRİNCİ BÖLÜM

PLATON VE ARİSTOTELES'İN FELSEFELERİNİN ANA HATLARI

1. 1. Platon'un Felsefesinin Ana hatları

1. 1. 1. Platon'un Varlık Görüşü

Platon'un varlık görüşünün temelinde İdealar Teorisi vardır. Platon'un hayatı boyunca İdealar kuramından doğan sorunlarla sürekli uğraştığı konusunda sayısız kanıt vardır, ama ne İdealar kuramını kökten bir biçimde değiştirmiş olduğuna ne de bütünüyle terk ettiğini ortaya koyan hiçbir gerçek kanıt yoktur (Copleston, 1998: 43). Platon'un hiçbir biçimde idealar kuramından vazgeçmediği ortaya konduktan sonra idealar kuramını zaman içinde göstermiş olduğu değişiklikleri genel olarak üç biçimde olduğu söyleyebiliriz. Bunların ikisini Platon'un diyaloglarında görmekteyiz. Diğerleri hakkında ise Aristoteles başta olmak üzere öğrencilerinin onun okulda verdiği derslerde ortaya çıktığı biçimiyle yazılı olmayan öğretisi hakkında öğrencilerinin verdikleri açıklamalarda görürüz (Arslan, 2010: 241).

Platon'un İdealar kuramının ilk biçimi onun geçiş dönemi ve olgunluk dönemi dediğimiz döneme ait olan *Menon*, *Phaidon*, *Şölen*, *Phaidros*, ve *Devlet* diyaloglarında karşımıza çıkar. İdealar öğretisinin gelişimi açısından bir dönüm noktası sayılabilecek *Parmenides* diyalogu ikinci dönemin en temel diyalogudur. İlk kez Platon bu diyalogda daha önceki biçimi ile savunduğu idealar kuramına temel bazı eleştiriler yapar ve bu eleştirilere hem bir cevap hem de bazı haklı eleştirileri göz önüne alarak İdealar kuramında bir değişikliğe gider. Bu değişikliğin yapıldığı diyalogları ise şunlardır: *Sofist* ve *Devlet Adamı*. Yine bu dönem de yazılan *Timaios*, İdealar teorisi için en büyük çıkmazlarına (İdealar dünyası ve duyulurlar dünyası arasındaki uçurumun doğurduğu sorunlara) bir çözüm denemesi olarak yazılmıştır. İdealar kuramının üçüncü ve son şekline Platon'un Pythagorasçılığın etkisinde kalarak ileri sürdüğü anlaşılan İdeaların matematik nesnelere veya orantılara tasarlanması olan bu son döneme ait düşünceleri hakkındaki bilgilerimizin kaynağı ise Platon'un yaşlılık döneminde yazmış

olduğu diyalogu olan *Philebos* ve başta Aristoteles olmak üzere Platon'un diğer öğrencilerinin söyledikleridir (Arslan, 2010: 241-242).

Platon'un İdealar kuramına dair yukarıdaki açıklamayı da göz önünde bulundurarak bu kuramın içeriğini veremeye geçebiliriz. İdealar kuramının ilk tam sunuluşunun verildiği *Phaidon*'da Platon çok açık bir biçimde gerçeğe bedensel duyular yolu ile değil ancak gerçekten var olan şeyleri kavrayan us yoluyla erişilebileceğini söyler (65 c 1-2 vs.). *Menon* diyalogunun bilgi kuramsal çerçevesi ile başlayan *Phaidon* diyalogu ruhun us ile kavradığı bu "Gerçekten var olan" şeylerin neler olduklarını araştırma yoluna gider. Bunlar şeylerin özleridir. Platon örnekler olarak kendinde güzelliği, kendinde iyiliği, kendinde eşitliği vb. verir (Platon, 2001b: 76 d 9-10, 78 d 2-3). Bu özler her zaman aynı kalırlarken, tikel duyu nesnelere ise kalmazlar (Platon, 2001b: 78 d 2- 79 a 5). Platon *Menon*'dakine benzer bir yöntemi *Phaidon* diyalogunda izler. Platon İdeaların gerçekten var oldukları düşüncesini sorgusuzca alır. Belli bir soyut güzelliğin, iyiliğin, büyüklüğün yani ideaların var olduğunu ve tikel bir güzel nesnenin o soyut güzellikten pay aldığı için güzel olduğunu bir ön sav olarak ortaya koyar (Platon, 2001b: 100 c 4- b 8). Böylece *Phaidon*'da genel olarak İdeaların kalıcı evrenseller oldukları ileri sürülür. Ancak biraz önce de belirtmiş olduğumuz gibi bu sadece bir varsayım olarak ileri sürülür. Bir öncül olarak ileri sürülen İdealar kuramı apaçık bir ilk ilke onu aklayıncaya ya da yok edinceye veya değiştirilmesi ve düzeltilmesi gereken bir yönü gösterilinceye kadar doğru olarak alınacaktır (Platon, 2001b: 101 d 2- e 9) .

Şölen'de Platon Güzellik İdeasını şöyle tarif eder: O sonsuz, yaratılmamış, yok edilmez olan; ne artan ne de çürüyen yani değişime tabi olmayan; bir ölçüde güzel ve bir ölçüde çirkin olmayan; bir zaman güzel olup bir başka zaman güzellikten yoksun olmayan; bir şey ile ilişki içinde güzel ve bir başkası ile ilişki içinde biçimsiz olmayan; burada güzel ve orada çirkin olmayan; kimi insanların gözlerinde güzel ve başkalarının gözlerinde biçimsiz olmayan bir şey değildir. Yine bu en yüksek güzellik imgelemdaki güzel bir yüz, ya da güzel eller ya da bedeninin bir başka parçası gibi, ne bir söylem ne de bir bilim gibi tasarlanabilir. Ne de bu dünyada ya da gökte ya da başka bir yerde yaşayan ya da var olan başka bir şeyde kalır; tersine, sonsuza dek kendinde kalıcı ve kendi ile tekbiçimlidir. Tüm öteki şeyler ona katılma yoluyla güzeldirler, ancak bunların üremeye ve çürümeye açık olmalarına karşın, o hiçbir zaman çoğalmaz ya da azalmaz yani bir

değişime uğramaz. Bu, tanrısal ve arı güzellik, tekbiçimli güzelliğin kendisidir (Platon, *Şölen*: 210 e1-212 a7). Platon'un güzel ideası hakkında ortaya koyduğu bu özellikler genel olarak tüm diğer idealarında özellikleridir ama en çok ve daha yerinde olarak Devlet'te bahsettiği iyi ideasının özellikleridir.

Platon'un *Şölen*'de ortaya koyduğu bu kendinde Güzellik diğer güzel şeyler ayrı bir varlığı söz konusu mudur? Yani ideaların somut duyulur nesnelere ayrı bir varlığı söz konusu mudur? Platon bilgi kuramında değişik nesnelere değişik derecelerde somutlaşmış olan evrensellerin varlığından söz eder. Bu evrenseller ilk bakışta yalnızca kavramının bilimsel bir değerlendirilmesini belirtiyor olarak alınabilirler. Ancak Platon'un *Şölen*'deki söylemi bize ideaların salt bir kavram olmadığı, ama nesnel bir olgusal taşıdıkları düşüncesine doğrudan götüren direk bir kanıt söz konusu olmasa da diyalogun genel akışı bizi buna götürür. Bu ideanın duyusal nesnelere "ayrı" olduğunu mu belirtir? Bu soruya Frederic Copleston'un (1907-1994) vermiş olduğu cevap oldukça detaylı ve tatmin edicidir.

"Kendinde Güzellik ya da Saltık Güzellik olgusal, kalıcı olması anlamında "ayrı"dır, ama kendine özgü bir dünyada ve şeylerden uzaysal olarak ayrı olması anlamında değil. Çünkü ön sav gereği Saltık Güzellik tinseldir; ve uzay ve zaman kategorileri, yersel ayrılık kategorileri, özsel olarak tinsel olan bir şey durumunda uygulanamazdır. Uzayı ve zamanı aşan bir şey durumunda onun nerede olduğu sorusunu sormamız bile aklanamaz. Yersel bulunuş söz konusu olduğu sürece hiçbir yerde değildir (gerçi olgusal-olmama anlamında hiçbir yerde değil denemese de). Horismos ya da ayrılık böylece Platonik öz durumunda soyut kavramın öznel olgusallığının ötesindeki bir olgusallığı imliyor gibi görünür –kalıcı bir olgusallığı, ama yersel bir ayrılmayı değil. Öyleyse öz içkindir demek aşkındır demek denli doğrudur: Önemli olan nokta olgusal, tikellerden bağımsız, değişmez ve kalıcı olmasıdır. Platonik öz, eğer olgusal ise, bir yerde olmalıdır demek aptalcadır. Örneğin Saltık Güzellik bir çiçeğin bizim dışımızda var olması anlamında dışımızda var olmaz –çünkü o denli de içimizde var olduğu söylenebilir: Uzaysal kategoriler ona hiçbir yolda uygulanamazlar. Öte yandan, salt öznel olduğu, bizimle sınırlı olduğu, bizimle varlık kazandığı ve bizim aracılığımızla ya da bizimle yok olduğu anlamında içimizde olduğu da söylenemez. Hem aşkın hem de içkindir, duyularla erişilemez ve ancak anlık tarafından kavranabilir." (Copleston, 1998: 54-55).

Copleston'un haklı olarak belirtmiş olduğu gibi idealara zaman ve mekan kategorileri uygulanamaz; bu bakımdan onlar herhangi başka bir zaman ve mekan içinde değildirler, tinseldirler. Peki bu tinsel nesnelere arasında nasıl bir ilişki söz konusudur ve insan bunları nasıl kavrayabilir. Aristoteles *Metafizikte* açıkça Platon'a göre "Biçimler tüm başka şeylerin özünün nedenidir, ve Bir Biçimlerin özünün nedenidir" der (988 a10-11). Yine *Devlet*'te Platon anlığın bütünün ilk ilkesine yükselişinden söz eder ve sonra İyi Ideasını "güzel ve doğru tüm şeylerin evrensel yaratıcısı, ışığın ve ışığın bu dünyadaki yaratıcısı ve dağıtıcısı ve kavranan dünyadaki gerçeğin ve usun kaynağı" (517 c 1-5)

olarak tanımlanır. Bu yüzden Birin, İyinin ve Özsel Güzelliğin Platon için aynı oldukları ve anlaşılır İdealar dünyasının varlığını Bire borçlu olduğu sonucu mantıklı görünür. Dahası, Birin yani İyinin kendisi, İdealara içkin olmasına rağmen, herhangi tekil bir İdea ile bütünüyle eşitlenemediğinden, o denli de aşkındır. Platon İyinin herhangi bir idea olmadığını, tersine onu değer ve güçte çok çok aştığını söyler (Platon, 2004: 508 e 2- 509 a1). İyi İdeası sadece tüm bilgi nesnelindeki anlaşılabilirliğin tek değil aynı zamanda onların varlık ve özlerinin de kaynağıdır hatta İyi İdeası giderek varlığı bile aşan bir şeydir (Platon, 2004: 509 b 5-8). Haklı olarak şunu söyleyebiliriz ki İyi İdeası varlığı aşar, çünkü o tüm görülür ve anlaşılır nesnelere üzerindedir, ama aynı zamanda tüm şeylerdeki varlığın ve özün ilkesidir. Böylece İyi İdeası yani Bir Platon'un en son İlkesi ve Biçimler dünyasının kaynağıdır (Platon, 2004: 517 c 5, 532 a 5-8). Platon insanın ideaları arı us sayesinde diyalektik yoluyla görebileceğine inanır. *Phaidros*'ta Platon “renksiz, biçimsiz ve dokunulmaz, ancak anlığa görünebilir gerçek var oluşu” (247 d 7-10) gözleyen ruhtan söz eder; ve bu ruh seçik olarak “öz doğruluğu görür, bilgeliği görür, bilgiyi görür. Ama gördüğü ne olgu halindeki bilgidir, ne de şimdiki yaşamımızda varlıklar adını verdiğimiz şeylerdeki başkılıklara göre başka başka olan bilgidir; bu, gerçekten bir gerçek olan şeyin bilgisidir.” (Platon, 1990: 247 d 19- e 6).

İdealar kuramının ikinci biçimi daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi *Parmenides* diyalogundaki eleştiriler ile başlar. *Parmenides* diyalogunda tartışılan temel sorun bireysel nesnelere İdealar ile ilişkisi sorunudur. Başka bir deyişle idealar dünyası ile duyulur nesnelere dünyası arasındaki ilişki sorgulanır. Böylece *Parmenides*'te hem birlik-çokluk problemi hem de “ayrılık” problemi ele alınır. Platon *Parmenides*'te ilk önce İdealar ile duyulur nesnelere arasındaki ilişkiyi pay alma ilişkisi olarak açıklar (130 e 8- 131 a 4). Ancak İdeanın tek yani parçalanamaz bir bütün olması durumunda idealar ve duyulur nesnelere arasında pay alma ilişkisinin kurulamayacağı çünkü eğer duyulur nesnelere idealardan pay alırsa bu durumda idealar tek ve bölünemez olmazlar. (Platon, 2001h: 131 a 10- 132 b 5). İdeanın kendi başına olgusal olarak herhangi bir yerde var olması, İdeanın bütünlüğünü ve birliğini tehlikeye atacağından Platon bu sefer İdeanın bir kavram olduğunu ileri sürer (Platon, 2001h: 132 b 6-7). İdeaların kavramlar olmaları durumunda “düşünceden başka bir yerde bulunmaları uygun olmayacaktır” (Platon, 2001h: 132 b 8-9) ve böylece ideanın tekliği korunmuş olacaktır (Platon, 2001h: 132 b

9-10) fakat bir kavram zorunlu olarak var olan bir şeye ait olmalıdır. Bundan dolayı Platon İdeaları kavramlar olarak tanımlamaktan vazgeçerek ideaların doğadaki ilk örnekler olduğunu ve öteki şeylerin bunlara benzeyerek oluştuklarını söyler (Platon, 2001h: 132 d 3-7). Böylece pay alma ilişkisi öykünme olarak yeniden tanımlanır. Ama bu durumda “bir şey ideaya benziyorsa, o ideanın benzer kılındığı ölçüde o ideanın kendisine benzetilene benzer olmaması olanaklıdır?” (Platon, 2001h: 132 d 8-10) sorusu ortaya konulur ki bu Platon’un idealar teorisinin en büyük çıkmazına yani nesnelere ve idealar arasındaki “ayrılık” problemine işaret eder. Bu sorunun bu diyalogda iki temel sonucu vardır; bunlardan ilki daha sonra Aristoteles tarafından dile getirilecek olan “üçüncü insan” problemi yani iki benzer olan şeyin benzer olan yönlerinin bir üçüncü şeyde bulunması gerekliliği ve bunun sonsuza kadar böyle gitmesi problemi (Platon, 2001h: 132 e 1- 133 a 6). İdealar ve nesnelere arasındaki bu “ayrılık”tan kaynaklanan ikinci sorun ise şudur: Eğer idealar ile nesnelere arasında herhangi bir ilişki söz konusu değilse (ki şimdiye kadar duyurucu bir ilişki ortaya konamadı) yani “idealar kendi başlarına ve kendilerine göre var ve bizim duyumsadıklarımız da aynı şekilde kendileri, kendilerine göre varlar”sa (Platon, 2001h: 133 e 8- 134 a 2) herhangi bir insanın ideaları bilmesinin olanaksız olduğu ortaya çıkar (Platon, 2001h: 134 b 17-18). Hatta bu düşünce daha da ileri götürülerek idealar ve nesnelere arasında böyle keskin bir “ayrılık”ın olması durumunda Tanrı’nın da bu dünyada yani duyulur dünyada olanları bilmesinin olanaksız olduğunu söylenir (Platon, 2001h: 134 c 10- e 7). Platon yukarıda saydığımız eleştirileri kesinlikle idealar teorisinden vazgeçmek için yapmamıştır. Yapmak istediği ya da zorlandığı şey idealar teorisinin bu birinci dönemdeki biçimiyle birçok haklı soruya doyurucu cevap veremediği için bazı değişimlere ihtiyaç duyduğudur. Biraz önce de belirttiğimiz gibi Platon bu eleştirileri idealar teorisini terk etmek için yapmaz. Çünkü eğer gerçekten var olanların idealar gibi hep aynı kalan bir varlık olmaması durumunda bu konudaki tartışma olanağı bütünüyle ortadan kalkar (Platon, 2001h: 135 b 11- c 5).

İdealar kuramına yapılan eleştiriler *Parmenides*’te yanıtı bırakılır, ama *Parmenides* anlaşılır bir dünyanın yani idealar dünyasının var oluşunu yadsımakla ilgilenmiyordu: çünkü böyle bir durumda felsefi düşünmenin imkanı ortadan kalkacaktır. Platon’un *Parmenides*’te yapmak istediği şey İdealar Dünyasının doğasını ve bunun duyulur dünya ile ilişkisini daha doğru ve geçerli bir incelemesini yapmaktır. Ortaya çıkan

güçlüklerden anlaşılacağı gibi gerekli olan şey bir birlik ilkesi ama aynı zamanda çokluğu da yok etmeyecek bir birlik ilkesi.

Parmenides'te ortaya konan birlik çokluk problemi ve buna bağlı olarak değişim problemine *Sofist*'te çözüm bulunmaya çalışılır. *Sofist* diyalogu bu anlamda idealar öğretisinin ikinci biçimin hem ilk hem de en temel diyalogudur. *Parmenides*'in asıl problemi idealar ile duyulur şeyler arasındaki ilişkinin nasıl tasarlanacağı iken *Sofist*'in konusu ise ideaların kendi aralarındaki ilişkidir (Arslan, 2010: 274). Yani *Sofist*'e ortaya konmak istenen şey İdeaların aynı zamanda hem bir hem de çok olabilecekleridir. Bu ideaları cins ve tür gibi birbirine alt güdümlü bir şekilde tanımlanarak ortaya konar. Örneğin hayvan kavramı hem birdir hem de aynı zamanda çoktur, çünkü hayvan sınıfı belirten bir kavram olarak kendi içerisinde bir birlik ifade eder ama aynı zamanda kendi içerisinde insan, balık, at gibi türler kapsayarak çok olur. Yani Platon cinsi alt güdümlü türe yayar ya da türlere dağıtır. Cins türlerin her biri ile karışır ve gene de kendi birliğini sürdürür. İdealar böylece en yüksek ve her şeye yayılan idea olarak Bire yani *Sofist*'teki biçimi ile Varlığa alt güdümlü bir hiyerarşi oluştururlar. Bu durum Platon ve Aristoteles arasındaki en büyük farklardan birini teşkil eder. Çünkü Platon için bir kavram ne kadar tümel ise o kadar çok varlık kazanır ancak Aristoteles için tam tersi söz konusudur. Aristoteles için bir kavram ne kadar tümel ise o kadar çok varlıktan uzaklaşır. Hatta bu anlamda genel olarak “Varlık” Aristoteles için boş bir kavramdan başka bir şey değildir.

Parmenides'te de (Platon, 2001h: 135 e) dile getirildiği gibi Platon'un *Sofist*'te yaptığı şey İdealar ile duyulur şeyler arasındaki uçurumu kapatmak değildir. Her ne kadar kendisi bunu *Sofist*'te gördüğümüz Bölme süreci ile yaptığını sansa da, daha çok yaptığı şey cinsler ve türler arasındaki ilişkiyi yani bir idea ile yine başka bir idea arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktır. Bu gözden kaçırılmaması gereken önemli bir noktadır. Bölme süreci, ki aslında mantıksaldır, Platon için bu mantıksal işlem yani bölme aynı zamanda varlığın aşamalarıdır da. Bölme işlemi Platon için belirsiz olarak uzatılamaz, çünkü eninde sonunda daha öteye bölünmeyi kabul etmeyen bir biçime, türe yani ideaya ulaşılır. Platon için bunlar en küçük türlerdir. Bu son biçim daha alt türlere bölünemez. Bu anlamda birdir ama türün bireylerini kapsaması açısından da çoktur. Örneğin İnsan ideası gerçekten cinsi ve tüm görelî ayrımları kapsıyor olması anlamında çoktur ama bölünebileceği daha öte alt güdümlü türsel sınıflar kapsıyor olma anlamında çok

değildir. Yani insan türü daha alt bir türe bölünememesi açısından birdir, ama türün bireylerini yani birbirinden farklı insan bireylerini kapsadığı içinde çoktur. Bu yüzden en küçük türler idealar hiyerarşisinin en alt basamağını oluştururlar. Bu en küçük türler Platon için bölme süreci yoluyla ideaları aşağıya duyulur alanın sınırına ulaştırırlar. Bu anlamda en küçük türler Platon için görülmezler ile görülürler arasında ya da akılsallar ile duyulurlar arasında bağlayıcı bir halkadır. Ama Platon bu en küçük türler ile duyulurlar arasındaki ilişkinin nasıl olduğunu bu diyalogda ortaya koymaz. Hatta bu ilişkiyi tatmin edici bir biçimde hiçbir zaman açıklayamayacaktır ki bu Aristoteles'in Platon'u eleştireceği temel noktadır. Platon bu ilişkiyi ileride de göreceğimiz gibi *Timaios* diyalogunda açıklamaya çalışır ama ısrarla belirtir ki bu kesin değil sadece olası bir açıklamadır.

İdealar Kuramının ilk şeklinde idealar; bir, ezeli, ebedi, zaman-dışı, hareketsiz, değişmez, hep kendi kendileri ile aynı kalan şeylerdir. Ancak ideaların açıklamak iddiasında oldukları duysal dünyada hareket ve değişme inkar edilemez olgulardır. Bu yüzden idealar duyulur dünyanın tutarlı bir açıklamasını sunacaklarsa eğer “hareket eden ve hareket, var olan olarak tanınmalıdır.” (Platon, 2009i: 249 b 2-3). Yine Platon'un İdealar Kuramının ilk şeklinde duysal tikeller, İdealardan pay alabilirler ama İdeaların birbirlerinden pay almaları ise kesinlikle mümkün değildi. İşte Platon'un *Sofist*'te çözmeye çalıştığı problemler bunlardır. Bu problemlerden ilki birbirinden kesin bir biçimde ayrılan idealar ve duyulurlar dünyası arasında tatmin edici bir ilişki kurarak oluş, hareket, değişme, çokluk, kısaca Platon'un yokluk dünyası dediği dünyaya bir olgusal katmaktır. İkinci temel problemi ise bu olguları yani oluş, hareket, değişme, çokluk ve hatta var olmayanı yani yokluğu da İdealar dünyasına taşınması gerekmektedir.

Sofist diyalogundaki asıl problem “yanlış”ın olanaklılığının ortaya konulması için var olmayanın, yokluğun bir şekilde var olmasının mümkün olup olmadığı problemidir. Yani *Sofist*'teki temel sav Parmenides'in (M.Ö. 600-500?) savını: “Hakkından gelinemez hiç şu var-olmayanın var olduğunun, Sen bu araştırma yolundan uzak tut düşünceni.” (237 9-10; 258 d 2-3) savını tartışmaya açmak ve hatta Platon'un deyimiyle baba katili olmayı göze alarak var olmayanın bir bakıma var olduğunu ve yine var olanın da bir bakıma var olmadığını savlamaktır. Bunun için Platon varlık konusunda ne

Parmenides'in savunduğu gibi hiçbir şeyin hiçbir şeye yüklenemeyeceği, ne de her şeyin her şeye yüklenebileceği ileri süren Harekleitos'un varlık anlayışının doğru olmadığını; tersine gerçeğin ikisinin de tanımladığı gibi olmadığını; bazı şeylerin bazı şeylere yüklenebileceğini, bazılarının ise yüklenemeyeceğini savunur (Platon, 2009i: 250 a- 260 a). Tam bu noktadan itibaren Platon ünlü en yüksek cinsler öğretisini ortaya koymaya başlar.

Bu en yüksek cinsler beş tanedir: Varlık, Hareket, Dinginlik, Aynılık ve Başkalık. Bunlar arasında Varlık en genel olan olarak en önde gelmektedir. Varlık başka her şeye yüklenebilen en genel yüklem, en yüksek cinstir. Böylece Platon İdealar teorisindeki köklü değişikliği yani ideaların birbirinden yalıtılmış oldukları savını terk ederek bütün ideaların bir en yüksek Varlık ideasından pay almaları gerektiğini ortaya koymuş olur. Bu anlamda Varlık ideası bütün diğer İdealara yayılır.

Böylece Platon Sofist'te geliştirdiği bu öğretille her şeyden önce ideaları bir birleri ile ilişkiye sokmamızı mümkün kılmaktadır. "İdealar dünyası, kuramın daha önceki versiyonunda olduğu gibi birbirleriyle hiçbir ilişki içinde olmayan bir *şeyler koleksiyonu* olmaktan çıkmaktadır" (Arslan, 2010: 282). İdeaların birbirleri ile ilişkiye sokulması daha doğrusu idealardan hangilerinin birbirleri ile ilişkiye sokulabileceği, hangilerinin ise böyle bir şeye olanak vermedikleri olgusu ile hem yanlışın ne olduğunu hem de var olmayanın hangi anlama geldiği açıklanmış olacaktır. Platon "yanlış"a en büyük olanak tanıyan "var olmayan"ı varlık kavramının kendisini Başkalık ve Aynılık ile soktuğu ilişki sonucunda daha esnek bir yapıya çekerek "var olmayanı" şöyle belirler: "Her kavrama, bir yandan varolan büyük bir yoğunlukla, öte yandan varolmayan sayısız çoklukla eşlik ediyor. O halde varolan'ın kendisinin de, başkasından ayrı olduğu söylenmelidir. Öyleyse varolan başka bir şey olduğu her yerde, bizce var değildir. Çünkü bu, var olmamakla, gerçi kendi başına bir'dir, ama var olmayan bağlamında sayısız başka'da bulunur." (Platon, 2009i: 256 e 8- 257 a 7). "Bu anlamda "var olmayan" bir töz değildir, sadece başka olandır. Örneğin İnsan at olarak var değildir. Ama bu, at olmamanın tözsel bir varlığa sahip olduğu anlamına gelemez. Var olmama, insan için, attan başka olma, at-olmamadır. ... Buna göre *var-olmayan, başka olandır.*" (Arslan, 2010: 283).

Sofist böylece bize kendi aralarında bir bütün oluşturan İdeaların hiyerarşik bir tablosunu sunar, ama bu daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi duyulur tikeller ile en alt türler arasındaki ilişki sorunu çözmez. Platon İdeaların bütünüyle değişmeyen karakterleri üzerinde direktmenin olanaklı olmadığını kabul eder ama hala İdeaların değişmez oldukları görüşünü savunmaktadır, ama her ne olursa olsun hareket var olanda yani idealarda kapsanıyor olmalıdır. Sonuç şudur: “O halde, hareket eden ve hareket, varolan olarak tanınmalıdır.” (Platon, 2009i: 249 b 2-3), ve Platon varolan’a ve bütün’e her iki özelliği (hareketi ve dinginliği) katmak zorunda kalır (Platon, 2009i: 249 d 4-5). Böylece var olan yaşamı, ruhu, akli ve bunlarda içerilen değişimi kapsamalıdır (Platon, 2009i: 248 e 7- 249 b 3). Ama şu temel soru *Sofist*’te hala yanıtız olarak kalır: Yalnızca duyulur olan ve sürekli olarak değişen, sadece oluştan ibaret olanla; başka bir deyişle tam olarak var olmayan ya da hem var olmayan hem de var olabilen yani olabilirler de olmayabilirler de olan duyulurlar dünyası ile Platon için gerçekten var olan yani İdealar arasındaki ilişki nasıl bir ilişkidir?

Platon *Sofist*’te idealar ile duyulur tikeller arasındaki “ayrılık” sorununu çözmemiş olarak bırakmakla birlikte duyulurların nasıl var oluşa geldikleri sorunu da çözülmemiş olarak kalır. Hatta bu konuyla ilgili olarak *Sofist*’te hiçbir ciddi bildirim söz konusu bile değildir. Platon bu sorunu ancak *Timaios*’ta yanıtlar ama Platon ısrarla belirtir ki bu sadece bir açıklama denemesidir. Yani yaptığı açıklamanın kesin bir biçimde doğru olduğunun anlaşılmasına gerektiğini bunun sadece bir çözüm girişimi olduğunu belirtir (Platon, 2001d: 27 d5 – 28 a4; 29 b3 – d3). Böylece bu diyalog bizim çalışmamız açısından Platon ve Aristoteles’in karşılaştırılmasına olanak tanıyan en önemli diyalogdur. Çünkü *Timaios*’ta Platon idealar ve duyulurlar arasındaki ilişkiyi açıklamakla kalmaz aynı zamanda duyulur dünyanın nasıl oluştuğunu da açıklamaya çalışır, ki bu Platon’un bu iki sorunu açıkladığı tek diyalogdur. Bununla birlikte bu diyalog Platon’un idealar kuramının hem ikinci hem de üçüncü biçimini kapsar, ki idealar kuramının ikinci biçimi *Sofist*’te açıklanır ve biz bunu biraz önce açıkladık, üçüncü biçimi ise *Philebos*’ta işlenir.

Platon *Philebos* diyalogda da *Sofist*’ten çok farklı bir şey yapmamaktadır. Nasıl ki *Sofist* diyalogunun temel problemi idealar ile duyulurlar arasındaki ilişki ise (ama diyalogda daha çok idealar arasındaki ilişki ortaya konulur) bu diyalogun temel

problemi de *bir ve çok, sınırlı ve sonsuz* arasındaki ilişkidir. Başka bir deyişle idealar ile duyu tikelleri arasındaki ilişkidir. Platon *Philebos*'ta Bir'i sınırlı ve tanımlanabilir, değişmez ve sabit olarak; yani idea olarak belirlerken, çok'u ise sınırsız, belirsiz, tanımlanamaz, değişen sürekli oluşta olan bir şey olarak tanımlanır. Bu anlamda "çok" daha sonra *Timaios*'ta ortaya konulacak olan maddedir. Ve Platon belirtir ki bu ikisinin karışımından duyulur tikeller oluşur, ama Platon bu ilişkinin nasıl olacağını burada da ortaya koymaz. Burada, daha sonra *Timaios*'ta da göreceğimiz gibi, bunun tanrısal us tarafından yapılacağını Platon şu sözlerle belirtir: "Evrende birçok sonsuzla yeter sayıda sonlu vardır ve yılları, mevsimleri, ayları düzenine sokan önemli bir neden, bunları yönetir. İşte bu neden, pek haklı olarak, bilgelik ve zeka adını almaya uygundur. ... Bundan ereğimiz, zekanın hep bu evrende egemen olduğunu bizden önce söylemiş olanların düşüncesine destek vermektir." (Platon, 1998a: 50). Platon bir ve çok arasındaki en temel farkı kendisi için olma ve başkası için olma olarak belirterek bunlardan birinin oluşa öbürünün ise varlığa bağlandığını söyler (Platon, 1998a: 99-100). Buradan hareketle Platon şunu çok açık bir biçimde ortaya koyar: "her oluş da ya şu, ya da bu varlık için olur; genellikle oluş, genellikle varlık içindir." (Platon, 1998a: 101). Bir ve çok arasındaki temel ayrımı belirledikten sonra Platon İdealar Kuramının üçüncü biçiminin en temel öğeleri olan ve ölçü ve oran ilişkisine girer. Ölçü ve oran Platon için artık çok önemlidir; çünkü her şeyin ona yöneldiği ve onun için olduğu "iyiliğin özü, artık güzelliğe sığınıyor demek. Çünkü güzellik ve erdeme, her yerde ölçü ve oran içinde rastlanır." (Platon, 1998a: 121). Bundan da anlaşılacağı gibi iyilik artık güzellik, oran ve gerçek düşünceleriyle yakalanmaya çalışılır.

Philebos'ta İdealar dünyası ile duyulurlar dünyası arasındaki ayırım çok açık bir biçimde dile getirilir. Ama her şeyden önce diyalogun bütününde kendi hissettiren ve bizim İdealar kuramının üçüncü biçimi olarak değerlendirdiğimiz asıl vurgu bir ve çok ya da sonlu ve sonsuz arasındaki temel ayrımın oran ve ölçü olarak matematiksel bir argümanla ortaya konulmasıdır. İdealar, sonlular ya da sınırlılar her zaman bir ölçü ve orana sahiptir. Oysa sınırsızlar bu ölçünün iki ucu olarak herhangi bir ölçüden ve orandan yoksundurlar. Platon'un sözleri ile söylersek "daha sıcak, hiç durmaksızın artar, daha soğuk da öyle. Halbuki belirli miktar, olduğu gibi kalır ve artarsa, var olmaktan çıkar." (Platon, 1998a: 38). Ve daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi bu değişmez olan belirli miktar yani ölçü, oran ya da sınırlı belirsizi belirli bir hale getiren

ilkedir. Yani idealar maddeye biçim veren ilkelerdir. Bu anlamda geometrinin belirsiz uzaya şekil vermesinden esinlenen Platon ideaları bu diyalogda doğrudan doğruya sayılar olarak ifade etmese de dolaylı olarak aritmetiği ve geometriyi usa en uygun bilimler olarak ortaya koyması ve daha önce de belirttiğimiz gibi nesnesi değişmeyen yani ussal olanın ancak gerçek bir bilim olduğunu ve ancak bu bilimin gerçek bilgiler ortaya koyabileceğini ortaya koyarak ideaların sayılar olabileceği yolunda bir yoruma izin verir. Nasıl ki geometride sayılar sınırsız uzaya biçim veriyorsa idealar da maddeye biçim verir. Böylece bu bölümün başında dile getirdiğimiz ideaların üçüncü biçimine *Philebos*'ta bir giriş yapılır ve daha sonra *Timaios*'ta da yer yer dile getirilmesine karşın idealar kuramının bu biçimi daha çok Platon'un verdiği dersler ve öğrencilerinin aktardıklarıdır. Ancak bizim tartışmamız için İdealar Kuramının bu üçüncü biçimi *Philebos*'ta dile getirildiği kadarıyla yeterlidir. Şimdi buradan bizim için Platon ve Aristoteles karşılaştırmasında en önemli olan *Timaios* diyaloguna geçebiliriz. Çünkü bu diyalog Platon'un Aristoteles'in kendi araştırmasının merkezine oturttuğu madde ve form ilişkisini yani İdea ve madde arasındaki ilişkiyi ele aldığı ve duyulur tikellerin nasıl oluştuğunu ortaya koyduğu tek diyalogudur.

Daha önce birçok defa belirttiğimiz üzere Platon *Timaios*'ta yaptığı açıklamaların duyulur maddi dünyanın olası bir açıklamasından daha çoğu olamayacağı açıkça belirtir. Bu dünyaya ait açıklamaların kesin ve kendi içinde tutarlı bir açıklamasının yapılamayacağını Platon birçok yerde, örneğin biraz önce incelediğimiz *Philebos*'ta çok açık bir şekilde dile getirmişti (s 110) ve bu düşüncesini *Timaios*'ta yine tekrarlar (27 d 5 – 28 b 3; 29 b 1 – d 3). Çünkü bu dünyanın nesnelere hakkında kesin bir bilgi ortaya koymak ve giderek bunun bir bilimini (ki bu bilim fizik olacaktır) yapmak gerçek anlamda bir bilim olmayacaktır. Ancak Platon birçok nedenden ve karşı çıkıştan dolayı, özellikle *Parmenides*'te ortaya konulanlar gibi, idealarla idealar, idealar ve duyulurlar dünyası arasındaki ilişkiyi ve duyulurların nasıl oluştuğunu problemini açıklamak zorundaydı. Bunların yanı sıra bir de evrenin düzenli ve akıllı bir bütün olduğunu ortaya koymak istiyordu. Bunu *Philebos*'ta kısmen dile getiren Platon insan ve evren karşılaştırmalarının bir sonucu olarak evreni Usun, Aklın işi olarak ortaya koyar ve insanın her iki dünyadan, anlaşılır ve duyulur dünyalardan nasıl pay aldığını göstermeye çalışır. Çünkü insan bir beden ve ruhtan oluşmuştur. Bunun yanında Zekanın evrene her zaman egemen olduğunu ve evrenin rastgele iş gören bir güç tarafından yönetilmediğini

çok açık bir biçimde ortaya koyduktan sonra evrenin insan gibi dört öğeden oluşan bir beden olduğunu (Platon, 1998a: 46-50) ve beden ruha boyun eğmesi ve ruhunda onu yönetmesi gerektiğini ortaya koyar (Platon, 1998a: 61).

İsrarla belirtmemiz gerekir ki Platon'un *Timaios*'ta yaptığı açıklamalar ancak bir "olası açıklama" oluştururlar, kesin ve bilimsel bir açıklama olarak görülmemelidirler. Bunun nedeni Platon iki nedene bağlar. İlki insan olmamızdan dolayı bu tanrısal olayın tam olarak nasıl olduğunu kavramamızın mümkün olmamasından dolayı "olası öyküyü kabul edip daha öteye bakma"malıyız. (Platon, 2001d: 29 d1-3). İkinci neden ise böyle bir konu hakkında kesin bilgi vermek konunun doğasından dolayı imkansızdır. Bir benzerlikten başka bir şey olmayanın bir açıklamasının kendisi ancak bir benzerlik olacaktır (Platon, 2001d: 29 b 3- c 1). "Çünkü varlığın oluş ile ilgisi neyse gerçeğinde inançla ilgisi odur." (Platon, 2001d: 29 c 2-3). *Timaios*'ta Platon'un yapmak istediği şey duyulur dünyanın bir açıklamasını sunmaktır. Bu açıklamayı yapabilmek için ilk önce şu iki konu açığa kavuşturulmalıdır. "Hiç doğmadığı halde her zaman var olan nedir? Hep geliştiği halde hiç var olmayan nedir?" (Platon, 2001d: 27 d 5-6). Bunlardan ilki akıl tarafından sezilir. Çünkü belirtildiği hiç doğmamıştır yani değişime tabi değildir ve her zaman aynı olandır. İkincisi ise duyum tarafından sezilir. Belirtildiği gibi sürekli doğar ve ölür. Bu yüzden hiçbir zaman gerçekten var değildir. Bu açıdan duyulur dünya sürekli bir oluş sürecindedir ve "doğan (oluşan) her şey bir neden zoruyla doğar; çünkü ne olursa olsun herhangi bir şey nedensiz doğamaz" (Platon, 2001d: 28 a 5-7). Söz konusu neden evrenin yaratıcısı, yapıcısı yani Tanrıdır (Platon, 2001d: 28 c 5; 29 a 7-8; 29 e 4-5). Tanrı "hareketsiz olmayan, kuralsız düzensiz bir hareket içinde olan, gözle görünen şeylerin bütünü ald; düzenin her bakımdan daha iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu." (Platon, 2001d: 30 a 2-5). Tanrı evreni "akılla mana tarafından sezilen, her zaman aynı kalan örneğe göre" yapmıştır (Platon, 2001d: 29 a 8-10) ve onu yaratılmış olanların en güzeli olarak yarattı (Platon, 2001d: 30 a 6-7). Yaratılmış olanlar arasında en güzel olanın akla sahip olması gerekir ve akla sahip olanın da ruha sahip olmaması imkansızdır. Bu yüzden "zekayı ruha, ruhu da bedene koydu" ve mümkün olduğu kadar iyi bir şekilde yarattı. Evrene ruh ve zeka veren tanrı onu aynı zamanda canlı olarak yarattı zaten ruha sahip olan şey canlıdır. (Platon, 2001d: 30 b 1- c 1). Tanrı dünyayı ya da evreni "mümkün olduğu kadar kavranabilen varlıkların en güzeline ve her bakımdan en kusursuzuna benzetmek istediğinden, özleri

bakımından bütün canlı varlıkları içine alan, gözle görünür bir tek canlı varlık yaratmıştır.” (Platon, 2001d: 30 d 3- 31 a 1). Tanrının evreni meydana getirmek için baktığı “bütün kavranabilen canlıları içine alan örnek” (Platon, 2001d: 31 a 6) bir olduğu için “tanrı bir bütün olarak, o kusursuz canlı varlığa benzesin diye evrenimizi ne çift, ne de sayısız yapmıştır; evren birdir. Başka bir evren de doğmayacaktır.” (Platon, 2001d: 31 b 2-5). Platon’un bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi evren tanrı tarafından yaratılmıştır. Ancak bunu tek tanrılı dinlerde olduğu gibi yoktan var etmemiştir. Sadece düzensiz bir hareket içinde olan maddeye bir düzen verme ona bir biçim vermedir bu yaratma etkinliği. Ayrıca tanrı evrene kendi isteğine göre biçim vermemiştir. Onu idealara bakarak yaratmıştır. Bu anlamda tanrı evreni yoktan var eden değil evreni oluşa getiren, evrende egemen olan ussal ilkedir.

Peki tanrı evreni niye yarattı? Platon’a göre tanrı iyi olduğu için evreni yarattı (Platon, 2001d: 29 e 1). Tanrı iyi olduğu içinde “her şeyin elden geldiği kadar kendine benzemesini istedi.” (Platon, 2001d: 29 e 3). İşte “oluşun, evren düzeninin en esaslı ilkesi budur.” (Platon, 2001d: 29 e 4-5). “Tanrı her şeyin elden geldiği kadar iyi olmasını, kötü olmamasını, istediğinden” (Platon, 2001d: 30 a 1-2) düzensiz bir halde olan “gözle görünen şeylerin bütünü aldı düzenin her bakımdan düzensizlikten iyi olduğunu düşünerek onu düzensizlikten düzene soktu.” (Platon, 2001d: 30 a 3-5). Ancak madde onu sınırladığı için en iyi olanı değil elinden gelenin en iyisini yapmıştır. Bu anlamda evren Platon’unda belirttiği gibi iki nedenin bir sonucudur. Us ile zorunluluk (Platon, 2001d: 48 a 1-2). Ussal ilke evrenin ruha sahip olmasından kaynaklanıyor zorunluluk ise bir bedene sahip olmasından kaynaklanıyor. Platon için zorunluluk değişmez yasaların işleyişi anlamında değil, hatta bunun tam tersi maddedeki belirsizliği, rastlantıyı ifade eder. Bunun için Platon ona “başı boş sebep” der (Platon, 2001d: 48 a 8). Ussal neden zorunluluğu yani maddeyi, doğan şeyleri iyiliğe doğru sürükleyerek, onu yani maddeyi egemenliği altına aldı. Bu yüzden en başından beri evren bilgelik üzerine kurulmuştur (Platon, 2001d: 48 a 2-6). Böylece tanrının denetimini üstlendiği şey maddedir. Ancak bu ideaların kopyası olan madde değildir. Bu “doğan her şeyi içine alan, adeta besleyen bir şeydir.” (Platon, 2001d: 49 a 6).

Platon evrenin oluşumu için ilkin iki tür ayırt ettiğimizi akılsal olan ve ikincisi oluşa bağlı olan bunun yani örneğin kopyası. Ancak oluşa gelenler incelendiğinde bunların en

son ateş, toprak, su ve havadan değil bunların da kendisinden çıktığı, biraz önce bahsettiğimiz “doğan her şeyi besleyenin” ne olduğunun araştırılması gerekliliği ortaya çıkar. Çünkü dört öge sürekli bir değişim içindedir. Öğelerden hiçbiri her zaman aynı şekilde kendini göstermediğinden onlardan şu ya da bu şeydi diye bahsederiz (Platon, 2001d: 49 d 1-3). Böylece onlardan değişmez şeyler olarak değil daha çok nitelikler olarak bahsetmemiz daha uygun olur (Platon, 2001d: 49 d 4- 50 a 1). “Ama öğelerden her birinin içinde doğup sonradan kaybolmak için meydana çıktığı tür, yalnız o, şu veya bu deyimleriyle gösterilebilir.” (Platon, 2001d: 50 a 1-4). Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi Platon için madde her şeyin temeli olan dört öge dahil her şeyin içinde gerçekleştiği uzaydır. Platon maddenin yok olmaz olduğunu altından bir şeyler yapan sanatçı örneğini kullanır. Bu sanatçı altından birçok şey yapar ancak bu şekiller zaman içinde değişir ya da yok olur ama altın hep kalır (Platon, 2001d: 50 a 8 – b 7). Bu anlamda olan şeyler hep bir oluş içinde oldukları için yok olurlar ancak onların içinde meydana geldikleri uzay, madde hiçbir zaman yok olmaz. “O hiçbir zaman kendi öz niteliğinden kaybetmez; o hiçbir zaman içine aldığı şekillerden birini bile almadan her zaman her şeyi içine alır. Özü her nesneye yataklık etmektir; içine giren nesneyle harekete gelir, şekillere bölünür, onu kah şu şekilde kah bu şekilde gösteren işte odur.” (Platon, 2001d: 50 b 10- c 4). Madde ya da uzay kalıcı, yok olmaz olmanın yanı sıra bütün şekilleri almaya müsait bir şeydir. Platon’a göre bütün şekilleri almaya müsait olan madde ya da uzayın kendisinin bir şekli söz konusu değildir. Bu anlamda madde duyulara görünmezdir (Platon, 2001d: 51 a 9- b 1).

Böylece Platon üç tür nesneden bahsetmiş olur: Olan, olanın olduğu yer ve olanın kendisine göre meydana geldiği örnek. Ya da Platon’un sözleriyle söylersek:

“doğmamış ve yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesneyi kabul etmeyen, kendi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen, gözle görülmeyen, bütün duygularla duyulamayan, yalnız kavram tarafından görülebilen değişmez şekli kabul etmek lazımdır. Aynı adı taşıyan ve ona benzeyen, ama duyularla duyulan, doğan, her zaman hareket halinde olan, belli bir yerde doğup sonradan orayı bırakarak yok olan ve duyguya bağlı kanaatle duyulabilen ikinci bir tür vardır. Nihayet her zaman, yok olmayan, doğan her nesneye bir yer veren üçüncü bir tür vardır. Bu tür, ancak duygunun giremediği karışık bir düşünüşle sezilebilir; ona, olsa olsa zorla inanılabilir.” (Platon, 2001d: 52 a 1- b 4).

Kısaca bunlar idea, duyusal dünyada var olan nesnelere ve maddedir. Ancak ideayı ve onun kopyası olan duyusal nesnenin varlığını kabul ettiğimiz gibi maddenin varlığını hemen kabul edemeyiz. Maddeyi ancak şöyle fark edebiliriz: “kendi kendimize var olan

her şeyin mutlaka belli bir yerde bulunması, belli bir yeri olması gerektiğini, ne yeryüzünde ne de göğün altında yeri olmayan hiçbir şey bulunmadığını düşünerek fark edebiliriz.” (Platon, 2001d: 52 b 4-8).

Platon Timaios diyalogu ile idealar kuramının ilk biçimin ve ikinci biçimin birçok sorunu aşmış olsa dahi en önemli sorun olan idealar ile duyulur nesnelere arasındaki ayrımı hiçbir şekilde gidermediğini ya da gidermek istemediğini şu sözler çok açık olarak ortaya koyar: “doğmamış ve yok olmayacak, içine hiçbir yabancı nesneyi kabul etmeyen, kendi de başka hiçbir şeyin içine girmeyen, gözle görülmeyen, bütün duygularla duyulamayan, yalnız kavram tarafından görülebilen değişmez şekli kabul etmek lazımdır.” (Platon, 2001d: 52 a 1-5). “Başka hiçbir şeyin içine girmeyen” sözü hiçbir biçimde duyulur nesne ile ideaların bir arada olmayacağını açık bir ifadesidir ki bu Aristoteles’in Platon’u en çok eleştireceği noktadır. Aristoteles kendi varlık kuramını ortaya koyarken yaptığı ilk iş bu probleme bir çözüm üretmektir.

Platon’un İdealar Kuramı Sokrates öncesi felsefe üzerinde muazzam bir ilerleme oluşturur. O duyusal şeylerin bir akış, oluş durumunda oldukları ve bu yüzden gerçekten hiçbir zaman var olduklarının söylenemeyeceği konusunda Herakleitos ile aynı görüşü paylaşır. Ama bu sadece varlığın bir yanıydı. Bundan başka bir varlık daha vardır. Gerçek varlık, kararlı, kalıcı, olgusal olan varlıktır ki, akılla bilinebilirdir, en yüksek bilgi nesnesidir. Ancak Platon varlığı Bir ile eşitleyerek tüm değişimi ve oluşu yadsıyan ya da yadsımak zorunda kalan Parmenides’in konumuna da düşmedi. Platon için duyulur dünyada oluş yadsınamaz bir olgudur. Ve eğer duyulur dünya aşkınsal olan idealar dünyasının bir kopyası ise ya da idealar dünyası bu dünyanın bir açıklamasını içerecekse bu aşkınsal dünyada da bir devim olmalıdır. Gerçek var olanlar idealardır. Duyulur dünyadaki nesnelere bunlardan pay alarak varlığa gelirler, var olurlar. Bu dünya sadece rastlantıların bir esri değildir. Bu evren ruha ve usa sahip canlı bir varlıktır. Bu anlamda evrene usun hakim olduğunu söyleyebiliriz ancak tümüyle us hakim değildir. Çünkü madde, belirsiz ilke de bu evrenin bir parçasıdır. Ancak Tanrısal us evreni ta başından beri, zorunlu olana (yani rastlantısal olan) üstün gelerek, bilgelik üzerine kurmuştur.

1. 1. 2. Platon'un Bilgi Görüşü

Platon'un bilgi kuramı herhangi bir diyalogunda sistematik bir şekilde ortaya konulmuş olarak bulamayız. *Theaitetos* her ne kadar bilgi sorunlarının incelendiği bir diyalog olsa da; bu diyalogda Platon bir bilgi kuramı ortaya koymaktan daha çok kendi kuramını eleştiren kuramların aslında kendi kuramından çok daha tutarsız ve kesin bilgiyi imkansız kıldıklarını ortaya koymaya çalışır. Başka bir deyişle bu diyalog yanlış kuramları, özellikle bilgi duygusal-algıdır kuramını çürütmekle ilgilenir. Çünkü Platon daha *Theaitetos*'u yazmaya başlamadan önce *Devlet*'te dile getirdiği varlık hiyerarşileri (476 a- 480 a; 508 b - 511 e) alanın ile çok sıkı bir bağlantı içinde olan bilgi dereceleri kuramını geliştirir. Bu durum yani ontolojik olanın epistemolojik olana önceliği ya da birbirlerinden ayıramazlıkları Platon'un felsefesinde merkezi bir öneme sahiptir. Çünkü Platon için bilgi zorunlu olarak bir şeyin, var olan bir şeyin bilgisi olmalıdır (Platon, 2004: 477 a 1-b 12) . Platon'un bilgi kuramındaki temel sorusu şu şekilde özetlenebilir: gerçek bilginin nesnesi nedir? Platon'un bilgi kuramına dair bu genel belirlemeden sonra; Platon'un karşı olduğu bilgi kuramlarını incelemeye geçebiliriz.

Theaitetos diyalogunda Platon daha çok Protagoras'ın (M.Ö. 481- M.Ö 421) bilgi algıdır, bir bireye gerçek olarak görünen şey o birey için gerçektir (152 a 2-10) tezini çürütmeye çalışır. Platon burada diyalektiksel bir şekilde Herakleitos'un (M.Ö. 535?-M.Ö 475) ontolojisi ve Protagoras'ın epistemolojisi tarafından ortaya konan bilgi kuramını açık bir şekilde ortaya koyarak, bunun sonuçlarını sergiler ve bu yolla ulaşılan "bilgi"nin gerçek bilginin gereklerini hiçbir biçimde yerine getirmediğini gösterir. Eğer bilgi algıdan başka bir şey değilse (Platon, 2009k: 151 e 2-3) ve algı da farklı öznelde farklı ise (Platon, 2009l: 152 a 2-9) bir nesne bir kimseye zaman içinde ve farklı kişilere aynı zaman içinde değişik görünür. Böylece herkesin algısının kendisi için gerçek olması, herkesin bilgisinin kendisi için en doğru ve en yanılmaz bilgi olması sonucunu ortaya çıkar (Platon, 2009l: 160 d 1-9). Platon bilginin algı olması durumunda hiçbir insanın bir diğerinden hatta bir hayvandan bile daha bilgili olamayacağını söyler. Çünkü kişi kendi duygusal algısının en iyi şekilde değerlendirebilen ve yargılayabilendir (Platon, 2009l: 161 c 2- e2). Oysaki Platon tam olarak bunun aksine bazı insanların diğer bazılarında daha bilgili olduğunu hatta gerçekte bilgili olanların bilgisiz olanlara oranla çok az olduğu her fırsatta dile getirir ki bu sav aynı zaman da onun politik

görüşünün de temelini oluşturmaktadır. Platon *Theaitetos* diyalogunda birçok tartışmanın sonunda algının bilginin tümü olmadığını ve hatta kendi alanı içerisinde bile algının bilgi olmadığını söyler (186 e 1- 187 a 5). Algı bilginin tümü değildir. Bilgi olarak bilinen şeyin büyük bir bölümü hiçbir biçimde algı nesnelere olmayan terimleri kapsayan gerçekliklerden oluşur. Platon bunlara örnek olarak varoluş ya da var olmayışı, benzerlikle benzemezliği, aynılıkla başkalığı, birlikle çokluğu verir.

Bu bölümün başında da belirttiğimiz gibi Platon aslında kendi bilgi kuramını *Theaitetos* diyalogunu yazmadan çok önce genel olarak *Menon*, *Phaidon* ve *Devlet* diyaloglarında ortaya koyar. *Theaitetos* diyalogunda Platon bilginin eğer gerçekten bilgi olacaksa konusunun ya da nesnesinin var olan, devamlı ve kalıcı olan bir şey olması gerektiğini dolaylı olarak söyler. Çünkü aksi durumlarda kesin ve gerçek bilginin mümkün olmayacağı belirtilmiştir. Bundan dolayı bilginin duyuma indirgenemeyeceği çünkü duyumun konusu hakkında bize kesin, yanılmaz, bir bilgi vermediğini; bu tarz bir bilgi verdiğinin kabul edilmesi mümkün olsa bile duyumun konusunun gerçek anlamda var olan bir şey olmamasından dolayı bu konudaki her girişimin sonuçsuz ve değersiz olacağı belirtilir. O halde bilgiyi veya bilimi başka yerde ve başka şeylerde aramamız gerekmektedir. Bu başka şey hareket halinde olmayan, değişmeyen, ezeli ve ebedi olan, sabit ve devamlı olan şey, kavram ya da kavramlar, yani idealar ve onlar arasındaki ilişkilidir. İdealar ve onlar arasındaki ilişkileri kavrayacak olan yeti ise doğal olarak duyu değil bir başka yeti, ruh ya da onun en üstün kısmı olan akıl olacaktır. Böylece Platon'un bilgi ya da bilimin ne olduğu hakkındaki pozitif öğretisine geçebiliriz.

Platon *Menon* diyalogunda ölümsüz olan ruhun birçok kere doğarak her şeyi gördüğünü ve öğrenmediği hiçbir şeyin kalmadığını söyler. Bu yüzden öğrenmek dediğimiz şey ruhun hatırlamasından başka bir şey değildir (Platon, 2009g: 81 c 8- d 8; 85 d 6- 86 b 4). Platon *Menon*'da dile getirdiği ruhun ölümsüzlüğü ve buna bağlı olarak bilmenin ya da öğrenmenin bir anımsamadan başka bir şey olmadığı tezini ileri sürerken söylediği bazı şeylere kendisinin de pek güveninin olmadığını ama bunun bilgiyi olanaklı kılan bir varsayım olduğu için yeğlenmesi gerektiğini söyler (86 b 6-12).

Platon *Phaidon* diyalogunda *Menon* diyalogunda ileri sürdüğü ve ikircimli bir şekilde kabul ettiği tezlerin felsefi bir kanıtlanmasına girişir. Platon *Menon* diyalogunda sözünü ettiği *Phaidon*'da daha ısrarlı bir şekilde savunduğu ruhun ölümsüzlüğü, bedenden

bedene geçtiği, yeniden doğuşlar çarkına tabi olduğu yönündeki görüşlerini yineler. Platon *Phaidon* diyalogunda sürekli olarak ölümün, ruhun bedenden kurtuluşu ve bağımsızlığına kavuşması olduğunu ortaya koyar. Beden ve bedene bağlı ihtiyaçlar genel olarak insanın ahlaki özünün gerçekleşmesine bir engel olduğu gibi bedenden kaynaklanan sınırlamalar da insanın bilgiyi ve bilimi kazanmasında ona yardımcı olmak şöyle dursun, tam bir engel teşkil ederler. Ruh, bilimi elde etmede duylardan hiçbir yardım almaz, tersine kendi içine kapanıp bedenle ilişkisini ne kadar keserse gerçeği o kadar iyi kavrar (Platon, 2001b: 62 b 3-9; 64 b 10- c 9; 65 a 1- c 8; 66 b 1- 67 b 1). Platon *Phaidon*'da sadece ruh-beden zıtlığını, düşünceye dayanan bilginin gerçek bilgi olduğu görüşünü sergilemekle kalmaz; bilginin hatırlama olduğunu da ileri sürdükten sonra fikirlerimizin kaynağının duylar olup olmadığını tartışır (73 b 3- e 10). Sonuç olarak duylarımızın fikirlerimizin kaynağı olması şöyle dursun, tersine duylarımız ancak fikirlerimiz sayesinde bir anlam kazanırlar. Platon farklı duyu nesnelere eşitliğinden ve benzerliğinden hareketle mi eşitliği ve benzerliği bildiğimizi yoksa tam tersine biz de var olan eşitlik ve benzerlik idealerinden dolayı mı bu şeylerin eşit olduğunu söyleriz? Platon çok kesin bir biçimde ideal eşitliğin, kendinde eşitliğin ve benzerliğin belirleyici olduğunu ortaya koyar (Platon, 2001b: 74 a 9- 75 d 5).

Şimdi de Platon'un bilgi kuramının en önemli tezi olan bilgi derecelerini ya da düzeylerini nesnelere göre ayırt eden *Devlet*'teki bilgi öğretisi geçebiliriz. Bu kuram bize *Devlet*'in Bölünmüş Çizgi Benzetmesini veren ünlü pasajında sunulur (509 d 7-511 e 4). Platon'un epistemolojisi ile ontolojisini ya da bilgi kuramı ile varlık kuramını bir birinden ayırmak çok zordur. Bölünmüş çizgi benzetmesi de bir taraftan Platon'un varlıklar arasında kurduğu hiyerarşiyi gösterirken diğer taraftan bu hiyerarşiye uygun olarak bilginin çeşitli türleri veya dereceleri arasında yapılan ayırımı ortaya koymaktadır. Yani Platon'da hiyerarşik olarak ortaya konan varlıkların varlık derecelerine göre hiyerarşik bir şekilde sınıflandırılmış bilgi ya da doğruluk dereceleri vardır. Çünkü Platon'a göre bir bilginin doğruluk derecesi, bu bilginin kendisine nesne edindiği şeyin varlık derecesine bağlıdır. Bir şey ne kadar varsa ve gerçekse, onun bilgisi de o ölçüde doğru ve gerçek bilgidir.

Bu kısa açıklamadan sonra şimdi Platon'un bölünmüş çizgi benzetmesi ne dayanan bilgi kuramına geçebiliriz. Platon'a göre insan zihninin bilgisizlikten bilgiye doğru gelişimi

sanı (doksa) alanı ve bilgi (episteme) alanı olmak üzere iki temel alanda olur. Sanı alanı imgeler ile ilgili iken, bilgi alanı ise kökenseller ya da arke tipler ile ilgilidir. Bir insana bir şey sorulduğunda bu insan eğer bunu cevaplamak için duyulur alanda var olan tikel örneklerden hareketle bu şeyi tanımlamaya ya da ortaya koymaya çalışıyorsa Platon'a göre bu insan zihinsel olarak ancak sanı durumundadır. Ama bir insan eğer bu şeyi imgelerin yukarısına, tüm tikel duyusal örneklerin ona göre belirlendiği ilkeye yani biçime, ideaya bakarak tanımlıyorsa o zaman bu insan Platon'a göre bilgi durumundadır. Platon'a göre bir alandan diğerine geçiş yani sanı alanından bilgi alanına geçiş olanaklıdır. Platon bu geçişe "dödürülmek" der; ve bir insanın daha önce kökenseller olarak aldıklarının gerçekte yalnızca imgeler olduklarını, idealin eksik somutlaşmaları olduklarını anlayacak olursa ya da herhangi bir şekilde kökenselin kendisini yani ideayı anlayacak olursa o zaman bu insan artık bir sanı durumunda değildir, tersine bilgi alanına döndürülmüştür (Copleston, 1998: 32)

Platon bu iki ana alanı yani sanı ve bilgi alanlarını her birini kendi içinde tekrar iki böler. Böylece bilginin iki derecesi ve sanının da iki derecesi olur. Sanının en alt derecesi, tahmin (eikasia) derecesi, kendisine nesnesi olarak imgeleri ya da gölgeleri ve bunlardan başka sudaki ve katı, düz, parlak yüzeylerdeki yansımaları ve bu türden her şeyi alır (Platon, 2004: 509 e 1- 510 a 1). Sanı alanının ikinci ve tahminden daha yüksek olan alanı inanç (pistis) alanıdır. Platon bu alanın nesnelere ilişkin çizginin tahmin alanın imgelerine karşılık düşen olgusal nesnelere olduklarını söyler (Platon, 2004: 510 a3-5). Platon bundan sonra çizginin öbür tarafına nesnelere açısından düşünülürler ve zihinsel açıdan bilmeye karşılık düşen üst bölümüne geçer. Genel olarak bu bölüm görülürler ya da duyulur nesnelere ya da çizginin alt bölümü ile değil tersine görülmez dünya ya da düşünülürler ile bağlantılıdır. Bu alanda kendi içinde arı us (noesis) alanı ve anlık (dianoia) alanı olarak ikiye ayrılır. Platon anlığın nesnesinin ruhun önceki kesimlerin öykünmelerinin yardımıyla araştırmaya zorlandığı şey olduğunu söyler. Ruh o öykünmeleri imgeler olarak kullanır, varsayımdan başlar ve bir ilk ilkeye değil ama bir sonuca ilerler (Platon, 2004: 510 b 4-9). Platon burada matematikten söz etmektedir. Örneğin geometride anlık varsayımlardan, görülür bir çizginin kullanımı yoluyla, bir sonuca ilerler. Geometrici üçgeni vb. bilinir olarak alır, bu "gereçleri" varsayımlar olarak kabul eder ve sonra görülür bir çizge kullanarak bir sonuca doğru uslamada bulunur, ama ilgilendiği şey çizginin kendisi değildir (şu ya da bu tikel üçgen, ya da

kare ya da tikel çap değildir). Geometriciler böylece betileri ve çizgeleri kullanırlar, ama “gerçekte bir kimsenin yalnızca düşüncenin gözleri ile gözleyebileceği nesnelere görmeye çalışırlar” (Platon, 2004: 510 c 1- 511 a 2). *Devlet*’in VI. Kitabının sonunda Platon açık olarak belirtir ki geometriciler nesnelere açısından arı us ya da noesis aşamasında değildirler (511 a 4-8). Bunu belirttikten sonra Platon kavramlar çizgisinin ikinci alanında geçer. Ruh ya da akıl “burada görülen, duyulan hiçbir şeye başvuramaz kavramdan kavrama geçerek, sonunda gene bir kavrama varır.” (Platon, 2004: 511 c 1-3). Ve şunu belirtebiliriz ki anlık, sanı ile arı us arasında bir ara aşamadır (Platon, 2004: 511 d 6-7). Arı us anlık kesiminin varsayımlarını başlangıç-noktaları olarak kullanır ama bunların ötesine geçerek ilk ilkelere yükselir. Anlık ilk ilkeleri açıkça kavradıktan sonra bunlardan çıkan sonuçlara iner ve yine duyulur imgelerden değil ama yalnızca soyut uslamlamadan yararlanır (Platon, 2004: 511 b6-c3). Arı usa karşılık düşen nesnelere ilk ilkeler ya da biçimlerdir. Bu ilk ilkeler ya da biçimler Platon için yalnızca epistemolojik değil aynı zamanda ontolojik ilkelere dirler.

Platon bilgi öğretisinin bir başka önemli yönünü *Devlet*’in VII. Kitabının hemen başındaki ünlü Mağara alegorisi ile örnekler (514 a 1-517 c 6). Bu alegorinin bizim için bu bölümde önemli olan yönü anlığın çizginin alt kesimlerinden yukarıya doğru çıkışının bilgi kuramsal bir süreç olduğudur. Platon bu süreci sürekli bir evrim süreci olarak görmez. Platon bu süreci daha az yeterli bir bilme durumundan daha yeterli bir bilme durumuna doğru bir döndürülme olarak görür. Platon bunu şöyle örnekler: nasıl ki gözün karanlıktan aydınlığa dönebilmesi için bedeninin birden dönmesi lazımsa ruhun da geçici şeylere sırtını dönüp varlığa bakabilmesi için yönünü çevirebilmesi yani döndürülmesi gerekir (Platon, 2004: 518 c 4-9).

Bu alegorideki yükselişi Platon bir ilerleme olarak görür. Ancak bu yol çaba ve disiplin gerektirir. İşte Platon’un eğitimin önemi üzerinde direktmesinin nedeni budur. Genç insanlar ancak eğitim yoluyla aşamalı olarak sonsuz ve mutlak gerçekleri ve değerleri görmeye götürülebilirler ve böylece yaşamlarının yanılgının, yanlışlığın, önyargının, sofistlik aldatmacasının vb. gölge-dünyasında geçirmekten kurtarılabilirler (Platon, 2004: 518 d 2- 519 b 4). Platon için çaba ve disiplin gerektiren bu zorlu yol yani eğitim yöneticiler için birincil önemdedir. Çünkü eğer yöneticiler gerçeğin bilgisine sahip olamazlarsa devleti de gerçeğin bilgisine göre yönetemezler ki bu durumda “körlerin

kör yöneticileri olacaklardır” (Copleston 1998: 41). Platon’a göre insanın ve devletin gerçek iyiliğini anlamayan biri yani etik ve politik hayatı mutlak ilkelerin ışığında göremeyen biri ne gerçekten iyi bir insan yaşamı sürebilir ne de iyi bir devlet yöneticisi olabilir. (Copleston, 1998: 41). Bu yüzden Platon için yönetici olacak biri sadece böyle bir eğitimden geçmekle değil ancak mutlak ilkeler ve onların bilgisine ulaştığı zaman gerçekten mutlu bir insan ve iyi bir yönetici olabilir.

Genel olarak Platon için bilgi duyusal algı değildir. Çünkü duyu nesnelere sürekli değişim içindedirler bu durumları ile mutlak ve kesin bilginin konusu olamazlar. Çünkü bu nitelikleri taşıyacak olan bilginin nesnesinin de bu niteliklere sahip olması gerekir. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Platon için bilgi zorunlu olarak bir şeyin bilgisi olmalıdır ve eğer biz mutlak, değişmez ve kesin bilgiyi arıyorsak bu bilginin konusu olan nesnelere böyle olmaları gerekir. Platon böyle nesnelere var olduğunu ve insanın bunları görüp bunların bilgisine ulaşabileceğini söyler. Ancak bu öyle çok kolay gerçekleşecek her isteyen ulaşabileceği bir şey değildir. Mutlak gerçeğe ve onun bilgisine ulaşmak çaba ve disiplin gerektirir.

1. 1. 3. Platon’un Ruh Görüşü

Platon idealar ve bu dünya, anlaşılır dünya ile duyulur dünya arasında ortaya koyduğu metafiziksel düalizmi ruh kuramında da sürdürür. Platon için ruh çok açık bir biçimde bedenden ayrıdır; ondan üstündür. İnsanın sahip olduğu en değerli şeyi ruhtur. Ruha gereken önemi vermek, gerekli özeni göstermek insanın başlıca kaygısı ve ödevi olmalıdır. Çünkü “bedene ve bütünüyle insana tüm kötülükler ve tüm iyilikler ruhtan gelir. ... ruhta bilgelik meydana gelip gelişince de, başı ve bedenin geri kalan kısımlarını sağlıklı kılmak kolaydır.” (Platon, 2009b: 156 e 7- 157 b 2). Bundan dolayı Platon ruhun eğitiminin önemini *Phaidros*’un sonunda Tanrılara yaptığı duada şöyle ortaya koyar: “Sevgili Pan, ey bu yerin tanrıları! Bana iç güzelliği verin ve dış hayatımı içimle ahenkli kılın! Bilgenin zenginliğini en büyük zenginlik bileyim! Servetim bana gerektiği kadar, ölçülü insanın yanında götüreceği kadar olsun.” (Platon, 1990: 279 a). Bu sözlerden de çok açık bir biçimde anlaşılacağı gibi insan için önemli olan ruhsal zenginlik yani bilgeliktir. Bu açıdan ruh bedenden çok üstündür çünkü biz ancak onunla

bilebiliriz, yani bilgiye ulaşabiliriz gerçek ve kesin bilgiye, ideaların bilgisine. Bu bilme etkinliğinin yanı sıra ruh devim kaynağı olmak bakımından devindirdiği bedenden daha üstün ve değerlidir. Ve bedene önseldir, ondan öncedir, bedeni yönetendir (Platon, 1998c: 895 e10- 896 c 4). Platon çok açık olarak ruhu “kendiliğinden hareket eden hareket” ya da “kendiliğinden hareket” ve “her değişiklik ve hareketin nedeni” olarak tanımlar (Platon, 1998c: 895 e10- 896 a 6; 1990: 245 d 8-12). *Timaios*'ta Platon “gerçek olarak anlığa iye var olan biricik şey ruhtur, ve bu görülmez bir şeydir, oysa ateş, su, toprak ve hava tümü de görülür cisimlerdir” (46 d5-7) der.

Platon ruh ve beden arasında özsel bir ayırım olduğunu çok net bir biçimde ortaya koyar, ama bu ruh ve bedenin bir birleri üzerine hiçbir etkileşimleri olmadığı anlamına gelmez. Çünkü hemen her diyalogunda ruhun bedenden üstün olduğunu, yönetenin ruh olması gerektiğini ve bunun içinde bedenin ruha boyun eğmesi gerektiğini belirtir. Bu anlamda ruh ve beden arasında bir etkileşimin olduğu su götürmez bir olgudur ancak bu sadece ruhun bedene etki edebileceği ama bedenin ruhu etkileyemeyeceği anlamına gelmez. *Phaidon*'da çok açık olarak bedenin ruhun bilmesine engel teşkil ettiği ortaya konur (66 b 1- 67 b 1). *Philebos*'ta duyumu incelerken ruh ile beden arasındaki etkileşim çok açık olarak belirtir (s. 56-57). Yine *Timaios*'ta da kötü fiziksel eğitim ve kötü bedensel alışkanlıklar tarafından yaratılabilecek ve giderek ruhu iyileşmez bir kölelik durumuna düşürebilecek kötü etkileri kabul eder (86 b vs.). *Yasalar*'da ise kalıtımın etkisini vurgulanır (775 c 1- e 4). İnsanlar tüm hayatları boyunca ama özellikle çocuk sahibi olacağı yaşlarda çok dikkatli davranmalıdır. Çünkü bunlar doğacak çocukların “ruhunu ve bedenini zorunlu olarak damgalayıp biçimlendirecek”tir (Platon, 1998b: 775 d 7-8). “Hiç kimse isteyerek kötülük etmez. Kötüler vücutları kötü yaratıldığı, kötü eğitildikleri için kötü olurlar; bu iki şey herkesin canını sıkar ve kendi isteğimize rağmen olur.” (Platon, 2001d: 86 d 7-e 3). Öyleyse, Platon'da bedenin sadece ruhun bir aracı olduğu ve ruhun istediği zaman onu kullandığı ama bedenin hiçbir şekilde ruhtan etkilenmediğini ortaya koymak doğru olmaz. Hem beden ruhu etkiler hem de ruh bedeni ancak istenen bedenin her koşulda ruha boyun eğmesidir.

Devlet'in IV. Kitabının başında Platon bir devlet nasıl mutlu olur tartışır ve her sınıfın kendi işini yaptığı zaman bunun olacağını belirtir. Bu sınıfların her birinin baskın olan özelliklerinden bahseder. Sonra devlette var olan bu sınıflara karşılık olan özelliklerin

insanda da olduğunu söyler. Buradan hareketle ruhun üç bölümü olduğunu söyler; düşünen, hesaplayan yan akıl; düşünmeyen, sadece arzulayan yan iştah ve bu ikisinin arasında olan öfkelenen, azan yan olan yürekli ya da öfkeli bölüm (Platon, 2004: 439 d 5- e 3). Ruhun akıllı olan bölümü buna ussal parça diyebiliriz, insanı hayvandan ayırt eden şeydir. Ölümsüz ve tanrısal olan en yüksek ögedir. Ruhun öteki iki parçası yok olabilir. Bunlardan yürekli parça daha soyludur, diğer parça yani iştah ise bedensel isteklerle ilgilidir. Nasıl ki devletin mutluluğu her sınıfın kendi işini yapması ile mümkünse doğru insanda da ruhun her üç bölümünün de kendi işini yapması gerekir. Böylece ruhun ussal parçası içimizde olan biteni yönetmek, yürekli ya da öfkeli parçanın işi onu dinlemek bu her iki parçanın birden içimizde en çok yer tutan ve doymak bilmez parçayı yani iştahı kumanda etmektir (Platon, 2004: 441 d 1- 442 a 8). Platon ruhun parçalarının birbirleri üzerine etkileşimlerini konu alan bir başka diyalogu *Phaidros*'tur. *Phaidros*'taki ünlü at arabası ve atlar pasajında bu konu tekrar ele alınır. Burada ussal parça arabanın sürücüsüne, yürekli ya da öfkeli parça ile iştah ya da arzulayan parçalar ise biri iyi ve soylu olan öteki ise kötü ve soysuz olan iki ata benzetilir. (Platon, 1990: 246 b 1- c 1). İyi at yürekli olan parçayı temsil eder ve usa boyun eğmeye doğal olarak yatkındır; kötü olan at ise iştah ya da arzu olan parçayı temsil eder ve tüm başkaldırı ve arsızlığın kaynağıdır. İyi at sürücünün buyruklarına göre kolayca sürülürken kötü at ise azılıdır ve tensel tutkunun peşinden gitme eğilimindedir, bu yüzden de sürekli olarak kontrol edilmelidir. Yine Platon *Devlet*'te yaptığı analojinin (ruhun bölümleri ile devletin sınıfları arasındaki analogi) bir benzerini *Timaios*'ta ruh ve bedenin bölümleri arasında yapar: ruhun ussal parçasını kafaya, yürekli parçasını göğse, ve itkisel parçasını diyaframın altına yerleştirir (69 d6-70 a7).

Platon genel olarak ruhun ölümsüz olduğunu belirtir ama ruhun tümünün yani her üç bölümünün mü yoksa sadece bazı bölümlerinin mi ölümsüz olduğu biraz muğlaktır. *Timaios*'ta hiç kuşkusuz ruhun ancak ussal parçasının bu ayrıcalıktan yararlandığını belirtir. (69 c2-e4). *Devlet*'teki Er miti (614 b- 621 d) ve *Phaidros*'taki ünlü at arabası miti (246 b 1- 250 d 1) ve *Phaidon*'daki hadese giden yolun anlattığı mitsel bölüm (107 e- 114 c) ruhun bütün olarak sağ kaldığını belirtir gibidirler. Ancak bütün bunlar dikkatlice incelendiğinde ve özellikle Platon'un düalizmi dikkate alındığında ruhun yalnızca ussal parçasının ölümsüz olduğunu ileri sürmek daha mantıklıdır (Copleston, 1998: 86). *Timaios*'ta ruhun ussal parçasının Demiurge tarafından Dünya-Ruhu ile aynı

gereçten yapıldığı ama ölümlü parçalarının ise beden ile birlikte göksel tanrılar tarafından yaratıldığı söylenir (41 c6- 42 e4, 69 d8-c8). Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi ruhun ussal ögesi en yüksek tanrısala en yakın ögedir. Görülmez ve anlaşılır dünya yani idealar dünyası ile doğal bir yakınlığı vardır ve onun üzerine düşünmeye yeteneklidir. Ancak ruhun öteki iki ögesi ise görüngüler dünyası ile ilişki içinde yaratılmışlardır ve bu yüzden idealar dünyası ile herhangi bir ilişki kuramadıkları için de ussal etkinlikte doğrudan hiçbir payları olmaz ve idealar dünyasını seyredemezler.

Platon'un ruh hakkındaki görüşlerini genel olarak şöyle toparlayabiliriz. Platon için ruh ve beden birbirinden ayrıdır ve ruh yönetendir. Bununla birlikte beden ruh için hem bilgiye hem de mutluluğa ulaşmada bir engeldir. Bilge ve mutlu olmak isteyen biri tensel isteklere karşı kendini korumalı ve mutluluğun kesinlikle bunlarda olmadığını bilmelidir. Bir insanın erdemli ve mutlu olabilmesi ruhunun üç bölümünün uyumlu olmasına bağlıdır. Platon için bu uyum ruhun diğer bölümlerinin ussal bölümüne boyun eğmesidir. Çünkü küçük evren olan insan da büyük evrene benzemelidir. Nasıl ki büyük evrene us egemen ise küçük evrene yani insana da us egemen olmalıdır. Böylece insan evrendeki ussal ögeyi görebilir ve ona göre eyleyebilir ki bu mutlulukların en yücesidir. Platon çok açık bir biçimde eğitimin önemini belirtir, çünkü ancak disiplinli bir çalışma ile ruhlar bu uyumu sağlayabilir (ki her ruh bunu başaramaz). Ve eğitim kişilerin isteklerine göre değil filozofların belirlediği kurallara ve müfredata göre devlet eliyle yapılmalıdır.

1. 1. 4. Platon'un Etik Görüşü

Platon için mutluluk erdemini ne olduğunu bilmekle ve onu izlemek ile kazanılır. Bu ise insan için olanaklı olduğu ölçüde Tanrıyı örnek almak ona benzemektir (Platon, 2009l: 176 b 3-4). "Bizim için her şeyin ölçüsü dedikleri gibi, 'insan' değil, daha çok tanrıdır. Öyleyse onunla dost olacak kişinin, olabildiğince ona benzemesi zorunludur, ve bu temellendirmeye göre içimizden ölçülü olanı, kendine benzediği için tanrı sever, ölçülü olmayanı ise tanrıya benzemez, ona düşmandır," (Platon, 1998b: 716 c 5- d 5). Bu sözlerden de açıkça anlaşılacağı gibi Platon için erdemli olmak tanrıya benzemek ve onun gibi davranmakla mümkündür. Tanrı ideaları bilir ve onlara göre yani ussa göre

eyler o zaman insanın yapması gerekende ussa uygun olarak eylemektir. Usa uygun olarak eylemek erdemli olmaktır. Çünkü erdem Platon için bir bilgidir. “Doğruluk ve erdem dışında kalan her bilgi de düzmecedir, bilgelik değildir.” (Platon, 2001g: 246 e 7-247 a 1). Bundan dolayı diyebiliriz ki Platon erdemi bilgi ile özdeşleştirir. *Menon*’da açıkça belirtir ki, erdem eğer bilgi ya da sağgörü ise öğretilibilirdir ve *Devlet*’te gösterilir ki insan için iyinin gerçek bilgisini taşıyan yalnızca filozoftur. Böylece erdemi öğretebilecek olan kişi kesin bilgiye sahip olan filozoftur. Erdem bilgidir öğretisi gerçekte etik ve estetik değerlerin yalnızca göreceli olmadıklarını aksine mutlak ve değişmez olan bir şeye göndermede bulduklarını ileri sürer.

Biraz önce de belirtmiş olduğumuz üzere Platon için erdem bir bilgidir. Ve bir tür bilgi olduğu için de öğretilibilirdir; çünkü biz eğer bir şeyi biliyorsak onu “edinmenin en iyi yolunun” ne olduğunu bilir ve başkasına da öğretebiliriz (Platon, 2009e: 189 e 2- 190 b 1). Böylece biz bildiğimiz şeylerde iyi bilmediğimiz şeylerde ise kötü oluruz; örneğin “cesaretli adam iyi ise, bilgili de olduğu apaçık”tır (Platon, 2009e: 194 d 2-5). Platon *Protagoras* diyalogunda tamamen bu konuyu tartışır. “Gerçekten, erdem Protagoras’ın kanıtlamaya çalıştığı gibi bir bilim olmasaydı, o zaman öğretilemezdi. Ama tersine, kanıtladığın gibi bir bilimse, öğretilmemesi şaşılacak bir şey olur.” (Platon, 2009h: 361 b 3-6). Bundan dolayı “eğer bilgelik bir şeyi bilmekse, kuşkusuz bir bilimdir, bir şeyin bilimidir.” (Platon 2009b: 165 c 3-4).

Platon’un etik görüşünün bir diğer önemli noktası da şudur: Platon’a göre hiç kimse bilerek ve isteyerek kötülük yapmaz. Bir insan bilfiil kötü olanı seçiyorsa onu ancak iyilik olarak seçer. Yani kötülüğü iyi olarak gördüğü için seçer. Bu anlamda kötülük bilgisizlik ya da eksikliklerdir. “Zira, besbelli ki bilgelik hiçbir zaman yanlış yola gidemez, zorunlu olarak onun gerektirdiği gibi hareket eder ve gayeye ulaşır; yoksa o, bilgelik olmaktan çıkar.” (Platon, 2000a: 280 a 7-10). Platon’a göre sadece bilgeliğe sahip olanlar gerçek anlamda mutlu olabilirler.

Gorgias’ta Platon’un temel tezi her ne olursa olsun doğru davranmayan insanın asla mutlu olamayacağı ve cezanın mutluluk için olumlu bir şey olduğudur. Bu anlamda yaptıklarından ötürü biri cezayı hak ederse ve bu cezayı çekmezse mutlu olmak şöyle dursun mutsuzluğu daha da artar ama cezasını çekerse mutsuzluğu azalır. Bu anlamda Platon için nihayetinde kötülük yapmaktansa kötülük görmek daha iyidir (Platon,

2009a: 473 a 3-4, 474 b 2-3, 509 c 4-6, 527 b 2-3). Platon'un bu görüşünü tüm diyalog boyunca sürdür ve insan olsun devlet olsun ceza gerekti mi verilmeli ve bu cezalar çektirilmeli ki mutlu olsunlar. Herkesin amacı doğrulukla, ölçü ile davranmak olmalıdır ve herkes hem kendi gücüyle hem de devletin gücüyle buna yönelmelidir (Platon, 2009a: 507 d 1- e 1, 527 5-7). Platon'a göre kötülüklerin en büyüğü doğru olmayan bir işi yapmak değil, ama bu doğru olmayan işi yaptıktan sonra cezalandırılmamaktır (Platon, 2009a: 479 d 5-7). Bu yüzden kötülük eden her kim olursa olsun gönüllü olarak ceza göreceği yere koşmalı ve gereken ceza ne ise seve seve katlanmalıdır (Platon, 2009a: 480 a 7- d 12). Çünkü Platon'a göre "ceza görenin ruhu, kötülükten kurtulur." (Platon, 2009a: 477 a 13-14). Platon bir haksızlık yapmanın, örneğin bir tiran rolünü oynamanın haksızlığa uğramaktan daha kötü olduğunu söyler (Platon, 2009a: 471 a). Çünkü haksızlık yapmak birinin ruhunu daha kötü yapacaktır ve bu bir insanın uğrayabileceği en büyük kötülüktür. Dahası, haksızlık yapmak ve sonra cezasız kaçıp kurtulmak hepsinden de kötüdür, çünkü bu ancak ruhtaki kötülüğü onaylarken, ceza ise iyileşme getirebilecektir. Platon ölümden sonra bile insanın yargılanmaktan kaçamayacağını bu yüzden de sağlıkta da ölümden de bizi erdemli olmaya götüren aklın kılavuzluğunu kabul etmekte başka bir yol olmadığını söyler (Platon, 2009a: 523 a-527 e).

Gorgias diyaloguna paralel olarak Platon *Devlet*'in I. Kitabında birinin dostlarına iyilik ve düşmanlarına kötülük yapması gerektiği ilkesini kesinlikle yadsır. Platon insanlara yapılan kötülüklerin onları doğrudan daha da uzaklaştıracağını belirtir (Platon, 2004: 335 c 1-2). Ona göre kötülük etmek iyi insanın değil kötünün işidir (Platon, 2004: 335 d 6) ne dostuna ne de bir başkasına kötülük etmek doğru insanın değil kötü insanın işidir (Platon, 2004: 335 d 10-11). Bundan dolayı Platon herhangi birine kötülük etmenin hiçbir durumda doğru olmadığını söyler (Platon, 2004: 335 e 7-8). Çünkü Platon'a göre en önemli şey "yaşamak değil" "iyi yaşamak" yani erdemli yaşamaktır (Platon, 2009d: 48 b 5-6). Bundan dolayı bazı durumlarda eğri bazı durumlarda doğru değil "hiçbir durumda bile bile eğri davranmamak gerekir." (Platon, 2009d: 49 a 4-8). Çünkü "bizi bekleyen yazgı ne olursa olsun (sert ya da yumuşak), yanlışlığın her durumda onu işleyen insan için bir kötülük ve utanç" tır (Platon, 2009d: 49 b 5-7). Platon'a göre her ne yapmış olursa olsun hiçbir kimseye kötülükle karşılık vermemek gerekir (Platon, 2009d: 49 c 11-13).

Platon *Devlet*'in IV. Kitabında bilgelik, yiğitlik, ölçülülük ve doğruluk olmak üzere dört önemli erdemden bahseder (427 e 8). Bilgelik ruhun ussal parçasının erdemiyken, yiğitlik ise yürekli parçasının erdemidir; öte yandan ölçülülük ise yürekli ve itkisel parçaların ussun yönetimi altında birleşmelerinden oluşur (439 5- 442 b 4). Doğru ise ruhun her parçasının kendi görevini yeterli bir uyum içinde yerine getirmesinden oluşan genel bir erdemdir (433 b 8-10, 443 d 1- 444 a 1). “Genel olarak, erdem en temel parçası olan bilgelikçe sahip olmayınca da tam manasıyla iyi olmak, bunun sonucu olarak da mutluluğa ulaşmak mümkün değildir.” (Platon, 2001a: 977 d 1-4). Bu anlamda Platondaki doğruluk Aristoteles'teki adalet gibi bir erdemdir. Bundan dolayı Platon'daki etik doğrulukla epistemolojik doğruluk arasındaki fark önemlidir. Biri doğru bilgiyi öteki ise doğru davranışı imler. Böylece Platon'a göre “hayatta göreceğiniz iş ne olursa olsun, erdem olmayınca, elde edeceğiniz her şeyin, yapacağınız her işin sonunda, utanç ve kötülük vardır.” (Platon, 2001g: 246 d 7- e 1). Platon'a göre insanı her fırsatta başarıya götüren şey bilgeliktir (Platon, 2000a: 280 a 6-7). Çünkü “kimde bulunuyorsa iyi kılar onu, hiçbir zaman kötü kılmaz.” (Platon, 2009b: 161 a 9-10). Bilge olan insan aynı zamanda iyi olacağı ve “iyi, iyilik bakımından kendine” yetmek olduğu için (Platon, 2009f: 215 a 8) de bilge olan insan da aynı zamanda kendine yeten ve mutlu olan bir insandır. Platon'a göre “madem ki, hepimiz mutluluğa erişmek istiyoruz ve madem ki, ... bu, bir şeyi kullanmakla ve doğru kullanmakla oluyor; ve madem ki, öte yandan, doğruluğu ve başarıyı veren bilgidir, o halde, öyle görünüyor ki her insan bütün çarelere başvurarak kabil olduğu kadar bilgili olmak yoluna girmelidir” (Platon, 2000a: 282 a 1-7).

Platon etik görüşündeki bir diğer önemli konu da hazdır. Platon *Gorgias* diyalogunda ölçülü ve ölçüsüz insanların yaşayışları arasındaki farkı daha iyi ortaya koymak için sağlam ve sızdıran küp örneğini kullanır. Ölçülü insanın küpü sağlamdır ve bir kere dolduktan sonra onu doldurmak gibi bir derdi kalmaz. Oysaki ölçüsüz insanın küpü sızdırmaktadır ve bu kişi küpü doldurmak için gece gündüz çalışmak zorundadır. “Bir an dursa, acıların en büyüğü içine düşecektir.” (Platon, 2009a: 493 b 1- e 7). Bundan dolayı Platon'a göre ölçüsüz insanın yaşamı “bir karabatağın yaşayışı” gibidir (Platon, 2009a: 494 b 7- 9).

Platon'un *Gorgias*'ta işlemiş olduğu haz ve iyi yaşam arasındaki ilişki *Philebos*'ta da işlenir. Platon haz olarak hazın gerçek ve tek insan iyisi olamayacağını söyler, çünkü katıksız bir haz yaşamının içinde ne anlık, ne bellek, ne bilgi, ne de doğru sanının hiçbir payı yoktur, "insan gibi değil, ama bir sünger ya da kabukları içinde yaşayan deniz hayvanları gibi yaşar" (Platon, 1998a: 32). Öte yandan bunun zıttı bir yaşam da yani sadece zeka, bilgi ve bellekten payı olan ama hiçbir haz ve acı duygusu olmayan yaşam da insanın biricik iyisi olamaz (Platon, 1998a: 32-33). İnsan için iyi yaşam karışık bir yaşam "haz duygusunun, zekanın ve bilgeliğin bir arada bulunduğu yaşam"dır (Platon, 1998a: 33-34). Böylece Platon karışık yaşamı iyi yaşam olarak kabul etse de bu yaşamı meydana getiren öğelerden akli yani sınırlı olan ilkenin hazza yani sınırsız olan ilkeye üstünlüğünü belirterek haz duygusuna sınır getirmenin onu yok etmek değil tersine korumak olduğunu belirtir (Platon, 1998a: 41). "Ne olursa olsun ve nasıl biçimlenirse biçimlensin her türlü bireşimde (karışım) ölçü ve oran yoksa, bu durum kesinlikle onu birleştiren öğeleri ve en başta kendisini yok eder. Bu artık bireşim olmaktan çıkar Karmakarışık olan bir yığın haline gelir." (Platon, 1998a: 121). İyi yaşamı oluşturan karışımın gizi böylece ölçü ya da orandır. Artık "İyiliğin özü, artık güzelliğe sığmıyor demek. Çünkü güzellik ve erdeme, her yerde, ölçü ve oran içinde, rastlanır." (Platon, 1998a: 121). Böylece oran, güzellik ve gerçeklik iyide bulunan üç biçim ya da öge olacaktır. İyinin bu üç ögesi karışımın yaratıcılarıdır ve bunlar iyi oldukları için de karışımında iyi olacaktır (Platon, 1998a: 122). Haz ve iyi hakkındaki bu uzun tartışmanın sonunda şuna ulaşılır. Haz iyinin bütünü değildir, ancak onun bir bölümü olabilir. Yapılan hiyerarşik sıralamada birinci iyilik ölçülülük olarak belirlenir, ikinci sıra güzellik, oranlılık, yeterlilik gibi şeylere verilir, üçüncü sıra zekayla bilgelik, dördüncü sıra bilimlere, beşinci sıraya ruhun katıksız hazlarını koyulur (Platon, 1998a: 124-125). Ancak ölçü ile doyurulmaları şatıyla altıncı sıraya beden hazları konulabilir.

Genel olarak Platon göre erdem bir tür bilgidir ve bundan dolayı da öğrenilebilen ve öğretilen bir şeydir. Tüm hayatın amacı erdemli bir yaşam olmalıdır. Çünkü ancak erdemli bir şekilde yaşayabilen insanlar gerçek anlamda mutlu olabilirler. Platon'a göre her ne sebeple olursa olsun bir kimseye kötülükle cevap vermemek gerekir; çünkü bu erdemli bir insanın davranışı değildir. Erdemli bir insan her koşulda doğru olanı yapmalıdır, bu kendisine acı verse bile. Çünkü Platon kötülük yapan birinin cezadan kaçması durumunda mutlu olmayacağını tam tersine daha da mutsuz olacağını söyler.

Bu anlamda mutluluk sadece acıdan kaçıp hazza ulaşmak değildir. Platon için erdemli yaşam haz peşindeki yaşam değildir. haz erdemli yaşamdaki en son öge olmalıdır. Erdemli yaşamın asıl ögesi bilgeliktir, bilgece bir yaşamdır.

1. 2. Aristoteles'in Felsefesinin Ana Hatları

1. 2. 1. Aristoteles'in Varlık Görüşü

Aristoteles'in varlık görüşü *Metafizik*'in dördüncü kitabının şu ilk cümlesi ile özetlenebilir: “Varlık olmak bakımından varlığı ve ona özü gereği ait olan ana nitelikleri inceleyen bir bilim vardır.” (1003 a 20-21). Bu cümleden de anlaşılacağı gibi Aristoteles için metafizik bir bilimdir ve konusu da varlık olmak bakımından varlığa ait olan öz niteliklerdir. Metafizik özel bilimler olarak adlandırılan bilimlerden konusu bakımından ayrı olan bir bilimdir. O ilk ilkelerin ve nedenlerin ait olduğu varlığı inceler(Aristoteles, 1996a: 1003 a 23-26). Bu anlamda metafizik ilineksel anlamda varlığın değil varlık olmak bakımından varlığı ve öğelerini inceleyen bilimdir. Bundan dolayı metafiziğin yapması gereken ilk şey varlığın kaç anlamda kullanıldığdır. Çünkü “Varlık” birçok anlama gelir.” (Aristoteles, 1996a: 1003 a 33). Bu yüzden Aristoteles *Topikler*'de sadece varlığın kaç anlamda kullanıldığını tespit etmek değil ama aynı zamanda bu anlamların nasıl kullanıldığını da tespit etmek gerektiğini söyler (Aristoteles, 1996b: 25). Ve Aristoteles hiç zaman kaybetmeden bu işe girişir.

“ ‘varlık’ sözcüğü her biri tek ve aynı ilkeye işaret eden çeşitli anlamlarda kullanılır. Çünkü bazı şeylerin tözler olmalarından dolayı ‘var’ oldukları söylenir. Başka bazılarının töze doğru bir giriş olmaları veya bunun tersine tözün ortadan kalkışı veya var olmayışı veya tözün nitelikleri olmaları veya ister tözün, isterse tözle ilgili bir şeyin hareket ettirici veya meydana getirici nedenleri olmaları veya nihayet bütün bunlardan herhangi birinin veya bizzat tözün kendisinin inkar edilişleri olmaları anlamında ‘var’ oldukları söylenir. Bundan dolayı biz hatta var olmayanın olduğunu, yani onun var-olmayan olduğunu söyleriz.” (Aristoteles, 1996a: 1003 b 5- 13).

Varlığın bu çok anlamlılığının yanında birlik varlığın özsel özelliğidir. “Varlık ve Birlik, aynı tanım tarafından açıklanmaları anlamında değil, neden ve eser gibi birbirlerine bağlı, birbirlerini içeren şeyler olmaları anlamında bir ve aynı şeydirler.” (Aristoteles, *Metafizik*: 1003 b 23-24). Birlik Varlık dışında bir şey değildir. Bu anlamda varlığın tüm kategorilerde olması gibi birlikte tüm kategorilerde bulunur.

Varlık terimi var olan tüm şeylere tam olarak aynı anlamda yüklenmez, yukarıda belirttiğimiz gibi sadece töze değil onun değişen biçimlerine, niteliklerine de varlık yüklenir. Öyleyse, metafizik özellikle hangi varlık kategorisi ile ilgilenir? Bu sorunun cevabı Aristoteles için çok açıktır. Tabi ki metafizik birincil olarak töz kategorisi ile ilgilenir. Çünkü tüm şeyler ya tözler ya da tözlerin değişen biçimleridir. Aristoteles “kaç türlü töz varsa, felsefenin de o kadar kısmı vardır” der (Aristoteles, 1996a: 1004 a 3). Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi Aristoteles için değişik töz türleri vardır ve bundan dolayı da birçok bilim olacaktır. Ancak ilk felsefe ya da metafizik değişmez tözü inceler. Çünkü metafizik varlık olarak varlık ile ilgilenir ve bu anlamda varlığın doğası değişmez olandır. En azından Aristoteles devinmeyen devindiricinin böyle bir ilk neden olmasını zorunlu olması gerektiğini söyler. Çünkü devinen her şey zorunlu olarak bir şey tarafından devindirilmelidir. Ancak bu süreç böyle sonsuza kadar götürülemez. En sonunda kendisi devinmeyen ama devimin kaynağı olan değişmez, maddi olmayan (çünkü eğer maddi olursa etki tepki yasasından dolayı değişecektir) bir ilk varlığın olması zorunludur. Böyle şeyler yani maddeden ve değişimden bağımsız olan tözler tanrısal şeylerdirler. Böylece ilk felsefe ya da metafizik Aristoteles tarafından Teoloji olarak adlandırılır ve üç teoretik bilim; Fizik, Matematik, Teoloji arasından da en çok arzu edilmesi gereken bilim olur.

Aristoteles kesin bir biçimde metafiziğin konusunun töz olduğunu belirtir. Ancak Aristoteles *Metafizik*'in iki ayrı kitabında birbirinden farklı sayıda tözden bahseder. VI. Kitap'ta Aristoteles tözü değişebilir ve değişmez tözlere böler, ama I. Kitap'ta ise üç töz türü ayırt eder; duyulur ve yok olabilir töz, duyulur ve sonsuz töz, duyulur-olmayan ve sonsuz töz. Öyleyse çok açık olarak belirtmemiz gerekir ki metafiziğin konusu varlıktır. Ancak varlık daha önce de belirttiğimiz gibi birçok anlama geldiği için metafizik varlığı birincil olarak töz kategorisinde inceler. Hiçbir bilimin nesnesi olmayan ilenksel varlık ve doğru anlamda varlık ile yanlış anlamda var olmamayı da incelemeyiz. Çünkü birincisi belirttiğimiz gibi hiçbir bilimin konusu değildir. İkincisinin ise kategorileri metafizik tarafından incelenmez. Çünkü doğruluk ya da yanlışlık düşüncenin bir duygulanımıdır. Yani doğruluk ve yanlışlık şeylerin kendilerinde değil yargılarda ortaya çıkar. Bu yüzden bu iki anlamda da varlığı bir kenara bırakıp varlık olmak bakımından varlığın kendisinin neden ve ilkelerini incelememiz gereklidir

Metafiziğin nasıl bir bilim olduğunu konusunun ne olduğunu belirttikten sonra şimdi de Aristoteles felsefesinde en önemli yeri teşkil eden töz'ün incelenmesine geçebiliriz. Aristoteles için töz gerçek anlamda varlıktır ve “bir şeyi o şey yapan şey” onun tözüdür (Aristoteles, 1996a: 1028 a 14-15). “Başka bütün şeylerin varlık olarak adlandırılmalarının nedeni ise, bu asıl anlamda var olan şeyin ya nicelikleri veya nitelikleri veya duygulanımları veya bu türden başka bir belirlenimi olmalarıdır.” (Aristoteles, 1996a: 1028 a 17-19). Yani bu nitelikler ve nicelikler vb. özellikler ya da belirlenimler bir özneye yüklendikleri için var olurlar.

“Bu özne, böyle bir kategoride kendini gösteren Töz veya bireydir. Çünkü biz ‘iyi’ ve ‘oturan’ kelimelerini, hiçbir zaman böyle bir özne olmaksızın kullanamayız. O halde diğer kategorilerden her birinin bu kategoriden dolayı var olduğu açıktır. Bundan dolayı asıl anlamda Varlık, yani herhangi bir anlamda Varlık değil, mutlak anlamda Varlık, ancak Töz olabilir. ... her bakımdan, yani hem tanım, hem bilgi, hem de zaman bakımından ilk olan, Tözdür. Çünkü ilkin diğer kategorilerden hiçbiri bağımsız olarak var olamaz; oysa Töz, bağımsız olarak var olabilir.” (Aristoteles, 1996a: 1028 a 28-34).

Bu açıdan bakıldığında Aristoteles için tümel, biçim, form ya da cins Platon'da olduğu gibi töz değildirler. Bunlar yani tümeler ya da evrenseller ancak ikincil anlamda tözdürler.

“İlk başta ve asıl anlamıyla varlık, ne bir taşıyıcı için söylenen ne de bir taşıyıcı içinde olan varlıktır; örneğin belli bir insan ya da belli bir at. Türce ilk varlıklar denenlerle bu türlerin cinsleri içinde bulunanlara ikincil varlıklar denir; söz gelişi belli bir insan türü olarak ‘insan’ dandır, türünün cinsi ise ‘canlı’. O halde bunlara ‘insan’ ve ‘canlı’ya ikincil varlıklar denir.” (Aristoteles, 2002a: 2 a 11- 18).

Bu söylenenlerden de anlaşılacağı üzere Aristoteles için ancak bireyler gerçek anlamda tözdürler. Yüklemlerin kendisine yüklendiği şey yani kategorilerin öznesi olan şey yalnızca madde ve formdan oluşmuş olan somut bileşik varlık bireydir ve kendisi başkalarına yüklenemez. Böylece Aristoteles bireyleri birincil töz ve türü ikincil töz olarak adlandırır. İşte tam bu noktada Aristoteles'in kendisi ile çelişkiye düştüğü söylenebilir. Çelişkinin nedeni şudur. Eğer yalnızca birey gerçek töz ise ve eğer bilim töz ile ilgileniyorsa, bundan zorunlu olarak bireyin bilimin gerçek nesnesi olduğu sonucu çıkar, ancak Aristoteles için daha sonra da göreceğimiz üzere bunun tam karşıtı doğrudur, yani bilim birey olarak birey ile değil ama evrensel ile ilgilenir. Başka bir deyişle, bilim tekil duyuşal nesnelere değil kavramlarla ilgilenir bu anlamda gerçek bilimin nesnelere ilişkin tümeler ya da evrenseller olması gerekir. Bu anlamda metafizik ilkelerin bilimi olmak bakımından en yüksek evrenselleri incelemesi gerekirken ki şimdiye kadar Aristoteles'in iddiası buydu şimdi gerçek anlamda varlık, yani tözü

kendisine konu edinmiştir ki asıl ve birincil anlamda töz madde ve formun bileşimi olan tekil bireysel varlıktır. İşte çelişki budur ve Zeller (1814-1908) bu çelişkinin Aristoteles'in felsefesinin bütününe sirayet ettiğini söyler (Zeller, 2001: 218). Platon gibi Aristoteles içinde bilgi zorunlu olarak bir varlığa ait olmalıdır. Ve epistemolojik açıdan kendisi hakkında kesin bilgi elde edilecek varlık tümel olandır ilk nedenler en evrensel olanlardır ve bu anlamda gerçek ve en yüksek bilimin konusunu oluştururlar ancak ontolojik açıdan ise tekil, duyulur bireysel varlık gerçek anlamda var olandır. Yani Aristoteles hem bilimin töz ile ilgilendiğini söyler ki birey birincil anlamda tözdür hem de yine evrenselin daha yüksek nitelikte olduğunu ve bilimin gerçek nesnesi olduğunu öğretir. İşte bu iki sav birbiri ile çelişir.

Bu kendi ile çelişme suçlamasına yanıt olarak iki şey söylenebilir. İlk Aristoteles birey gerçek tözdür derken bireydeki evrenseli bireye biçim veren formu yadsımaz tersine biraz önce de belirtmiş olduğumuz gibi bu evrensel de her ne kadar ikincil olarak olsa da bir tözdür. Aristoteles bireyin gerçek töz olduğunu söyler ama aynı zamanda da onun şu ya da bu türde bir töz yapanın da ona aşkın olan değil, onda içkin olan evrensel olduğunu da belirtir. Bu anlamda bilimin nesnesi olan şey işte bu duyulur bireyselde bulunan evrenseldir. Böylece diyebiliriz ki Aristoteles evrenselin bilimin nesnesi olduğunu söylerken kendisi ile çelişmez, çünkü evrenselin bir nesnel olgusalılığı olduğunu yadsımamış ama yalnızca onun ayrı bir var oluşu olduğunu yadsımıştır. Yalnızca birey gerçek anlamda tözdür ama bireysel duyulur şey de madde ve formun bir bileşimi olan bileşiktir. Anlık bilimsel bilgide doğrudan doğruya bu bileşik varlıktaki evrensel öğeye yönelir. Çünkü duyumun konusu bizzat kendisi bakımından tikel değildir. Duyulmada algıladığımız sadece bireysel tekil varlık değil onun nitelikleridir ki bunlar evrensellerdir. Örneğin bireysel tekil bir at algıladığımızda aynı zamanda tüm atlarda ortak olanı da algılarız ki ancak bu şekilde onu algılayabilir ve bundan sonra hakkında bir hükme varabiliriz. Bu nokta bizi ikinci şeyi söylemeye götürür. Bu da birincil ve ikincil anlamda tözün ne demek olduğudur. Birincil anlamdaki töz madde ve formdan oluşan bireysel tözdür: ikincil anlamdaki töz formel öge ya da türsel özdür ki evrensel kavrama karşılık düşer. Birincil tözler bir başkasına yüklenemeyen nesnelere, tersine onlara başka bir şeyler yüklenir. İkincil anlamdaki tözler ise doğadırlar. Bu anlamda türün tüm bireylerinin varmak istediği en son olgusalıktır. Böylece Aristoteles için bilimin konusu olan tümel artık herhangi bir türe bölünemeyen en son türdür. Bu

anlamda Aristoteles cinsin varlığını kabul etmez ama en son tür, duyulur somut bireylerin hemen üstünde olan, duyulur somut bireylerin onun altında toplandığı türün varlığını kabul eder ki bilimin konusu olan şey işte bu ikincil anlamda töz olan tümeldir. Aristoteles madde ve form ilişkisi ile ve birincil ve ikincil anlamdaki töz anlayışı ile var olan çelişkiyi epey bir giderdiği söylenebilir. Ancak Aristoteles için hala bilinebilir olan şey en alt tür olan bir tümeldir ve birey hala tanımlanamaz olarak kalmakta ve böylece epistemoloji ile ontoloji arasındaki yarık hala devam etmektedir.

Aristoteles'in tözün çeşitleri ya da anlamları hakkındaki görüşü yukarıdaki konuyu daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Aristoteles'e göre töz somut bileşik varlık ve form olmak üzere iki çeşittir. Bu tözlerden biri yani somut bileşik varlık madde ile birleşmiş formdur diğeri ise "kelimenin tam anlamında formdur." Ayrıca somut bileşik tözler oluşa ve yok oluşa tabi iken form ise oluşa ve yok oluşa tabi değildir. (Aristoteles, 1996a: 1039 b 20-25). Bireysel duyusal tözler maddeye sahip oldukları oluşa ve yok oluşa tabidirler ve bunun için de ne tanımlanabilirler ne de kanıtlanabilirler. Çünkü maddenin doğası olmak ya da olmamak imkanıdır. Bu yüzden bireyin ne bir bilimi olabilir ne de ona dair kalıcı bir tanım söz konusu olabilir (Aristoteles, 1996a: 1039 b 27- 1040 a 7). Bir başka anlamda töz ise bir şeyin tanımlanabilir özü ya da biçimidir. Ya da Aristoteles'in sözleri ile "Töz, bir ilke ve bir nedendir", maddenin belirli somut bir nesne olmasını sağlan ilkedir. Böylece töz birincil olarak maddi olmayan neden yani formdur, ereksel nedendir. (Aristoteles, 1996a: 1041 a 6- 1041 b 33). Böylece diyebiliriz ki Aristoteles eğer bireysel duyulur nesnelerin tözler olduklarını ileri sürerek başlarsa düşüncesinin akışı gördüğümüz gibi onu yalnızca saf formun gerçek ve birincil töz olduğu görüşüne doğru götürür. Bu anlamda Aristoteles için bireysel duyulur tözden çok daha birincil anlamda tözler maddeden tamamen bağımsız olan Tanrı, Göksel kürelerin akılları ve insandaki faal akıldır.

Şimdi de Aristoteles'in ontolojisi ve özellikle fiziğinde çok önemli olan bir başka konuya yani hareket konusuna geçebiliriz. Aristoteles'e göre değişimin bir dayanağı olmalıdır, çünkü gözlediğimiz her değişim durumunda değişen bir şey vardır. Örneğin meşe ağacı meşe palamudundan ve yatak tahtadan gelir. Bu süreçte değişen, yeni bir belirlenim kazanan bir şey vardır. Her şey önce bu yeni belirlenime doğru bir gizlilik durumunda olmalıdır, sonra bir hareket ettirici nedeninin eylemi altında yeni bir

edimselleşme kazanır. Örneğin mermer ona sanatçının verdiği yeni biçimi ya da belirlenimi yani heykel biçimini kazanma gizliliği sahip olmalıdır. Bu anlamda o henüz heykel değildir ama heykel olma potansiyeline sahip olandır. Yani mermer henüz heykel değildir ama heykel biçimini kabul edebilir. Genel olarak söylersek kendisi hiçbir biçime sahip olmayan ama her biçimi almaya uygun olan bir en son dayanak olmalıdır. İşte bu Aristoteles'in madde dediği şeydir ve madde bu anlamda salt gizliliktedir. Ancak bu salt gizlilik olan madde hiçbir özelliğe sahip olmadığı için edimsel olarak var değildir. O daha çok tıpkı Platon *Timaios*'ta varsaydığı gibi mantıksal olarak varsayılan bir şeydir. Örneğin herhangi bir tözü alın ve bu töze yüklenmiş olan tüm yüklemeleri kaldırın. İşte bu işlemde geriye kalan biçimsiz, hiçbir özelliğe sahip olmayan bütün özelliklerin ve biçimin kendisine yüklendiği şey maddedir. O edimsel olarak değil ancak mantıksal olarak vardır. İşte bu mantıksal olarak var olması zorunlu olan madde bütün biçimleri almaya müsait olmasından dolayı değişimin dayanağıdır.

Ancak bu birincil madde bütün biçimleri almaya müsait olsa da Aristoteles hiçbir hareket ettirici nedeninin bu birincil madde üzerinde doğrudan doğruya etki etmediğini belirtir. Çünkü ısrarla belirttiğimiz gibi bu birincil madde hiçbir zaman edimsel olarak var değildir. O daha şimdiden bir şeydir ve üzerinde etkide bulunulanda bu daha şimdiden var olan tözdür. Yukarıdaki örneğimizde sanatçı mermer üzerinde çalışır. Mermer sanatçı için biçim verilecek olan maddedir. Bu anlamda o sanatçının yapacağı değişimin dayanağıdır. Ancak mermer birincil madde değildir. O daha şimdiden var olan bir tözdür. Ve belirtmiş olduğumuz gibi sanatçı mermer üzerinde bir etkide bulunur birincil madde üzerinde değil. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi birincil madde bütün özelliklerinden arınmış olarak var olamaz. O her zaman form ile birlikte var olur. Bu anlamda birincil madde ancak mantıksal olarak biçimden ayırt edilebilir. Bu yüzden bu birincil maddenin evrendeki en yalın maddi cisim olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü o bir cisim değil en basit cismin bir ögesidir.

Aristoteles *Fizik*'te tıpkı Platon'un *Timaios*'ta belirttiği gibi maddi dünyanın görünürdeki en yalın cisimlerinin, toprak, hava, ateş ve su (Aristoteles, 2005b: 192 b 10) olarak dört ögenin kendilerinin karşıtlar kapsadıklarını ve bir birlerine değiştirilebildiklerini söyler. (Aristoteles, 2005b: 189 a 21- 189 b 5; 204 a 8- 205 a 6) Ama eğer değişebiliyorlarsa, o zaman gizliliğin ve edimin bileşimini ön gerektirirler

yani eğer değişebiliyorsa ilk önce bir töz olmalıdırlar. Örneğin hava havadır, ama ateş olabilir. Hava biçimine ya da edimselliğine iyedir, ama ayrıca ateş olma gizilliğine de iyedir. Böylece Aristoteles “belirli bir şekilde, oluş, mutlak olmayan şeyden başlar, ne var ki, diğer şekilde her zaman varlıktan başlar. Bu, gerçekten edimsel olarak vardır ki o, zorunlulukla önceden var olan içkinamaç (éntéléchie) olarak yokluktur ve kimi varlık kimi yokluk olarak adlandırılır.” (Aristoteles, 1990: 317b 14-17). Yani Aristoteles’e göre mutlak ve mutlak olmamak üzere iki tür oluş ve bozuluş söz konusudur. Eğer bir şeyin niteliklerinde bir değişim söz konusu ise bu mutlak olmayan türden bir oluş ve bozuluştur; ancak bir şeyin bütün olarak değişimi yani ateşin toprak ve toprağın da ateş olması gibi bir değişim yani bir şeyi neyse o şeye yapan maddesi ve formu üzerinde bir değişim meydana geliyorsa bu mutlak anlamda bir değişimdir. “Görelî oluş, görelî yoktan (var olmayan) doğar, beyaz-olmayan veya iyi-olmayan gibi, oysa mutlak oluş mutlak var-olmayandan (yokluk) doğar.” (Aristoteles, 1990: 317b 3-5).

Böylece Aristoteles’e göre değişim daha önceden var olan bir cismin gelişimidir. Ama sadece belirli cisim olarak değil, başka bir şey olmaya yetenekli bir cisim olarak. O halde değişim Aristoteles için bir gizilliğin edimselleşmesidir. Örneğin su buharı hiçbir şeyden ya da yokluktan gelmez, sudan gelir. Ama tam anlamıyla su olarak sudan gelmez: tam anlamıyla su olarak su sudur ve başka bir şey değildir. Buhar belli bir ısıya dek ısıtılmış olarak, buhar olabilecek ve buhar olmayı “isteyen” sudan gelir ki henüz buhar değildir, henüz buhar biçiminden “yoksundur”. Yalnızca buhar biçimi taşıyor olması anlamında değil, ama buhar biçimini alabileceği ve alması gerektiği ama henüz almamış olduğu anlamında. Böylece değişimde form, madde ve yoksunluk olmak üzere üç etmen vardır (Aristoteles, 2005b: 189 b 30- 191 a 23). Yoksunluk madde ve formun olumlu öğeler olmaları ile aynı anlamda olumlu bir öğe değildir, ama gene de zorunlu olarak değişim tarafından ön gerektirilir.

Metafizik’in IX. kitabında Aristoteles kuvve ve fiil kavramlarını tartışır. Kuvve ve fiil ayırımı Aristoteles için çok önemli bir ayırımdır. Çünkü bu kavramlar sayesinde Aristoteles değişim olgusunu tutarlı bir biçimde açıklar. Aristoteles kuvveyi “bir başka varlıkta veya başka varlık olmak bakımından aynı varlıkta bir değişme ilkesi olarak” tanımlar. (Aristoteles, 1996a: 1046 a 12-13). Bu anlamda kuvve yalnızca fiilin olumsuzlanması değildir. Örneğin insan derin bir uyku halinde fiili olarak düşünmez,

ama bir insan olmakla düşünme, düşünebilme kuvvesine yani potansiyeline sahiptir. Ama bir taş hem fiili olarak düşünmüyor hem de düşünme için bir kuvveye, gizil güce sahip değildir. Bu anlamda kuvve yokluk değildir. Ama fiil de değildir. Yoklukla edimsellik arasında bir şeydir. Örneğin meşe palamudu tohumu bir meşe ağacı değildir ama meşe ağacı olma potansiyeline sahip bir şeydir. Verdiğimiz bu örnek bizde sanki kuvve fiile önseldir gibi bir izlenim uyandırabilir. Ancak Aristoteles çok açık bir biçimde fiilin kuvveden önce geldiğini söyler (Aristoteles, 1996a: 1049 b 5 -1050 a 10). “Bilkuvve bir varlıktan bilfiil bir varlık her zaman ancak bir başka bilfiil varlık sayesinde çıkar. Böylece insanı bilfiil hale getiren, insan; müzisyeni, bilfiil hale geçiren müzisyendir: Daima bir ilk hareket ettirici vardır ve bu hareket ettirici daha önceden bilfiildir.” (Aristoteles, 1996a: 1049 b 24-27). Kuvve her zaman bir bilfiil varlıktadır. Çünkü her şey olma potansiyeline sahip olan maddede olmaz. Çünkü bu birincil madde hiçbir şekilde edimsel olarak var değildir. Bu yüzden bütün yalın cisimler edimsel olarak vardılar ve bu anlamda ilk önce bilfiildirler daha sonra bunlardan oluşacak şeyler için bilkuvvedirler. Böylece form maddeye önseldir ve bu anlamda mutlak form yani tanrı, yani düşünen düşünce ya da devinmeyen devindirici saf fiildir. Başka her şeyin ve kendi kendisinin ereğidir. Çünkü her kuvve fiile doğru bir harekettir. Böylece İlk Devinmeyen Devindirici, Tanrı tüm devinimin kaynağı, gizilliğin edimselleşmesinin ve iyiliğin en son nedenidir ve her şeyin mutlak ereğidir.

Ancak ilk devindirici Platon için olduğu gibi Aristoteles için de bir Yaratıcı-Tanrı değildir. Hareketin sonsuz olması gibi dünya yaratılmış olmaksızın tüm sonsuzluktan bu yana vardı. Bu anlamda Tanrı dünyayı yaratmaz, onu biçimlendirir. Ancak tanrı dünyayı fiziksel bir etkide bulunarak harekette geçirip biçimlendirmez. O arzu ve düşüncenin bir şeyi harekete geçirmesi gibi dünyayı kendine doğru çekerek, onun ereği olarak, ulaşmak istediği en son şey olarak devindirir ve biçimlendirir. Fiziksel bir etki ile onu devindiremez çünkü o zaman kendisi de değişmek zorunda kalır. Bu yüzden daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi ilk devindirici kendisi devinmeden tüm şeylerdeki devimin en son kaynağıdır. Her şeydeki devimin kaynağı olan bu devinmeyen devindirici ilke Aristoteles'e göre kuvve olamaz. Çünkü kuvve olan içinde değişimi barındır. Kuvve olan başka türlüde olabilir. Oysa ilk hareket ettiricinin kendisinin değişmeden tüm devimin kaynağı olması gerekir ki bu anlam da onun her zaman ve durumda bilfiil olması gerekir. “Kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bilfiil var olan bir varlık

olduğuna göre, bu varlık hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz... O halde İlk Hareket Ettirici, zorunlu bir varlıktır ve zorunlu olarak var olması bakımından da onun varlığı İyi olan'dır ve bu anlamda da o ilkedir." (Aristoteles, 1996a: 1072 b 8-13). Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Tanrı evreni ereksel neden olarak, arzu ve düşünce nesnesi olarak devindirir ki bu ikisi bir anlamda aynı şeyi ifade ederler. "Arzunun konusu görünüşteki iyi, akıllı isteğın ilk konusu ise gerçek iyidir." (Aristoteles, 1996a: 1072 a 28-29). Gerçi tanrı tüm evreni doğrudan doğruya devindirmez o biraz önce de belirtmiş olduğumuz gibi zorunludur ve zorunlu olduğu içinde iyidir ve bu anlamda ilkedir. Aristoteles'e göre "tanrı ile doğa hiçbir şeyi gereksiz yere yapmaz." (Aristoteles, Gökyüzü Üzerine: 271 a 31-32). Aristoteles'in bu sözünden de anlaşılacağı üzere evrendeki devim bir amaç için olmaktadır.

Peki bu her şeyin kaynağı olan İlk devindirici nedir. Aristoteles onu hayata sahip olan değil hayatın kendisi, en mükemmel hayat olarak tanımlar. Biz ancak çok kısa bir süre buna sahip olabiliriz oysa "o her zaman bu hayattır (bizim için imkansız olan bir durum)" (Aristoteles, 1996a: 1072 b 16). O kuvve değil saf fiildir.

"İmdi özü gereğı olan Düşünce, özü gereğı en iyi olanı, en yüksek Düşünce de en yüksek İyi'yi konu alır. Akıl, akılsalı kavrarken kendi kendisini düşünür. Çünkü onun kendisi konusıyla temas haline girmek ve onu kavramak suretiyle akılsal olur. Öyle ki sonuçta akıl ve akılsal bir ve aynı şeydir. Akılsalı kabul eden şey, yani formel töz, akıldır ve akıl, akılsala sahip olduğunda bilfiildir" (Aristoteles, Metafizik: 1072 b 19-25).

Böylece Aristoteles'e göre Tanrı kalıcı düşünce dedir ki sonsuza dek kendini düşünür. Dahası, tanrı kendisinin dışında herhangi bir düşünce nesnesine sahip olamaz, çünkü bu kendisi dışında bir ereğı olduğu anlamına gelecektir. Tanrı öyleyse yalnızca kendini bilir. Bu anlamda Aristoteles'in Tanrısı ancak ereksel neden olmakla devimin nedendir. Onun tanrısı bu dünyayı bilmez sadece kendi kendini bilir ve bu yüzden de hiçbir tanrısal plan bu dünya da yerine getirilmez. Ancak doğanın bir ereğe göre devindiğı söylenebilirse de doğanın bu erekselliğı bilinçsiz bir ereksellikten daha çoğu değildir.

Aristoteles'in *Metafizik*'inin I. ve II. Kitaplarının büyük bir bölümü bir felsefe tarihi niteliğindedir. Aristoteles bu kitaplarda kendinden önce varlık konusunda fikirler ileri sürenlerin görüşlerini ele alarak çeşitli eleştirilere tabi tutar. Aristoteles'in bunu yapmasının nedeni kendinden önceki görüşleri tümüyle çürütmek değil; eksik kaldıkları yerleri göstererek kendi görüşünün "Varlık"ı daha iyi açıkladığını ortaya koymaktır. Bu açıdan Aristoteles en çok eleştiriyi hocası olan Platon'un görüşlerine yöneltir. Çünkü

karşısındaki en kapsamlı ve sistematik olan düşünce Platon'unkidir. Aristoteles Platon'un sisteminin temel çıkmazı olan idealar ve duyuşal tikeller arasındaki ayrılık sorununu ve bu bağlı olan değişim sorununu sisteminin merkezine alır. Aristoteles idealar teorisinin en temel çıkmazı olan ayrılık sorunu töz yaklaşımı ile aşmaya çalışır. Aristoteles töz yaklaşımıyla madde ve formu birleştirerek ideayı tikel duyuşal bireye içkin hale getirerek ayrılık sorunu aşar. Ona göre ideaların ya da formun tekil duyuşal bireyden bağımsız bir varlığı söz konusu değildir. Bu anlamda tekil duyuşal bir varlık olan Ali tümel olan insandan daha çok bir varlık niteliği taşımaktadır. Böylece duyuşal bireysel varlıklar birinci anlamda tözler olurken tümel kavramlar yani formlar ancak ikinci anlamda tözlerdirler. Ancak daha derin bir gözle bakıldığında aslında duyuşal bireysel varlığı oluşı getiren şeyin form olduğu anlaşılır ki bu da Aristoteles'in devimi açıklamasının temel öğesidir. Böylece form maddeye biçim vererek onu oluşı süreci içerisine çekmektedir. hiçbir biçme sahip olmayan madde tüm devimin dayanağı olurken devimin gerçek ilkesi ise kendisi devinmeyen ama bütün devimin kaynağı olan devinmeyen devindiricidir. Bu devinmeyen devindirici en tümel varlık, saf düşünce, mutlak bilgi ve bilgedir; yani tanrıdır. Ancak bu tanrı evrene müdahale etmek şöyle dursun evreni bile bilmez. O sadece kendi kendini bilir. O mutlak iyilik ve mükemmel varlık olduğu için her şeyin arzusunun nesnesidir. Bu bakımdan tüm evren ona doğru bir hareket içindedir ki bu onun tüm devimin kaynağı olmasının nedenidir.

1. 2. 2. Aristoteles'in Bilgi Görüşü

Aristoteles'in bilgi görüşü mantığı ile sıkı bir ilişki içindedir. Aristoteles'in bilgi anlayışının daha iyi anlaşılabilmesi için ilk önce mantığın incelenmesi daha yerinde olur. Aristoteles'in mantığını biçimsel mantık olarak adlandırmak doğrudur. Ancak Aristoteles'in sadece biçime önem verdiğini söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Aristoteles'te mantığın düşünce biçimlerinin bir çözümlemesini verdiği ve bu anlamda biçimsel olduğu doğrudur. Ancak Aristoteles'te mantığın dışısal olgusallık ile hiçbir bağıntı içinde olmaksızın bütünüyle soyut bir şekilde sadece insan düşüncesinin biçimleri ile ilgilendiğini iddia etmek bizce büyük bir yanılı olur.

Aristoteles başlıca kanıtlama biçimleri ile ilgilenir ancak bilimsel bir kanıtlamanın sonucunun aynı zamanda olgusallığı da ilgilendiren belli bir bilgiyi verdiğini kabul eder. Örneğin: Tüm insanlar ölümlüdür, Sokrates bir insandır, öyleyse Sokrates ölümlüdür, tasımında sorun sadece sonucun biçimsel mantık yasaları ile uyum içinde doğru olarak tümünden gelimli olması değildir. Aristoteles elde edilen bu sonucun olgusal dünyada da doğrulandığını kabul eder. Bu bakımdan Aristoteles'in realist bir bilgi kuramı kabul ettiğini söyleyebiliriz. Onun için mantık düşünce biçimlerinin bir çözümlemesi olmakla beraber aynı zaman da olgusallığı düşünen, onun kavramsal olarak kendi içerisinde yeniden üreten ve dışsal dünya tarafından doğrulanması gereken ifadelerde bulunan düşüncenin bir çözümlemesidir (Copleston, 1997: 17-18). Aristoteles'in kategoriler öğretisi bunun en açık kanıtıdır. Çünkü mantıksal bakış açısından kategoriler şeylere ilişkin düşünme yollarımızı kapsarlar ama aynı zamanda şeylerin edimsel olarak varoluş yollarıdır. Şeyler tözlerdir ve kategoriler onlara yüklenen niteliklerdir. Bu anlamda diğer dokuz kategori töz kategorisine yüklenen niteliklerdir, ilineklerdir. Bu yüzden kategoriler sadece mantıksal belirlenimler değil aynı zamanda ontolojik, metafiziksel belirlenimlerdir. Öyleyse kategoriler yalnızca mantıksal, epistemolojik değil ama ayrıca metafiziksel, ontolojik açıdan da ele alınmalıdırlar.

Aristoteles *Kategoriler*'de ve *Topikler*'de kategorilerin ya da yüklemelerin sayısını on olarak verir (Aristoteles, 2002a: 1 b 25-27; 1996b: 15-16). Ama Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*'de ve *Fizik*'te sekiz kategoriden bahseder (Aristoteles, 2005c: 83 a 22-24; 83 b 19; 2005b: 225 b 6-7). Kategorilerin kendileri tek başlarına önerme olmazlar. Önerme ya da yargı bunların birbirlerine bağlanması ile olur. Yine kategoriler tek başına ne doğru ne de yanlıştır. Ancak kategorilerin birbirlerine bağlanması daha doğrusu yüklenmesi ile oluşan önermeler doğru ya da yanlış olurlar (Aristoteles, 2002a: 2 a 4-9). Böylece kategorilerin listesi kavramların düzenli bir sıralanışını, bir sınıflandırılmasıdır. *Topikler*'de Aristoteles kategorileri yüklemelerin bir sınıflandırılışı, varlığı düşünmemizin yolları olarak görür. Çünkü biz bir nesneyi ya töz olarak ya da tözün belirlenimi olan dokuz kategori olarak düşünürüz. Biz tözü belirli olarak düşünme yolunu anlatan dokuz kategoriden biri altına düşünürüz (Aristoteles, 1996b: 16).

Kategoriler Aristoteles için yalnızca zihinsel tasarım kipleri, yalnızca kavram kalıpları değildirler. Onlar aynı zamanda dış dünyada edimsel olarak var olan varlığın kipleridirler. Bu anlamda kategoriler epistemoloji ile ontoloji, mantık ve metafizik arasındaki köprüyü oluştururlar. “Özü gereği varlığın türleri, kategori türleriyle aynı sayıdadır. Çünkü Varlık’ın anlamları, bu kategorilerle aynı sayıdadır. Kategorilerin bazıları tözü, bazıları niteliği, bazıları niceliği, bazıları bağıntıyı, bazıları etkenliği ya da edilgenliği, bazıları yeri, bazıları zamanı ifade ettiklerine göre, onların her birine varlığın anlamları tekabül eder.” (Aristoteles, 1996a: 1017 a 24-27). Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi kategorilerin mantıksal yanları olmakla birlikte aynı zamanda ontolojik yanları da söz konusudur. Böylece bir şey varsa ya da var olabiliyorsa tözdür. Aristoteles’e göre yalnızca tekiler anlığın dışında vardır ve bu tekil şey bağımsız olarak var olabilmek için bir töz olmalıdır. Ama yalnızca bir töz olarak var olamaz. Aynı zamanda ilineklere de sahip olmalıdır. Örneğin, tekil, bireysel bir ağaç belli bir renge sahip olmadıkça var olmaz. Yine bir niceliği, uzamı olmadıkça da renge sahip olamaz. Böylece görüldüğü gibi bir nesnede töz, nicelik, nitelik olmak üzere ilk üç kategoriyi görürüz. Zaten bu ilk üç kategori nesnenin öz belirlenimleridirler. Ama bu ağaç belirli doğasında başka ağaçlar ile aynıdır. Ancak bu diğer ağaçlar ile arasında büyüklük, ağırlık gibi nitelikler açısından farklılık gösterebilir. Öteki nesnelere ile ilişki içindedir. Bununla birlikte ağaç belirli bir yerde ve zamanda vardır. Verdiğimiz bu örnekte de görüldüğü gibi bazı kategoriler nesneye onun öz belirlenimleri olarak aittir, başka bazıları ise dışsal belirlenimler olarak ona aittirler. Bunlar onu başka nesnelere ile ilişkide dururken etkilerler.

Aristoteles’in kategorilere dair görüşlerini inceledikten sonra şimdi de Aristoteles için bilgi görüşünün asıl konusu olan bilimsel bilginin nasıl olması gerektiği konusuna geçebiliriz. Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*’in hemen başında daha önce varlığın anlamında yaptığı esnetme ve genişletmenin aynısını bilmeye de uygular. Böylece genel anlamda bilmek ile mutlak olarak bilmek arasına bir ayırım koyar. Aristoteles çok açık olarak belirtir ki “bu ayırım yapılmazsa, ‘Menon’daki şu güçlük ortaya çıkar: ya hiçbir şey öğretilemez ya da zaten bilinen şeyler öğrenilir.” (Aristoteles, 2005c: 71 a 31-33). Aristoteles bu sorunu aşmak için bilmenin hep aynı anlamda kullanılamayacağını, önceden sahip olunan bilgi ile öğrenme sürecinden sonra sahip olunan bilgi arasında

nitelikçe büyük bir fark olduğunu belirtir. Ve böylece Aristoteles o ünlü bilmek, nedenleri bilmektir görüşünü açıklamaya geçer.

“O nesnenin nedeni olduğu için, her bir nesnenin bağlı olduğu nedeni bildiğimizi düşündüğümüzde ve o nesnenin başkaca olamayacağını bildiğimizi düşündüğümüzde, her bir nesneyi sofistlik bir tarzda, ilineksel bir anlamda değil de saltık anlamda bildiğimizi düşünürüz. Öyleyse bilmek böyle bir şey, bu açık. Dolayısıyla saltık anlamda bilgi nesnesi olan bir şeyin başkaca olması olanaksız.” (Aristoteles, 2005c: 71 b 12-20).

Bilginin, mutlak bilginin ya da bilimsel bilginin bu tanımı ile birlikte Aristoteles gerçekten bilen ile ilineksel olarak bilen arasındaki ayrımı da belirtmiş olur. Bu iki bilme arasındaki farkı Aristoteles *Metafizik*'in hemen başında sanat sahibi kişi ile deney sahibi kişinin bilmeleri arasındaki ayrımı belirterek şunu söyler:

“Bununla birlikte bilgi ve anlama yetisinin deneyden çok sanata ait olduğunu düşünür ve sanat erbabının, deney sahibi kişilerden daha bilge olduğunu kabul ederiz. Bunun nedeni, bu birincilerin nedeni bilmeleri, diğerlerinin bilmemeleridir. Çünkü deney sahibi insanların bir şeyin olduğunu bilip neden olduğunu bilememelerine karşılık, diğerleri “niçin”i ve “neden”i bilirler.” (981 a 25-30).

Böylece Aristoteles değişik bilme çeşitleri olduğunu ve bunlar arasında bir fark olduğunu belirterek bilimsel bilginin nedenleri bilmek olduğunu ortaya koymuş olur.

Aristoteles için mutlak bilgiye ulaşmanın yolu “tanıtlama aracılığıyla bilmek”tir (Aristoteles, 2005c: 71 b 22). Aristoteles tanıtlamadan şunu anladığını belirtir. “‘Tanıtlama’ dediğim, bilgi veren bir tasım; ‘bilgi veren’ dediğimse, ona göre bilgiyi edinmemizi sağlayan tasım.” (Aristoteles, 2005c: 71 b 23-24). Böylece mutlak bilgi edinmenin yöntemi bir tasımdır ama nasıl bir tasım? Aristoteles tanıtlamalı bilgi doğru, ilk, doğrudan, sonuçtan daha iyi bilinen ve sonuçtan daha önce gelen öncüllerle yapılmış tasımlardan elde edilebileceğini söyler (Aristoteles, 2005c: 71 b 24-28). Böylece Aristoteles bilimsel bilginin koşulu olarak sonuçtan daha iyi bilinen doğru ve ilk öncüllerden oluşan bir tasımdan bahseder. Bununla birlikte bu tek tasım biçimi değildir ancak bunun dışındaki tasımlar tanıtlamalı olmayacakları için bize kesin, bilimsel olan bilgiyi vermezler (Aristoteles, 2005c: 71 b 28-30; 1996b: 4-5). Aristoteles *Topikler*'de kanıtlanmış doğru öncüllerden hareketle yapılan kıyasın ispat olduğunu bunun dışında diyalektik, eristik ve paralojizmalar olmak üzere üç farklı kıyas biçimi daha olduğunu söyler (s. 4-5). Aristoteles *Topikler*'de doğru bir akıl yürütme biçimi olan diyalektiği incelerken; eristik ve paralojizmalar ise *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine* adlı eserinde inceler. Aristoteles'e göre bütün yanlış akıl yürütmelerin iki nedeni vardır.

Bunlardan ilki, ifade tarzından kaynaklanan nedenler (Aristoteles, 2007: 10), diğeri ise ifade tarzına dayanmayan nedenlerdir (Aristoteles, 2007: 13). Böylece Aristoteles'e göre kanıtlanmış doğru öncülerden hareket eden kıyas yani ispat dışındaki diğeri akıl yürütme biçimleri bilimsel bilginin elde edilmesinde kullanılamazlar.

Bilimsel bilginin nasıl elde edilmesi gerektiğini ortaya koyan Aristoteles öncülerin ilk ve daha iyi bilinen olma özelliklerini tartışır. Bu tartışmada Aristoteles mantıksal önsellik ve bilgi kuramsal önsellik arasında var olan ayırımı işaret ederek şunu belirtir.

“‘Daha önce gelen’ ile ‘daha iyi bilinen’ ikili bir anlam taşır: doğası gereği daha önce gelen ve daha iyi bilinen nesne ile bize göre daha önce gelen ve daha iyi bilinen nesne aynı değil. Diyesim, duyuma daha yakın nesnelere bize göre daha önce gelip daha iyi bilinir, duyuma daha uzak nesnelere saltık anlamda daha önce gelip daha iyi bilinir.” (Aristoteles, 2005c: 71 b 40- 72 a 4).

Aristoteles göre en genel olanlar duyumdan daha uzak tek tekler ise duyuma daha yakındırlar (Aristoteles, 2005c: 72 a 5). Böylece Aristoteles için bilgi duyusaldan, tikelden başlar ve genele ya da evrensele yükselir. Böyle olması durumunda öncülerin tümevarım ile elde edilmesi gerekir ki Aristoteles *İkinci Çözümlemeler*'in sonunda bunu şöyle belirtir. “O halde açık ki ilk olanları tümevarımla bilmemiz zorunlu; duyum da tümeli böyle yaratır.” (100 b 5-6). Çünkü ilk önce tekil olan duyumsandır, ki ileri de göreceğimiz gibi Aristoteles için gerçekten var olan budur, ancak salt tekilliği içinde değil. Tekilde var olan tümel ile birlikte duyumsarız ve biz tümevarım yoluyla bu birçok tekildeki tümele ulaşırız, yoksa tekil olarak tekilin bilimi mümkün değildir. Biz deneyimle bir çok tekilde var olan tümeli yakalayarak bilim yapabiliriz. Böylece Aristoteles bilimsel bilginin elde edilmesinde hem tümdengelim hem de tümevarımı kullanır. Tümdengelimle doğru öncülerden kesin sonuçlar çıkarırız, tümevarım ile de ilk öncülleri biliriz.

Aristoteles bellek ve algı arasındaki ayırımı, algının nasıl oluştuğu, duyu organlarının yapısı ve işlevi, rüyaların nasıl oluştuğu vb. konuları *Doğa Bilimleri Üzerine* adlı kitabında çok detaylı olarak işler. Aristoteles'in bu kitabında vardığı sonuç duyuların duyu olarak hiçbir zaman yanılmadıklarıdır. “Bir şey yanlış olarak görülse ya da işitilse bile, aslında gerçek bir şey görülür ya da işitilir; bu görüldüğü ya da işitildiği sanılan şey olmasa da.” (Aristoteles, 2004a: 458 b 37-39). Bu anlamda

“Algı anında en yüksek algı ölçütü, algının ürünü olan “gerçek”tir önermesi hatalıdır, tersine, algı ürününe dayanarak algı nesnesinin gerçek olduğu söylenebilir. ... Örneğin birinin gözünün

altına fark ettirilmeden bir park ile bastırılırsa, o kişiye bir nesne yalnızca ikiymiş gibi görünmekle kalmayacak, bilakis iki olduğuna inanacaktır. Ancak bu sürecin bilincinde olunabiliyor ise bu birine gerçi böyle görünecektir, ama buna inanmayacaktır.” (Aristoteles, 2004a: 461 b 33- 462 a 2).

Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi doğru ve yanlış duyuda değil yargıda ortaya çıkar. Bunun için Aristoteles duyuların bilgi elde etme etkinliğinde çok önemli bir konuma sahip olduğunu düşünür. Duyular Aristoteles için o kadar önemlidir ki ona göre bir duyusunu kaybeden bir bir dünya kaybetmiş olur ki dolayısıyla bu dünyanın yitmesiyle bu dünyaya ait olan bazı bilgilerin elde edilmesi de olanaksızlaşır. (Aristoteles, 2005c: 81 a 37-39; 2003: B 74- B 75). Çünkü “tanıtlama tümellerden, tümevarım ise tekilerden yola çıkar; ne ki tümevarıma dayanmadan tümelleri görmek olanaksız, duyular olmadan da tümevarmak olanaksız.” (Aristoteles, 2005c: 81 a 40-45). Kısaca biz genel fikirlere ancak tekiler aracılığıyla, tekilerde içkin olan tümeli yani formu tümevarım yoluyla soyutlayarak ya da görerek ulaşabiliriz ki bundan dolayı duyu, ve deney Aristoteles için bilgi elde etme sürecinde Platon’un aksine çok önemli bir yere sahiptir.

Aristoteles için bilimsel bilgi sadece tümdengelimle elde edilmez; tümevarım da bilgi elde etme sürecinin bir parçasıdır ve ele alınıp incelenmesi gerekir. Hatta tümevarım bilgi elde etme sürecinde daha öncelikli bir sırada gelir. Çünkü yukarıda ‘daha önce gelenle’, ‘daha iyi bilinenin’ anlamları üzerinde belirten ayırmadan hareketle Aristoteles *Birinci Çözümlemeler*’de şunu çok açık olarak belirtir: “İmdi doğası bakımından orta terim aracılığıyla sonuca ulaşan tasım daha önsel ve daha bilinir, ne ki tümevarımla sonuca ulaşan tasım bizim için daha açıktır.” (68 b 35-37). Bu anlamda tümevarım bizim içim düşünce ile nesne arasındaki ya da zihin ile dış dünya arasındaki köprü işlevini görür. Böylece Aristoteles için tümevarım tasımdaki öncüllerin kanıtlanmasının bir aracıdır. Ancak Aristoteles bütün öncüllerin kanıtlanmasının mümkün olamayacağını biliyordu. Çünkü her kanıtlanan öncülün kanıtı olan öncül tekrar kanıtlanma ihtiyacında olacak ve bu süreç böyle sonsuza kadar sürüp gidecek ki bu da bizim için kesin bir ilk ilke ya da öncül koymamızı imkansızlaştırır (Aristoteles, 2005c: 72 b 7-22). Bu yüzden Aristoteles şöyle der: “biz ise her bilginin tanıtlanabilir olduğunu söylemiyoruz, ‘doğrudan’ olanların bilgisinin tanıtlanamaz olduğunu söylüyoruz. Tanıtlamayı oluşturan ve daha önce gelen öncülleri bilmek zorunluysa, bu da doğrudan öncüllere gelince sonlanıyorsa, bunların tanıtlanamaz olmasının zorunlu” olduğunu söyler (Aristoteles, 2005c: 72 b 23-29). Yani Aristoteles kanıtlanmaya ihtiyaç

duymaksızın sezgisel ve dolaysız olarak bilinen belli ilkeler olduğunu söyler ve bu ilkeler ilişkin hiçbir kanıtlama da verilemez. “Yakınlıklarını başka şeylerden değil, kendi kendilerinden çıkararak şeyler *doğru* ve *ilk*’tirler: çünkü, ilmin ilkeleri için niçin’lerini araştırmak gerekmez; bu ilkelerin her biri kendiliklerinden yakini olmalıdır.” (Aristoteles, Topikler: 4). Aristoteles bu tipte ilkelere örnek olarak çelişmezlik ilkesinin verir. Aristoteles için en kesin bilgiye öncüllerini bu ilk ilkelere oluşturan tasım ile ulaşılacağı açıktır.

Böylece öncüllerine göre tasımları inceleyerek Aristoteles’in bilgi teorisini incelemeyi bitirebiliriz. Aristoteles ısrarla belirtir ki öncüllerin niteliğine göre farklı tasım (kıyas) biçimleri vardır. Tıpkı bilimlere konularına göre ayıran Aristoteles tasımları da öncüllerin niteliğine göre ayırır. Öncüllerin niteliğine göre Aristoteles üç tür tasım olduğunu belirtir. Doğru ve ilk öncülerden hareket eden kıyas ispat, doğruluğu olası olan öncüllerden hareket eden kıyas diyalektik, yanlış öncüllerden başlayan kıyas ise eristiktir. (Aristoteles, 1996b: 3-4).

Genel olarak Aristoteles’in bilgi görüşünün onun mantık anlayışı ile iç içe geçtiğini söyleyebiliriz. Bu durum Aristoteles’in mantığının epistemolojisi ile ontolojisi arasında bir köprü olmasına yol açmıştır. Aristoteles başlıca kanıtlama biçimleri ile ilgilenir ancak bilimsel bir kanıtlamanın sonucunun aynı zamanda olgusalılığı da ilgilendiren belli bir bilgiyi verdiğini kabul eder. Yani Aristoteles mantıksal akıl yürütmelerin sonunda elde edilen sonuçların olgusal dünyada da doğrulandığını kabul eder. Onun için mantık sadece düşünce biçimlerinin bir çözümlemesi değil, ama aynı zamanda dışsal dünya tarafından doğrulanması gereken ifadelerde bulunan düşüncenin bir çözümlemesidir. İşte tam da bu nokta Aristoteles ile Platon arasındaki en büyük ayrımı ortaya çıkarır. Platon hiçbir biçimde deneyimin bize bilgi elde etme sürecinde yardım etmeyeceğini hatta engel olduğunu söylerken; Aristoteles bizim kendileri yoluyla bilimsel bilgiye ulaştığımız tümellerin deneyim yoluyla tekilerden soyutlanması gerektiğini söyler. Böylece Aristoteles için duyu ve deney bilgi elde etme süresinin asli unsurlarından biridirler. Ancak bu demek değildir ki Aristoteles tekilin ya da tikelin bilimi ile ilgilenmektedir. Tam tersine tekile verilen önem onda içerilmiş olan tümeldendir. Bilim tümeller üzerinden işler. Tikel olarak tikelin bilimi imkansızdır.

1. 2. 3. Aristoteles'in Ruh Görüşü

Aristoteles'te ruh konusunda genel olarak Platon ile aynı fikre sahiptir. Aristoteles *Ruh Üzerine*'de çok açık olarak ruh ve beden bir birinden farklı olduğunu bedenin madde ruhun ise onun biçimi olduğunu söyler. "Canlı beden, bir süjenin bir yüklemi değil; fakat daha çok, bizzat dayanak ve maddedir. Ruh, bilkuvve (güç halinde) hayata sahip doğal cismin biçimidir." (Aristoteles, 2001: 412 a 17-21). Bu söylenenden de anlaşılacağı gibi ruh bedenin edimi ve fiili olmakla birlikte aynı zamanda bedenin biçimidir, devim ilkesidir ve ereğidir. Bu anlamda beden ruh içindir, her ögenin bir amacı vardır ve bu amaç bir etkinliktir.

Aristoteles "her doğal canlı cismin bir cevheri, bileşik cevher anlamında cevheri olacaktır." der (Aristoteles, 2001: 412 a 16). Bu canlı bileşik tözün yaşamın ilkesi yukarıda da belirtmiş olduğumuz gibi ruhtur ve beden ruh olamaz, çünkü beden yaşam değildir, ancak yaşama sahip olandır, madde ya da dayanaktır; ruh ise biçimdir. Bu yüzden Aristoteles ruhu tanımlarken ondan gizlilikteki yaşama sahip olan bedenin entelekheia'sı ya da yetkin fiil olarak söz eder. Yaşam gizliliği ruhtan yoksun kalmış bir şeyi değil ama ruhu olan bir şeyi gösterir. Böylece doğal bir töz olan canlı töz hem maddeye yani bedene, hem de biçime yani ruha sahip olmalıdır. Bu ikisinin birbirinden ayırmak canlı tözü yok etmek demektir.

Aristoteles bitkisel, hayvansal ve insani olmak üzere üç tür ruh ya da ruhun üç bölümü olduğunu söyler. Hayatın ilkesi olan ruhun düşünme, hareket, algılama, beslenme vb. çeşitli özellikleri vardır (Aristoteles, 2001: 413 a 20-25). Ama bu özellikler yukarıda saydığımız üç ruhta da ortak olarak bulunmazlar. Bunların bazıları tüm ruhlarda ortak, diğer bazıları ise ortak değildir. Değişik ruh tipleri öyle bir dizi oluştururlar ki, daha yüksek olan alt olanı gerektirir. Ruhun en alt biçimi besinsel ya da bitkisel ruhtur, ki beslenme etkinliğini yerine getirir (Aristoteles, 2001: 413 a 25-35). Aristoteles'e göre "bütün canlı varlıklar bu ilkeden dolayı hayata sahiptir." (Aristoteles, 2001: 413 b 1-2). Bu yalnızca bitkilerde değil ama hayvanlarda da bulunur. Ancak hayvansal ruhun temelinde duyumlama vardır (Aristoteles, 2001:413 b 2-3). Hayvanların sahip olduğu duyusal ruh; duyusal-algı, istek ve yerel devim olarak üç gücü temsil eder (Aristoteles, 2001: 413 b 20-25). Aristoteles nasıl genel olarak yaşamın korunması için beslenmenin

zorunluluğunu belirtirse, yine tüm hayvanlar için de dokunma duyusu zorunlu olduğunu söyler (Aristoteles, 2001: 413 b 4-9).

Düzeysel olarak hayvan ruhundan daha yüksekte bulunan yalnızca insan ruhudur. Bu ruh kendinde daha alt ruhların güçlerini birleştirir, ama akla (nous) sahip olmakla kendine özgü bir üstünlüğü vardır. Aristoteles'e göre akıl iki yolda etkindir: bilimsel düşünce gücü olarak ve karar verme gücü olarak. Birincisi nesnesi olarak gerçekliği, kendi uğruna gerçekliği alırken, ikincisi gerçekliği kendi uğruna değil ama pratik ve sağduyulu amaçlar için yönelir. Aristoteles göre akıl dışında ruhun tüm güçleri bedenden ayrılamazlar ve beden yok olduğunda onunla birlikte yok olurlar; ancak akıl bedenden önce var olduğu içinde beden yok olunca o yok olmaz, varlığını yine sürdürür, yani ruhun akıllı kısmı ölümsüzdür. Aristoteles ruhun bu akıllı kısmını etkin ve edilgin olmak üzere ikiye ayırır. Edilgin akıl "biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır; o, bilkuvve biçim olmalı, bununla birlikte kendisi bu biçim olmamalıdır; zekanın düşünümler karşısındaki davranışı, duyumla yetisinin duyulurlara karşı davranışı gibi olmalıdır." (Aristoteles, 2001: 429 a 16-20). Yani edilgin akıl kısaca maddesiz biçimi almaya uygun olan ama bu biçimler üzerinde herhangi bir etkinde bulunmayan, maddesiz biçimlerin toplandığı yerdir.

"Ruhta gerçekte, bir taraftan, zekanın bütün düşünümler olmasından dolayı, maddenin benzeri olan zekayı buluruz; diğer taraftan, ışığa benzemesinin bir sonucu olarak, bütün düşünümlerin nedeni olan <etker (fail) nedene benzer> zekayı buluruz; çünkü bir anlamda ışık da, bilkuvve renkleri bilfiil renklere dönüştürür. Ve bu zeka, özü bir bilfiil olmak olduğundan, ayırdır, saf, katıksız ve tamdır; çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke maddeden üstündür. Bilfiil bilgi nesnesine özdeştir; ... ve bu zekanın bazen düşündüğünü, bazen de düşünmediğini söyleyemeyiz. Etkin zeka, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir (Bununla birlikte, edilgin zeka bozulabilir olduğu halde etkin zeka etkilenmediği için hatırlamıyoruz;) ve etkin zeka olmadan hiçbir şey düşünmez." (Aristoteles, 2001: 430 a 10-15).

Böylece etkin akıl edilgin akıldan soyutlama yolu ile ayrılır. Etkin akıl biçimleri imgelemden ayırır ve düşüncenin nesnelere oluşturur. Bununla birlikte bizim için önemli olan etkin aklın epistemolojik boyutu değil ontolojik boyutudur. Bu açıdan etkin akıl saf, katıksız ve hiçbir şeyle karışmamış olarak onlardan ayrı olarak vardır ve ölümsüzdür. Ancak ölümsüz olan ruhun bu bölümü kesinlikle kişisel ruh değildir. Çünkü bedenden ayrıldıktan sonra etkilenmez olduğu için hiçbir şey hatırlamaz. Bu yüzden Aristoteles'in ölümsüz olan insan ruhu bir öteki dünyada Platon'un insan ruhu gibi herhangi bir ödül ya da cezaya tabi olmayacaktır.

Aristoteles ruh konusunda genel olarak Platon ile aynı görüşte olmasına rağmen Platon gibi ikiciliği savunmaz, çünkü ona göre ruh bendenin entelekheiasıdır, öyle ki ikisi tek bir töz oluştururlar. Genel olarak Aristoteles ruh ve beden arasında Platon da görünenden çok daha yakın bir birliği savunur. Bu anlamda Aristoteles için beden ruhun mezarı değil; tersine beden ile birleşmiş olmak ruhun iyiliği içindir, çünkü ruh böylelikle yetilerini uygulayabilir. Aristoteles Platon'un herhangi bir ruhun kendisini herhangi bir bedene uydurabileceği söylediği ama bunun doğru olamayacağını, çünkü ruh bütün bedenlerden ayrı bir biçim ve özelliğindedir.

“Asıl anlamıyla ruh, yaşamamızı, algılamamızı ve düşünmemizi sağlayan şeydir: Bundan, onun madde ya da dayanak değil; kavram ve biçim olduğu sonucu çıkar. Söylediğimiz gibi gerçekte cevherin üç anlamı vardır: Bunlardan biri biçim; bir başkası madde; nihayet, bir diğeri ikisinin bileşimi demektir; çünkü madde güç ve biçim entelekheia'dır ve diğer taraftan madde ve biçimin bileşimi burada canlı varlık olduğundan, beden ruhun entelekheia'sı olamaz; belli bir nitelikteki beden entelekheia'sı ruhtur.” (Aristoteles, 2001: 414 a 13-18).

Aristoteles genel olarak canlıların ruh ve benin bileşiminden meydana gelmiş bir töz olduğunu ve bu tözün biçiminin ruh maddesinin de beden olduğunu söyler. Bu açıdan canlıları canlı kılan ilke ruhtur. Çünkü bir tözün ne olduğu belirten onun biçimidir. Bu anlamda ruh canlı olmanın formudur. Ancak tek bir ruhtan ya da her yönüyle aynı olan bir ruhtan bahsedemeyiz. Çünkü ruhun genel olarak besleyen, duyumsayan ve düşünen olmak üzere üç kısmı ya da üç türü vardır. Aristoteles için ruhun düşünen kısmı hariç diğer kısımlar beden ile birlikte yok olurlar. Hatta bu düşünen kısmın edilgin olan kısmı bile beden ile birlikte yok olur. Sadece ruhun etkin bölümü yani etkin (faal) akıl ölümsüzdür. O bedenden önce vardır ve bedenden ayrı bir şey olarak da varlığını sürdürebilir.

1. 2. 4. Aristoteles'in Etik Görüşü

Aristoteles'in etik görüşü onun bilimler sınıflaması ile çok sıkı bir ilişki içindedir. Aristoteles *Metafizik*'te bilimleri konularına göre teoretik bilimler, pratik bilimler, poetik ya da prodüktif (meydana getirici veya üretken) bilimler olmak üç sınıfa ayırır(1025 b 5-25). Aristoteles teorik bilimlerin ruhun “ilkeleri başka türlü olmayacak olan nesnelere” ele alan kısmının bir etkinliği olduğu bu açıdan bilimsel bilginin nesnesinin zorunlu olarak ezeli-ebedidir olduğunu söyler (Aristoteles, 2005d: 1139b 20-

25). Diğer iki bilim sınıfı ise ruhun “nesnelere başka türlü olabilecek olan nesnelere” ele alan kısmının bir etkinliğidir. Bu yüzden bunların nesnelere bilimsel bilginin nesnesi gibi zorunlu değil olumsal yani olduğundan başka türlü de olabilen nesnelere dir.

Aristoteles’e göre pratik bilimlerin konusu eylem, üretken bilimlerin konusu ise yaratma yani sanattır. Konuları ve nesnelere farklı olan bu bilimlerin doğruluklarının da farklı olacağı açıktır. Bu açıdan bilimsel bilginin konusu olan şeyde aranacak olan doğru, bilimsel doğru, pratik bilimlerde aranacak olan doğru ise iyilik ya da erdem olacaktır. Ve en son olarak sanatta aranacak doğru ise güzellik olacaktır. Bu açıklamalardan da anlaşılacağı gibi Aristoteles için Platon’da olduğu gibi her alanda kesin doğruya ulaşmak mümkün değildir. Çünkü her alanın kendine özgü konusu ve nesnelere olduğu için her alan için farklı kesinlik derecelerinde doğrular söz konusu olur. Bu açıdan Aristoteles için etik alandaki doğruluk ve kesinlik ile bilimsel alandaki doğruluk ve kesinlik aynı olmaz. Oysaki Platon “her şeyin aynı disiplin ve yöntemlere tabi olduğunu düşünür, bu mükemmellikten uzak dünyaya uygulandıklarında katılıklarından ödün verseler bile” (Hare, 2002: 101). Bu bakımdan Platon’un tüm çabası tüm alanlarda aynı kesinliği verecek bir bilim bulmaktır.

Teorik ve pratik bilimler arasındaki bu genel açıklamadan sonra Aristoteles’in etik görüşünü inceleyebiliriz. *Nikomakhos’a Etik*’in şu ilk cümlesi genel olarak Aristoteles etiğinin ana fikrini ortaya koymaktadır: “Her sanat ve her araştırmanın, aynı şekilde her eylem ve her tercihin de bir iyiyi arzuladığı düşünülür; bu nedenle iyiyi ‘her şeyin arzuladığı şey’ diye yerinde dile getirdiler.” (Aristoteles, 2005d: 1094a 1-3). Buna göre insanlar kendileri için iyi olduğunu düşündükleri şeyleri isterler ve aynı zamanda bunları elde etmeye de çalışırlar. Ancak bütün insanlar -hatta aynı insan farklı durum ve zamanlarda- kendileri için iyi olanın ne olduğu konusunda aynı fikre sahip değildirler. Aristoteles bu sorunu amaç-araç ayırımı ile çözüme kavuşturur. Aristoteles için araç kendisi için değil de bir başka şey için istenendir. Peki o zaman amaç nedir? Aristoteles’e göre “kendisi için aranan başka bir şey için arandan; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyen de, hem kendileri için hem de onun için tercih edilenlerden daha amaçtır diyoruz; hiçbir zaman bir başka şey için tercih edilmeyip hep kendisi için tercih edilene ise sadece kendisi amaçtır diyoruz.” (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*: 1097a 32- 1097b 2). Aristoteles için sadece kendisi için amaç olan

şey mutluluktur; “çünkü onu hiçbir zaman başka bir şey için değil hep kendisi için tercih ediyoruz.” (Aristoteles, *Nikomakhosa Etik*: 1097b 3).

Aristoteles hem *Nikomakhos’a Etik*’te hem de *Eudemos’a Etik*’te Platon gibi her yerde her türlü iyiliğin kaynağı olan bir iyi ideasının var olduğunu ileri sürmenin doğru olmayacağını söyler (Aristoteles, 2005d: 1096a 27-28; 1096b 25; 1999: 1217b 20-21). Ancak Aristoteles iyinin kullanımının tamamen belirsiz olduğunu söyleyecek kadar da ileri gitmez. Ona göre “varolan kaç şekilde dile getiriliyorsa, iyi de o kadar şekilde dile getirilir” (Aristoteles, 2005d: 1096a 23-24), yani “iyi *var olan*’la da eşit biçimde çok anlamda kullanılır.” (Aristoteles, 1999: 1217b 26). Bu bakımdan iyi töz kategorisinde tanrı ve us şeklinde, nasıllık kategorisinde adil, nicelik kategorisinde doğru ölçü, zaman kategorisinde uygun an, görelilik kategorisinde yararlı olan, yer kategorisinde yaşanan çevre, devim kategorisinde ise olarak öğreten ve öğrenen olarak tanımlanabilir (Aristoteles, 2005d: 1096a 24-27; 1999: 1217b 30-33). Aristoteles iyinin insanın elde edebileceği bir şey olması gerektiğini düşünür. “Çünkü elde edilecek ya da yapılacak iyilerle ilişkisinde iyiyi tanımanın daha yerinde olduğu; böyle bir örnek elimizde olursa, bizim için iyi olanları daha iyi bileceğimiz, bilince de onları daha iyi gerçekleştirebileceğimiz düşünülür.” (Aristoteles, 2005d: 1096b 34- 1097a 2). Bu bakımdan insan için iyi günlük yaşamımızda bize yardım edecek olan, en geniş anlamda iyidir; yoksa insanın ulaşamayacağı bir iyilik ne kadar mükemmel olursa olsun hiçbir işe yaramaz.

Aristoteles insanın işinin ne olduğunun kavranmasıyla bu insan için iyi olanın yani mutluluğun daha iyi ortaya konulabileceğini söyler. Aristoteles’e göre “insanın işi ruhun akla uygun ya da akıldan yoksun olmayan etkinliğidir.” (Aristoteles, 2005d: 1098a 7-8). Ancak Aristoteles bir işe dair bütün etkinliklerin aynı yetkinlikte olmayacağını bundan dolayı her ne kadar bir işi iyi yapanla kötü yapan aynı işi gerçekleştiriyor olsa da erdemli kişi işini en iyi yapandır. Bu yüzden son tahlil de “insansal iyi, ruhun erdeme uygun etkinliği olur” (Aristoteles, 2005d: 1098a 17-18). Ancak Aristoteles mutluluğun erdem değil erdemin kendisine yöneldiği eylem olduğunu ve yine mutluluğun haz değil hazın zorunlu olarak eşlik ettiği yaşam biçimidir olduğunu söyler. Bu bakımdan “mutluluk en iyi, en güzel ve en hoş şeydir” (Aristoteles, 2005d: 1099a 25) ya da “her şeyin en güzeli ve en iyisi olan mutluluk en hoş şeydir.” (Aristoteles, 1999: 1214 a 7-8).

Böylece “erdem, iyi etkinliğin çıktığı kaynak, haz onun doğal eşlikçisi ve dış zenginlikte onun normal önkoşuludur.” (Ross, 2002: 225). “Öyleyse, bir etkinlik, ve insana özgü bir etkinlik olarak mutluluğun ırası aynı zamanda hazdan ve dışsal gönençten vazgeçmek ya da bunları dışlamak gerekmeksizin korunur. Bir kez daha Aristoteles kendi düşüncesini sağ-duyulu ırasını gösterir, ve kendisi “aşırı-aşkınsal” ya da bu dünyaya düşman değildir.” (Copleston, 1997: 71).

Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’in II. Kitabın hemen başında düşünce ve karakter erdemleri olmak üzere iki tür erdem olduğunu ve düşünce erdemlerinin eğitim ile oluşup gelişirken karakter erdemleri ise alışkanlıkla edinildiğini söyler. Aristoteles’e göre karakter erdemleri insan için ne doğal ne de doğal olmayan bir şeydir; başlangıçta, onunla ilgili bir yeteneğe sahibiz, ama bu yetenek pratikle geliştirilmelidir (Aristoteles, 2005d: 1103a 15-30). Aristoteles karakter erdemlerini duyu yetileri gibi en başından beri tam olarak gelişmiş olmadığını onun daha çok sanatlar gibi olduğunu söyler:

“Erdemleri ise, öteki sanatlarda olduğu gibi daha önce etkinlikte bulunarak ediniriz; çünkü öğrenip yapmamız gereken şeyleri yapa yapa öğreniriz; örneğin ev yapa yapa mimar gitar çala çala gitarcı oluyorlar; bunun gibi adil şeyler yapa yapa adil insan, ölçülü davrana davrana ölçülü, yiğitçe davrana davrana da yiğit insanlar oluruz.” (Aristoteles, 2005d: 1103a 14-25).

Ancak Aristoteles hemen şunu belirtir ki gitar çalanların bir kısmı iyi bir kısmı kötü çalar. İyi çalanlar iyi gitarcı kötü çalanlar da kötü gitarcı olur. Aristoteles bu durumun diğer bütün sanatlarda ortak olduğu gibi erdemlerde de bu durumun söz konusu olduğunu söyler. “Tek cümleyle söylersek, benzer etkinliklerden huylar oluşur. Bu nedenle etkinlikleri belli bir şekilde gerçekleştirmek gerek; çünkü bunların farkına göre huylar oluşur.” (Aristoteles, 2005d: 1103b 21-23). Aristoteles’e göre bu belli türdeki etkinliklerin bozulmasının nedenin eksiklik ya da aşırılıktır. (Aristoteles, 2005d: 1103b 14-18). Erdemler aşırılıklar ve eksiklikler yüzünden bozulur, “orta olma” ile de korunurlar. Böylece iyi yani orta olma ilkesine göre belirlenmiş etkinliklerde bulunarak insanlar iyi yani erdemli olacaktır.

Ancak Aristoteles iyi edimlerde bulunmakla iyi olunacağına dair savının sorun yaratabileceğinin yani bu savın paradoksal olduğunun farkındadır. Paradoks şudur: adil ve ölçülü eylemler yaparak adil ve ölçülü olabiliriz ancak eğer adil ve ölçülü değilsek nasıl olurda adil ve ölçülü davranabiliriz? Aristoteles bu paradoksu sanatlarla erdemleri karşılaştırarak çözmeye çalışır. Bir sanat eserinin belli özellikleri taşıyacak şekilde

ortaya konması yeterliyken erdem de bu yeterli değildir. Çünkü sanat eserin iyi olması eserin kendisinde bulunan özelliklerden kaynaklanırken erdemle ilgili durumlarda bu yeterli değildir. Aristoteles ahlaksal eylemlerde sadece sonuçların ve bu sonuçların nesnel özelliklerini değil (oysaki sanat eserlerinde sadece sonuca yani esere bakılır, eseri kimin yaptığına bakılmaz) aynı zamanda o sonuçların ortaya çıkmasına neden olan failin kendisinin de o sonuçları hangi içsel süreçlerle yarattığına da bakılması gerektiğini söyler. Böylece Aristoteles'e göre bir eylemin ahlaki değerini sadece sonucunda bulmak sadece sonuca bakarak onu yargılamak yeterli bir yargılama değildir (Aristoteles, 2005d: 1105a 29- 1105b 7). Daha doğru ve tam bir yargılamanın yapılabilmesi için hem eylemin sonucuna hem de eylemi yapana bakılmalıdır.

Erdemli olmakla ilgili paradoksu çözdükten sonra şimdi de erdem ne olduğunu araştırmaya geçebiliriz. Aristoteles'e göre ruhta olup bitineler etkilenimler, olanaklar ve huylar olmak üzere üç türdür ve erdem bunlardan birisi olmalıdır (Aristoteles, 2005d: 1105b 19- 1106b 35). Aristoteles arzu, öfke, kıskançlık vb. genel olarak haz ya da acının izlediği şeylere etkilenimler, bunlardan etkilenebilmemizi sağlayanlara ise olanaklar der. Huylar ise etkilenimlerle ilgi iyi ya da kötü durum da olmamızdır. Herhangi bir etkilenimle ilgili olarak aşırı ya da eksik olmamız kötü orta olmamız ise iyidir. Öyleyse erdem etkilenim değildir. Çünkü insanlar korktuğu ya da öfkelenildiği için övülüp yerilmez, belli bir şekilde öfkelenen ya da korkan yerilir. Yine kendi tercihimize öfkelenip korkmayız oysa erdemli olmayı ya da kötü olmayı tercih ederiz. Erdemler olanaklarda değildir; çünkü biz etkilenme olanağına sahip olduğumuz için iyi ya da kötü değiliz ve yine bu yüzden ne övülebilir ne de yerilebiliriz. Yine olanaklar bizde doğal olarak bulunduğu halde biz doğal olarak ne iyi ne de kötüyüzdür. O halde erdem ne etkilenim ne de olanak değilse geriye huy olması kalıyor.

Aristoteles'e göre insanlar hem iyi huylara hem de kötü huylara sahip olabilirler ve bunların hepsine birden erdem demek olanaksızdır. O halde her erdem neyin erdemi ise, o konuda en iyi olmadır. Gözün erdemi iyi görmek, atın erdemi ise iyi koşmaktır. Öyleyse "insanın erdemi insanın iyi olmasını ve kendi işini iyi gerçekleştirmesini sağlayan huy olmalı"dır (Aristoteles, 2005d: 1106a 21-23). Peki bu iyi nedir. Aristoteles bunun daha önce ne aşırılık ne de eksiklik olmayıp bunların bir ortası olduğunu söylemişti. Şimdi bu ortamın nasıl bir orta olduğunu daha detaylı olarak inceleyelim.

Aristoteles sürekli bölünebilir olan her şey de bir daha az, bir daha çok ve bir de orta nokta olduğunu söyler. Ancak bir şeyin orta noktası ile bize göre orta nokta arasında bir ayırım vardır. Aristoteles bize göre ortanın daha iyi anlaşılabilmesi için kişilerin ne kadar yemek yemeleri ile ilgili bir örnek verir. Örneğin biri için on beş kilo yemek fazla ve üç kilo yemek az ise bunlardan onun için dokuz kilonun uygun olduğunu söylemek yanlıştır; çünkü bu matematiksel ortadır ve ortada olan her iki uça eşit uzaklıktadır. Uysa bize göre orta da bu pek uygun değildir. Çünkü biri için dokuz kilo yemek az olabilirken bir başkası için çok olabilir. “Demek her bilen kişi aşırılık ile eksiklikten kaçar, ortayı arar, onu tercih eder; bu orta ise şeyin ortası değil; bize göre orta olandır” (Aristoteles, 2005d: 1106b 5-7).

Aristoteles’e göre bir eylemin ahlaki bir eylem olabilmesi için bilerek ve isteyerek yapılması gerekir. Yani zorlama altında gerçekleştirilen eylemler ahlaki değildir. Aristoteles’e göre eylemlerin isteyerek ya da istemeyerek yapılıp yapılmadığının anlaşılması için eylemin yapıldığı ana bakılmalıdır. Eğer “organları harekete geçirmenin başlangıcı yapanın kendisinde bulunuyor” ise yani “başlangıcı kendisinde olan şeyleri yapmak ya da yapmamak da” kişinin elinde ise bu tür eylemler isteyerek yapılmaktadır. Ve kişiler bu tür eylemleri için övülebilir ya da yerilebilirler. Ancak “başlangıcı yapanın ya da maruz kalanın dışında bulunan, böyle olduğundan dolayı da yapanının ya da maruz kalanın hiç payı olmadan yapılan” başka bir deyişle “zorlanan kişinin hiç katılmadığı, başlangıcı onun dışında bulunan” eylemleri yapan kişi ne kınanabilir ne de övülebilir, sadece acınabilir, affedilebilir (Aristoteles, 2005d: 1109b 30- 1110b 17).

Aristoteles’e göre bütün eylemlerimiz tercihe dayanmaktadır. Tercih edilenle enine boyuna düşünülen ise aynı şeydir. Eğer istenen amaçsa ve “enine boyuna düşünülen” ya da tercih edilenler de amaca götürenlerse o zaman bunlarla ilgili eylemler isteyerek yapılan eylemlerdir. Öyleyse “erdem de, aynı şekilde kötülük de elimizdedir. ... İyi ve kötü şeyleri yapmak ve aynı şekilde bunları yapmamak elimizdeyse –iyi olmak ve kötü olmak da bu idiyse- demek ki doğru olmak da kötü olmak da elimizdedir.” (Aristoteles, 2005d: 1113b 6-16). Aristoteles’e göre kötü olmak da iyi olmak da bizim elimizdedir; çünkü nasıl ki çocuklarımızın kaynağı biz ise eylemlerimizin de kaynağı biziz.

Aristoteles, Sokrates tarafından ileri sürülen ve Platon tarafından da kabul edilip geliştirilen hiç kimse bilerek kötülük yapmaz savını kabul etmez. Aristoteles’e göre

insanları yaptıkları eylemlerden ötürü kınayıp ya da övmemizin sebebi yaptıkları eylemin nedeni kendilerinin olmasıdır. Aristoteles bilmemenin nedenin bile insanların kendisi olduğunu ve bu yüzden cezalandırılmaları gerektiğini söyler. Aristoteles burada sarhoş kişilerin sarhoşken ne yaptıklarını bilmediklerini ancak sarhoş olmadan önce sarhoş olacakları zaman ne yapacaklarını bildiklerini ama buna rağmen sarhoş olmayı seçtikleri için cezalandırılmaları gerektiğini söyler. Yine eğer bir insan bilgisizlikten dolayı yasalara aykırı şeyler yapıyorsa da cezalandırılmalıdır; çünkü “bilgisizliklerini gidermek kendi ellerinde olmalarına karşın, savsama nedeniyle başka konuları da bilmediklerini düşünenlere aynı şekilde ceza verilir; çünkü bilmeme durumunda olmamak ellerindeydi. Çünkü buna çaba göstermek onların elinde.” (Aristoteles, 2005d: 1114a 1-4). Sonuç olarak Aristoteles’e göre insanlar hem ruha hem de bedene dair erdemi de erdemsizliği de kendileri bilerek ve isteyerek seçerler. Ancak bir kere kötü olan bir insanın istediği zaman tekrar iyi bir insan olmasının öyle pek kolay olmadığını; çünkü huy halini alan karakterler öyle kolay kolay değişmezler.

Aristoteles kendi zamanında var olan cesaret, ölçülülük, adalet gibi bir çok karakter erdemini inceler. Ancak biz burada sadece bizim çalışmamızda önemli bir yeri olan adalet erdemini ele alacağız. Aristoteles *Nikomakhos’a Etik*’in V. Kitabının hemen başın tıpkı erdemde yaptığı gibi ilk önce biçimsel olarak adaletin insanların adil eylemlerde bulunmalarını ve haklı şeyler istemelerini sağlayan huy olduğunu söyler; böylece insanların haksızlık yapmalarına neden olan ve haksız şeyler istemeye götüren huy da adaletsizlik olur. Daha kesin bir tanıma ulaşmak için Aristoteles ilk önce adaletsizlikten kaç anlamda bahsedildiği ortaya koymaya girişir. Ona göre yasaya uymayan, çıkarıcı ve aynı zamanda eşitliği gözetmeyen insan adaletsizdir. Bunun karşısında olan yani yasaya uyan, eşitliği gözetene ise adaletli olacaktır.

Aristoteles’e göre yasaya uyan ve eşitliği gözetene erdem olan adalet kendi amacını kendinde taşıyan bir erdemdir. Adalet diğer erdemler gibi sadece bireyin kendisiyle ilgili olarak değil bir başkasıyla ilişkisinde ortaya çıkan bir erdemdir. Aristoteles’e göre adalet erdemlerin en önemlisidir. “Ne akşam yıldızı ne de sabah yıldızı böylesine harika bir şeydir. ... Adalette bütün erdem bir arada bulunur.” (Aristoteles, 2005d: 1129b 28-30). Başkalarıyla ilişkide ortaya çıkan bir erdem olan adalet “tamdır, çünkü bu erdeme sahip olan yalnızca kendi kendine değil, başkasıyla ilgili olarak da kullanılabilir,

nitekim pek çok kişi kendişişlerinde erdemi kullanabilir, ama başkalarıyla ilgili olarak erdemle davranmazlar.” (Aristoteles, 2005d: 1129 b 32-35). Bundan dolayı Aristoteles’e göre erdemler içinde yalnızca adalet başkalarının iyiliği, yararı içindir. Böylece hem kendine hem de dostlarına karşı kötülükle davranan kişi en kötü insan, ama kendisine değil başkasına erdemle davranan insan en iyi insandır. O halde adalet erdemin bir parçası değil, erdemin bütünüdür; karşıtı olan adaletsizlik ise kötülüğün bir parçası değil, kötülüğün bütünüdür. Ancak yine de erdem ile adalet aynı şey değildir. Hem erdem hem de adalet bir huy olmaları anlamında adalet erdemle ayıdır; şu farkla ki bir başkası ile ilişki içindeki erdem adalettir, kendi başına bir huy söz konusu olduğunda ise bu sadece erdem olur.

Aristoteles karakter erdemlerinden sonra *Nikomakhos’a Etik*’in VI. Kitabında düşünce ya da entelektüel erdemleri ele alır. Aristoteles’e göre ruhun kendileriyle doğruya ulaştığı şeylerin sayısı beştir. Bunlar sanat, bilim, aklı başındalık (pratik bilgelik), bilgelik (teorik bilgelik) ve ustur. Bizim çalışmamız açısından asıl önemli olan pratik ve teorik bilgelik arasındaki ilişkidir. Aristoteles çok açık bir biçimde teorik bilgeliğin pratik bilgelikten üstün olduğu söyler. Aristoteles’e göre pratik bilgeliğin yani aklı başındalığın hedefi daha öncede birçok defa belirtildiği üzere insansal iyidir. Bu bakımdan konusunun nesnesi insan ve insan eylemleridir. Oysaki insan evrendeki en iyi ve en mükemmel varlık değildir. Teorik bilgeliğin konusu ise zorunlu, ezeli ebedi ve mükemmel varlıklardır, ki bunlar insandan daha üstün ve daha değerli şeylerdir, ve bu yüzden de teorik bilgelik pratik bilgelikten daha değerlidir. Teorik bilgelik tümeli kendisine konu alırken pratik bilgelik tikeli yani tek tek eylemleri konu alır.

Teorik bilgelik pratik bilgelikten daha üstün olduğundan Aristoteles’e göre teorik bilgeliğe uygun yaşam yani teori etkinliği (temaşa hayatı) pratik bilgeliğe yani karakter erdemlerine uygun ahlaki yaşamdan daha değerlidir. Aristoteles’e göre teori etkinliği bizim gerçekleştirebileceğimiz “en yüksek etkinlik”tir. Çünkü bu etkinlik “bizdeki en yüksek olan şey” yani usun “bilinen şeylerin en yüksekleri” yani “us nesnelere” üzerine uygulanmasıdır. Bu etkinlik, ki Aristoteles’e göre felsefedir, “arılık ve sağlamlık açısından en hayranlık verici hazları” taşır. “Yaşamak, hakikati bilenler için, onu arayanlardan daha hoş” tur. Bu bakımdan en çok kendine yeter olan etkinlikte teori etkinliğidir. Ancak Aristoteles’e göre bu tür bir yaşam insanın doğasını aşan tanrısal bir

yaşamdır. Ancak insanda us gibi tanrıca bir şey olduğu için de usa uygun yaşam insan için mümkün bir yaşam biçimidir. Bu yüzden insan olduğumuz için insanca şeylerle, ölümlü olduğumuz için de ölümlü şeylerle ilgilenmemizi salık verenleri dinlemememiz gerekir; aksine kendimizi ölümsüzleştirmeye, ne kadar küçük bir parçamız olursa olsun bizdeki en üstün şeye yani usa uygun yaşamak için elimizden geleni yapmamız gerekir (Aristoteles, 2005d: 1177a 12- 1178a 8).

Böylece Aristoteles için teori etkiliği, bilgece yaşam en mutlu yaşamdır; ancak o tek mutlu yaşam biçimi değildir. İkinci sırada karakter erdemlerine uygun yaşam gelir. Karakter erdemlerinin tutkulara bağlı olduğundan dolayı insanın birleşik yapısıyla ilgilirdir ve bu bakımdan bu birleşik yapının yani insanın erdemleri de insanidir ki insanın mutluluğu da bu erdemlere bağlıdır. Aristoteles'e göre karakter erdemlerinin uygulanabilmesi için para, güç ve özgürlük gibi bazı dış ve bedensel iyilere sahip olunması gerekir. İnsanca yaşamak için bunlara ihtiyacımız vardır; dış iyiler olmaksızın mutlu olamayız ancak mutlu olmak için de öyle çok büyük şeylere, "denizlere ve karalara" sahip olmak gerekmez; dozunda olanaklarla iyi şeyler yapmak olanaklıdır. Sonuç olarak Aristoteles "usa uygun etkinlikte bulunan, buna özen gösteren kişinin, en iyi şeylere yatkın ve tanrılarca en çok sevilen kişi olduğunu," böyle davranan kişinin ise bilge olduğunu, onun insanların en mutlusunu olmasının da doğal olduğunu söyler (Aristoteles, 2005d: 1179a 24-26).

Aristoteles her varlık alanının kendine göre bir biliminin olması gerektiğini ortaya koyarak Platon gibi her alanda aynı kesinlikteki bilgilere ulaşmanın mümkün olmayacağını; her alanın kendine göre bir doğrusu olduğunu ortaya koyarak; bilimsel, etik ve estetik yargıların aynı anlamda doğru olmayacakları belirterek kendi etik görüşünü bu bilim görüşü sıkı bir ilişki içinde kurar. Böylece orta olma olan erdemdeki orta ile matematikteki orta aynı şey değildir. Bunlardan ilkinin "bize göre" orta olarak adlandırılan Aristoteles etiği bu ilkeye göre kurar. Ona göre insanlar bütün eylemlerinde bir iyiyi amaçlarlar. Buna göre insanlar kendileri için iyi olduğunu düşündükleri şeyleri isterler ve aynı zamanda bunları elde etmeye de çalışırlar. İnsanlar ancak erdemli davranarak iyiye ulaşabilirler. Ruhun akla uygun etkinliği, davranışı olan erdem bilinçli bir huydur. Bu bakımdan erdemli olmak da; kötü olmakta elimizdedir. Erdemleri karakter erdemleri ve düşünce erdemleri olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles; düşünce

erdemlerinin karakter erdemlerinden daha üstün olduklarını ve bu anlamda düşünce erdemlerine sahip olan insanların karakter erdemlerine sahip olanlardan daha mutlu olacağını söyler.

İKİNCİ BÖLÜM

PLATON'UN POLİTİK GÖRÜŞÜ

Platon'un politik görüşünün ilkeleri ve hedefleri genel olarak aynı kalırken zaman içinde bu ilkeler ve hedefler uygulanabilirliğe bazı ödünler vermek zorunda kalmıştır. Platon'un politik görüşü *Devlet*, *Devlet Adamı* ve *Yasalar* adlı diyaloglarında ortaya konulmuştur. Bu üç diyalog birbirlerinden farklı zamanlarda yazıldığı için Platon'un politik görüşündeki değişimi bu üç kitabı detaylarıyla incelediğimizde çok iyi görebiliriz. Platon'un ilk kez Politik görüşlerini derli toplu bir şekilde dile getirdiği diyalogu *Devlet*'tir. Bundan sonra *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'ı yazmıştır. Platon *Devlet*'te bir ütopya olan filozof kralın yönetimindeki ideal devletin nasıl bir devlet olduğunu ve nasıl mümkün olabileceğini anlatır. *Yasalar*'da ise Platon ideal devletin gerçekleşme olanağından ümidini kestiği için en iyi ikinci devletin nasıl bir devlet olduğunu anlatır. Bu anlamda *Devlet Adamı*'nı *Devlet*'ten *Yasalar*'a geçişte bir ara basmak olarak değerlendirmek mümkündür. İdeal devletten ilk ödünler *Devlet Adamı*'nda verilir ve *Yasalar*'da yeni bir devletten bahsedilir. Biz bu çalışmamızda Platon'un politik görüşündeki değişimleri açık kılabilmek için bu üç diyalogu ayrı ayrı ele alarak detaylarıyla inceleyip karşılaştırdık.

1. 1. *Devlet*

1. 1. 1. Platon'da Etik ve Politika Arasındaki İlişki

Çok açık bir biçimde şunu belirtmek gerekir ki Platon'un politik kuramı onun ontolojisiyle ve dolayısıyla da ruh ve etik kuramı ile çok yakın bir ilişki içindedir. *Devlet* kitabında insan ve devlet arasında kurduğu analogi bunun en iyi örneğidir. İyi bir devlet ancak bu devlette yaşayan iyi yurttaşlarla iyi olabilir. Eğer yurttaşlarının tümü kötü ise iyi bir devlet kurmak çok zordur. Asıl zor olan ise böyle bir devleti kurduktan

sonra onu korumak ve sürdürmektir. Platon birey için ayrı ve devlet için de ayrı bir ahlakın olabileceğini kesinlikle kabul etmez. Ona göre devleti oluşturan bireyler ve bunlar arasındaki ilişkilerdir. Devlet bu ilişkileri düzenlemek ve iyi yaşama öncülük etmek için var olur. Bu anlamda Platon için tüm insanları ve tüm devletleri yöneten mutlak ahlaksal ilkeler vardır.

Platon'da devlet kısıtlama olmaksızın, ahlak yasasına dikkat etmeksizin gelişebilecek ya da gelişmesi gereken bir şey değildir. Devlet, doğrunun ve yanlışın hakemi, her türlü ahlak ilkesinin kaynağı ve kendi eylemlerini mutlak bir surette aklayan bir şey de değildir. Platon bunu *Devlet*'te açık bir biçimde ortaya koyar. Doğrunun ne olduğunun tartışılması ile başlayan bu diyalog insan ve devlet arasındaki benzerliğe dile getirerek *Devlet*'in I. Kitabında insan esas alınarak ortaya konulamayan doğrunun ne olduğu II. Kitapta insan ve devlet arasındaki benzerlikten yararlanarak çözülür. Ve böylece doğru ve yanlış insan olabileceği gibi doğru ve yanlış devletinde olabileceği ortaya konulmuş olur. Başka bir deyişle etiğin ilkeleri hem birey için hem de devlet için aynıdır. Ne birey ne de devlet bu mutlak etik ilkelerin üstünde değildirler, tersine her ikisi de ona bağlıdır. Bütün diyalog da zaten bu ilkeler esas alınarak doğru devletin nasıl olması gerektiğini kendisine konu edinmiştir.

Platon'un yapmak istediği şey var olan devletlerin ne olduklarını açıklamak değil daha çok devletin ne olması gerektiğini belirleyerek İdeal bir Devlet ortaya koymaktır. Platon'un *Devlet*'te yaptığı şey var olan ya da var olabilecek olan her devletin kendini olabildiğince Platon'un ortaya koymuş olduğu ideal devlete uydurması, bu ideal devleti kendine model alması gerektiğidir. İleri yaşlarındaki yapıtlarında, *Devlet Adamı* ve *Yasalar*'da yaşadıklarından dolayı pratiğe kimi ödünler vermekle beraber genel olarak İdeal Devlet vazgeçmez, onun temel hatlarını hala sürdürme eğilimindedir. Böylece bir Devlet ideale ne kadar uygun ise iyi, ne kadar uzaksa o denli kötüdür ve insanları yetiştiren de devlet olduğu için "devlet iyi olursa, insan da iyi olur; kötü olursa aksi olur." (Platon, Meneksenos: 238 c 1-2).

Platon için İdeal Devletin yanında önemli olan bir başka konu da devlet adamlığı yani yöneticiliktir. Platon için devlet adamlığı da erdem gibi bir bilim konusudur. Platon'a göre devlet adamı, devletin ne olduğunu ve yaşamın ne olması gerektiğini bilmelidir; yoksa ne devleti iyi bir şekilde yönetebilir, çünkü bunun bilgisine sahip değildir, ne de

yurttaşların mutluluğunu sağlayabilir. Böyle biri de devlet adamı değil ancak beceriksiz bir politikacı bir retorikçi ya da bir sofisttir. Platon'a göre "bilgelik rejimi altında" yönetilen ister bir ev olsun isterse bir devlet olsun mutlu olur. Çünkü bilge olan kişi "neyi bilip neyi bilmediğini" bilir ve bunu başka insanlara da öğretebilir (Platon, 2009b: 171 d 1- 172 a 4).

"Sonunda, tüm topluluklar açısından tüm devletlerin kötü bir şekilde yönetildiklerini anladım. Çünkü devletler yeniden düzenlenmedikçe, kanunların daha iyi bir hale getirilmelerine imkan yoktur. Bu yüzden felsefeyi överken, kişilerin ya da devletlerin felsefenin yardımıyla daha iyi bir hal alabileceklerini söylemişim. İnsanların başına gelen kötülüklerden sakınmanın da ancak gerçek filozofların iktidarı ele almaları ve tanrının da yardımcı olması sayesinde olabileceğini belirtmişim." (Platon, Mektup 7: 326 a 2- 326 b 5).

Platon açıkça belirtmektedir ki bir devletin kanunları ne kadar iyi olursa olsunlar yöneticiler erdemli ve bilge olmadıkça hiçbir biçimde o devletin doğru yolda olması mümkün değildir. Sadece yöneticiler de değil Platon'a göre yurttaşlar da erdemli olmak zorundadırlar. Eğer yurttaşlar erdemli davranmazlar ve bunu uzun süre sürdürürlerse artık adalet ve eşitliği temel alan bir yönetim şeklinin ismine bile katlanamazlar (Platon, 2010: 326 d 6-7). Yani Platon'a göre devletin doğru kanunlarla yönetilmesi yetmez aynı zamanda da yurttaşlarında erdemli olması gerekir. Böylece bu bölümün başında da belirttiğimiz gibi Platon İçin hem devlet hem de yurttaşlar evrensel etik ilkelere tabi olmalılar yoksa doğru devlet ve mutlu yurttaş söz konusu olamaz.

1. 1. 2. Toplumun Kökeni

Platon *Devlet*'in II. Kitabında çok açık bir şekilde toplumun doğuşunu "insanın tek başına, kendi kendine yetmemesi, başkalarına gerekmesi" (Platon, 2004: 369 b 4-5) olarak ortaya koyar. Böylece Platon'a göre toplumu meydana getiren şey gereksinimlerdir. Böyle bir toplumda insanlar birbirlerinden bağımsız değildirler, tersine yaşamın zorunluluklarının üretilmesinde başkalarının yardım ve iş birliğine gereksinirler. Böylece bir toplumu oluşturan nedenleri şöyle sıralayabiliriz: gereksinimler ve insanların birbirlerine olan sevgileri.

Değişik insanların değişik doğal yetenekleri ve becerileri vardır. Platon'a göre bir insan eğer doğal yetileri ile uyum içinde sadece bir meslekte çalışırsa hem nitel olarak hem de nicel olarak daha iyi bir iş ortaya koyar. Böylece çiftçi kendi sabanını ya da kazmasını

üretmeyecek, bunları onun için başkaları üretecektir. Böylece bir topluluğun çeşitli temel ihtiyaçlarını karşılayacak sayıda insan bir araya toplanmış olur. Bu insanlar tarafından kurulan toplumu Platon “henüz bozulmamış, gürbüz olan” toplum olarak tanımlar ve bu toplum şu an mevcut olan toplum değildir. “Bugünkü durumumuz, kentler, siyasal düzenler, sanatlar, yasalar, her tür kötülük ve ile her tür erdem o günkü koşullardan çıkma”dır (Platon, 1998b: 678 a 7-9).

Platon’a göre bu bozulmamış toplum zaman içinde bolluğa kavuşur ki bu durum toplumun bozulmasına neden olur. Bozulmuş bir toplum için fazladan bir şeyler daha gerekecek ve ressam, müzisyenler, ozanlar, çalgıcılar, öğretmenler, hizmetçiler, berberler, aşçılar, hekimler, vb. kendilerini göstereceklerdir. Ama topluluğun artan lüks ihtiyacı ve nüfusun artışından dolayı toprak toplumun gereksinimleri için yetersizleşecek ve komşunun toprağının birazının işgal edilmesi gerekecektir. Böylece Platon savaşın nasıl ortaya çıktığını da açıklamış olur.

Gereksinimler sonucu insanların bir araya gelmesiyle oluşan toplum, bolluğun armasıyla insanların isteklerindeki çeşitlikler ve lüks istekleri artar. Böylece bir toplumun oluşması için asli olmayan gereksinimlerden dolayı toplumda yeni meslekler ortaya çıkar ve toplumun nüfusu giderek artar ki bu biraz önce de belirtmiş olduğumuz gibi savaşın ortaya çıkmasını tetikler. Savaşın ortaya çıkması toplumun yapısında çok ciddi değişimlere neden olur.

1. 1. 3. İdeal Devlette Toplumsal Sınıflar ve İşlevleri

Savaşın ortaya çıkması Platon’un devletinde çok önemli olan herkesin yaratılışına göre bir işle meşgul olması gerekliliği ilkesini daha da açık kılarak toplumun sınıfsal bir yapıda olması gerekliliğinin ontolojik argümanını sağlar ki böylece devlet doğuştan bir işe yatkın olan kişilerin kendi işlerinde uzmanlaşması sonucu sınıfsal bir yapıda kurulur.

Peki Platon’un devletinde kaç sınıf vardır. Bu sorunun cevabı aslında biraz önce toplumun kökeni incelenirken verildi. Toplumun ortaya nasıl çıktığı anlatılırken toplumun insanların gereksinimlerinin bir sonucu olduğu ve insanların birbirlerinin gereksinimlerini karşılayarak bir araya geldiği belirtildi. Ancak herkes yaratılışına

uygun olan işi yapacağından dolayı herkes kendi doğasına uygun işte çalışacaktır. Böylece birinci sınıf yani zanaatçılar sınıfı ortaya çıkmış oldu. Ancak böyle bir toplum lükse bulaşmamış bir toplum olduğundan kentte var olan toplum yaşamı olmadığı belirtilerek lüksten ve aşırı tüketimden dolayı sonunda savaşların çıkacağı ve bunun içinde bir asker ya da koruyucular sınıfının ortaya çıkacağı belirtilmişti. Böylece Platon'un devletinde altta zanaatçılar ve üstte de koruyucular olmak üzere iki büyük sınıf vardır.

Ancak asıl önemli olan devleti yönetecek olan sınıfın hangisi olacaktır. Platon için bu sorunun cevabı çok açıktır. Devleti yönetecek olanlar yani yöneticiler koruyucuların en iyileri arasından seçileceklerdir (Platon, 2004: 412 c 10). Yöneticiler genç olmamalı, sınıflarının en iyi insanları, akıllı, değerli ve toplumla ilgili, yalnızca toplumun yararına işler görmüş; devlet ve toplum için kaygı duyan birileri olmalıdırlar. Aynı zamanda devleti seven ve devletin çıkarlarını kendi çıkarları ile özdeş gören, devletin gerçek çıkarlarını kendi kişisel yarar ya da zararlarını düşünmeksizin izleyecek bireyler olmalıdırlar. Çocukluktan bu yana devlet için en iyisini yaptıkları gözlenmiş ve hiçbir zaman bu davranış çizgisinden ayrılmamış her durum ve koşulda sınındıklarında hep aldıkları eğitim doğrultusunda ölçülü ve düzenli kalmasını bilen; hem kendisi hem de devlet için en yararlı olan; çocukluğunda, delikanlılığında, olgunluk çağında denemelerden başarıyla çıkan kişiler devletin önderliğine getirilmelidir (Platon, 2004: 413 e 3- 414 a 1). Böylece Platon'un ideal devleti üç sınıftan oluşur: en altta zanaatçılar, onların üstünde yardımcılar ya da askerler ve en üstte ise koruyucular ya da yöneticiler.

Yardımcılar zanaatçıların üstünde yer almalarına rağmen altlarındakileri ezen yabancı hayvanlar olmamalı, tersine kendi yurttaşlarından daha güçlü olmalarına karşın, onları dostça davranmalıdırlar. Bu yüzden doğru bir eğitim ile eğitilmeleri ve doğru bir yaşam biçimi sürdürmeleri zorunludur ki azıtıp yurttaşlarına saldırmassınlar. Bu doğru yaşam biçiminin en temel köşe taşı Platon için mülk edinme olgusudur. Platon ısrarla belirtir ki kesin bir zorunluluk olmadıkça bekçilerin mal, mülk edinmesi yasaktır. Bunlar birlikte yemek yemeli ve erzakları ortak olmalı, ayrıca bir kampta yaşayan askerler gibi yaşamalıdır. Bekçilerin altın ve gümüşe dokunmaları, evlerine götürmeleri, takı olarak takmaları yasak olmalıdır. Onların yapması gereken tanrıların onların içlerine yerleştirdiği altını saklamalarıdır. Kendi altın yaratılışlarının dünyanın altını ile

kirletmemeleri gerekir. Böylece hem kendilerini hem de devleti korumuş olacaklardır (Platon, 2004: 416 c 4- 417 b 1). Ama bir defa mal, mülk edinmeye başlayınca yurttaşlarının düşmanı, zorba efendisi, birer tirana dönüşeceklerdir. Böylece hem kendilerini hem de devletlerini ölüme sürüklerler (Platon, 2004: 417 b 1- 6).

Devlet'in IV. Kitabının hemen girişinde Adeimantos Sokrates'in koruyucular için tasvir edilen yaşama biçiminde koruyucuların mutlu olamayacaklarını söyler. Çünkü çok sıkı bir disiplin içinde hayattan yeterince zevk almadıklarını ve bu yüzden de mutlu olamayacaklarını belirtir, ki bu daha sonra Aristoteles'in de Platon'u eleştireceği temel noktalardan biri olacaktır. Ancak Platon'un cevabı çok nettir: "Biz devletimizi, bütün topluma birden mutluluk sağlasın diye koruyoruz. Yoksa bir sınıf ötekilerden daha mutlu olsun diye değil," (Platon, 2004: 420 b 5-9). Bu yanıt tüm toplumun mutluluğunun bir sınıfın mutluluğundan daha önemli ve aynı zamanda da daha doğru olduğunu belirtir.

Platon için etik ve politik açıdan çok önemli olan dört erdem vardır: Bilgelik, Yüreklilik, Ölçülülük ve Doğruluk. Devletin bilgeliği küçük bir yöneticiler sınıfında, devletin yürekliliği bekçilerde, ılımlılığı ise yönetilenlerin yönetenlere karşı gerektiği gibi boyun eğmelerinde ve devletin doğruluğu ise her sınıfın ve herkesin başkalarının işlerine karışmaksızın kendi işiyle ilgilenmesinden oluşur. Tıpkı ruhun tüm ögeleri gerçekten uyum içinde; altın üste gerektiği gibi boyun eğişiyle işlerken bireyin doğru insan olması gibi, devlette de tüm sınıflar ve bunları oluşturan bireyler kendilerine düşen görevleri doğru bir biçimde yerine getirdikleri zaman doğru ya da haklıdır. Doğru devletin tanımlanması ile birlikte eğri devlette ya da devletler (çünkü Platon'a göre bir değil birçok eğri devlet vardır) de tanımlanmış olur. Eğer doğru devlet her sınıfın bireylerinin kendi işlerini yapıp diğer sınıfın bireylerinin işlerine karışmamak ise eğri devlette bunun tam tersidir. Yani farklı sınıfların bireylerinin kendi işlerini değil de diğer sınıfın üyelerinin işlerini yaptıkları zaman bu devletler eğri olacaklardır.

Yukarıdaki açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Platon'un devletinde zanaatçılar, koruyucular ve yöneticiler olmak üzere üç sınıf söz konusudur. İdeal devletin bu üç sınıfının her birinin kendine ait olan üç temel işlevi vardır. Zanaatçıların görevi üretimi sağlamak ve sürdürmek; koruyucuların işlevi devletin sınırlarını ve vatandaşlarını hem iç hem de dış tehditlere karşı korumak; yöneticilerin görevi ise devletin doğru bir devlet

olması için bütün alanların denetimini ve yönetimini üstlenerek devletin ve yurttaşların herhangi bir yanlışa düşmelerine izin vermemektir.

1. 1. 4. İdeal Devlette Eğitimin Önemi ve İşlevi

Platon'un ideal devletinde eğitim çok önemli bir yere sahiptir. Çünkü yönetici ve koruyucu olacak olanlar belli bir eğitimin sonunda belli olacaklardır. Platon Devlet'te eğitimin tüm yurttaşlar için olup olmayacağını çok açık olarak ortaya koymaz. Ancak belli bir eğitimi geçemeyen çocuklar ve gençler koruyucular ve yöneticiler sınıfına giremedikleri için diğer sınıflara geçmek zorundadırlar ki durumda belli bir düzeye kadar eğitim bütün sınıfların üyelerine verilmiş olacaktır.

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Platon'un için çok önemli olan koruyucular sınıfın kendilerini yalnızca savaş sorunlarının yönetimine adayacaklardır. Platon'a göre koruyucular yürekli ve atılganlık öğelerini kendilerinde taşımaları; ancak devletin gerçek düşmanlarının kimler olduklarını bilmeleri için de aynı zamanda felsefeye de yakın olmalıydılar. Platon koruyucular sınıfının özelliklerini şu sözleri ile ortaya koyar : "yurdu koruyacak adam, yaratılışı bakımından filozof, azgın, çevik ve güçlü" olmalıdır (Platon, 2004: 376 c 3-4). Bu sözlerden de anlaşılacağı gibi koruyucular yaratılıştan bazı özelliklere sahip olmalı ancak bu özellikleri eğitim ile geliştirilmelidir. Böylece koruyuculuk zorunlu olarak düzgün bir eğitimi gerektirecektir. Bu eğitim beden için idman ruh için ise müzik olmalıdır.

Platon'un ideal devletinde eğitim anlatı sanatını da kapsayarak müzik ile başlayacaktır. "Çocukların bedenlerinden önce, güzel masallarla ruhlarını yoğur"acağız (Platon, 2004: 377 c 3). İşte tam burası Platon'un eğitimde sansür olmasının gerekli olduğunu ileri sürdüğü yerdir. Çünkü Platon'a göre bütün işlerde asıl önemli olan başlangıçtır. İnsanlar küçük yaşlarda hangi kalıba sokulmak istenirlerse o kalıbı almaya müsait bir yapıda oldukları için küçük yaştaki çocukların ve gençlerin eğitimin çok dikkatli olunmalıdır. "O zaman ilk işimiz, masalcıları kollamak olacak. Masalları güzelse, bırakacağız söylesinler. Kötüyse yasak edeceğiz." (Platon, Devlet: 377 b 8- c 1). Böylece çocuklara sadece yöneticiler tarafından belirlenmiş olan "iyilik yolunu" gösteren masalları dinlemelerine ve oyunları oynamalarına izin verilir; diğer bütün masalların

dinlenmesini yasaklanır ve masalcılar da devletten dışlanır, dışarıdakileri de içeri sokulmaz.

Platon'un yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı gibi Platon'un Devletinde eğitim sansürlenecek kadar önemlidir. Devlet yalnızca insanların ekonomik gereksinimlerini karşılamak için var olmaz aynı zaman da insanların mutluluğunu da sağlamalıdır. Platon'a göre insanların mutluluğu için devlet etik ilkeler ile uyum içinde olmalı ve iyi yaşamı da geliştirmelidir. Bu durum daha önce de belirttiğimiz gibi eğitimi zorunlu kılar. Ama gerekli olan herhangi bir tür eğitim değil, gerçeğe ve iyiye yönelik olan eğitimidir. Platon'un bu düşüncesi politik olanın ontolojik ve epistemolojik olan ile kopmaz bir biçimde bağlantılı olduğunu çok açık bir biçimde ortaya koyar. Çünkü devletin yaşamını düzenleyenler, eğitim ilkelerini belirleyenler ve devletteki değişik görevleri üyelere paylaştıranlar gerçek ve iyi olanın bilgisine sahip olmalılar. Gerçeklik Platon için o kadar önemlidir ki onun dile getirilişi ya da taklit edilişi bile çok önemlidir. Bu yüzden Platon epik ozanları ve oyun yazarlarını ideal devletten dışlar. Çünkü onlar gerçeği dile getirmek şöyle dursun sadece uydurma sözleri dile getirirler. Platon sadece doğru ve iyi şeyleri taklit eden sanat ve sanatçıya izin verir ancak kötü ve yanlış şeyleri taklit eden sanat ve sanatçının kesinlikle ideal devlette yeri yoktur.

Platon özellikle ozanların tanrılar konusunda hiç de gerçeğe uygun olmayan bildirimler dile getirdiklerini, tanrıları insani ilişkiler içerisinde tarif ettiklerini bunun da yanlış olduğunu ve ısrarla tanrıdan ancak iyilik geldiğini belirtir (Platon, 2004: 377 d -383 c; 2000b: 5 d 2-6 c 6). Platon çok net bir biçimde gençlerin kötü yola sapmaması için bu tarz hikayelerin kesinlikle yasaklanması gerektiğini belirtir (Platon, 2004: 391 e 6-7). Bu masalların yasaklanmalarının nedenini daha önce belirttiğimiz gibi bu masalarda dile getirilenlerin gerçeği yansıtmadığı ya da taklit etmediği içindi. İşte Platon tam bu noktada taklidi ikiye ayırarak gerçeği olduğu gibi aktaran ve iyi şeyleri taklit eden masalara izin verir. Başka bir deyişle eğer ozanlar ideal devlete kabul edileceklerse, İyi ahlak karakterinin örneklerini üretmeye yönelmelidirler bu konularda ürünler ortaya koymalıdır. Yoksa bir ozan ne kadar işinin ehli olursa olsun ideal devlette yeri yoktur. Genel olarak, epik ve dramatik şiir devletten uzlaştırılacak, lirik şiire ise ancak Devlet yetkililerinin sıkı denetimleri altında izin verilecektir. Belli müzik türleri örneğin

Ionia ve Lydia kadınsı ve gevşetici olduklarından kesinlikle yasaklanmalıdır. Platon işi daha da ileri götürerek çalgıları ve ritimleri bile denetime tabi tutar.

Eğitim konusunda daha önce değindiğimiz gibi Platon için müziğin yanı sıra beden eğitimi de devletin genç yurttaşlarının eğitiminde çok önemli bir role sahiptir. Beden eğitiminin bu kadar önemli olmasının nedeni devletin koruyucuların her şart ve duruma dayanabilmelerini sağlamaktır. Bu açıdan beden eğitimi eğitimde ilk elemenin yapıldığı yerdir. Çünkü her kes koruyucuların tabi olduğu çalışma şartlarına dayanamayabilir. Çünkü koruyucular çok sıkı bir perhiz ve idmana tabidirler. Devletin koruyucuları yaşamlarını uyuyarak geçiren ve alıştıkları perhizden biraz bile olsa uzaklaştıklarında en tehlikeli hastalıklara yakalanacak tembel atletler değil tersine uyanık köpekler gibi iyi görmeli, iyi işitmeli ve değişen hava koşullarına ve yemeklere karşı dayanıklı olmalıdırlar.

Platon'un ideal devletinde eğitimin ilk amacı yurttaşların kötü ve yanlış sözler duyarak kötü ve yanlış birer insan ve yurttaş olmalarını önlemektir. Çünkü bir devlet ne kadar iyi olursa olsun, devletin asli unsuru olan yurttaşlar iyi olmadıkça o devlet yıkılmaya mahkum olacaktır. Yurttaşların etik ve politik açıdan iyi olmaları sağlandıktan sonra daha doğru buna paralel olarak yurttaşların aynı zamanda iyi birer savaşçı olmaları da sağlanmalıdır. Ancak devletin verdiği eğitimin asıl hedefi biraz sonra daha detaylı olarak inceleyeceğimiz filozof yöneticiler ortaya çıkarmaktır.

1. 1. 5. İdeal Devlette Aile ve Kadının Konumu

Platon'un aile konusundaki görüşü kadınlar ve çocuklardan “Dostlar arasında ortak” denilen şeyler olarak bahsetmesiyle özetlenebilir (Platon, Devlet: 424 a 2). Platon bu düşünceye paralel olarak bekçiler ve koruyucular ya da yöneticiler sınıfında çocuklar ve kadınların ortak sayılması gerektiğini söyler. Bununla birlikte Platon için kadınlar ve çocuklar herhangi bir mal gibi sahip olunan şeylerde değildirler.

Platon'un devletinde kadınlar sadece evde kalıp bebeklerle ilgilenmeyecek tıpkı erkekler gibi müzik ve beden eğitiminde de sıkı bir disiplin içinde eğitileceklerdir. Ancak kadınlarında erkekler gibi yetiştirilmelerinde bir sorun var gibidir. Bu sorun

Platon'un daha önce belirtmiş olduğu herkesin yaradılışına uygun bir işi yapması gerekliliği ilkesidir. Şimdi kadın ile erkek arasında gözle görülebilir bir fark söz konusudur. Bu durumda nasıl olurda erkeklerle kadınlara aynı görevleri yükleyebiliriz. Platon bu sorunu şöyle çözer. Kadınlar ve erkekler arasında eğer gerçekten bir işe erkeler bir başka işe ise kadınların daha yatkın olduğu görüldüğu zaman yatkınlığa göre işler paylaşılacaktır. Ancak eğer böyle bir durum söz konusu değilse kadın ve erkek arasında sadece ürümeden kaynaklanan farklılıklar söz konusu ise bu farklılık göz ardı edilecek ve hem erkeklere hem de kadınlara aynı iş yaptırılacaktır. Yani biyolojik yapıdan kaynaklanan farklılıklar erkek ve kadın arasında bir ayırım oluşturabilir. Ancak Platon tartışmanın ilerleyen bölümünde bunu da şu sözleri ile reddeder: "Gerçi aşağı yukarı her işte erkek kadından üstündür, ama birçok kadınlar, birçok işlerde, bazı erkekleri aşar. ... Demek ki, devletin yönetiminde kadının kadın olduğu için, erkeğinde erkek olduğu için daha iyi yapacağı iş yoktur. Yaradılıştan her iki cinste de aynı güçler vardır. Kadında erkek gibi bütün işleri görebilir." (Platon, 2004: 455 d 3- e 3). Ama yine de genel olarak Platon için kadın hiçbir işte erkeği geçemez ancak ona eşit olabilir (Platon, 2004: 455 e 3). Platon'un bu sözlerle şunu ifade etmek ister. Kadının erkekten daha zayıf olduğu doğrudur, ama doğal yetiler yani doğuştan sahip oldukları yetiler iki cinste de benzer olarak bulunur. Bu açıdan kadınlar erkekler için olduğu söylenen tüm işleri yapabilirler. Bunların en önemli olanı da savaştır. Yani Platon'un devletinde kadınlar da erkekler gibi savaşçı olabilirler. Hatta uygun nitelikli kadınlar devletin koruyucularının yaşam ve resmi görevlerini de paylaşabileceklerdir.

Kadın devletteki konumu açıklandıktan sonra şimdi de Platon'un evliliği ve bu evlilikten doğan çocukların nasıl daha iyi olacaklarını açıklamaya geçebiliriz. Platon yurttaşların, özellikle de üstteki iki sınıfın; bekçiler ya da yardımcıları ve koruyucuları sınıfının üyelerinin evlilik ilişkilerinin devletin denetimi altında olması gerektiğini söyler. Koruyucuların ve yardımcıların evlilikleri kamu yöneticilerinin denetimi altında tutulacaktır ki böylece doğru evliliklerin yapılması sağlanacak ve bu yolla yani doğru evlilikler ya da birleşmeler sonucu da iyi nitelikli çocukların doğmaları sağlanacaktır.

Bu evliliklerden doğan çocuklar devletin yurtlarına teslim edilecek. Bu yurtlara hem erkelerden hem de kadınlardan oluşan özel bir kurul nezaret edecek. Hiç kimse kendi

çocuğunun kim olduğunu bilmeyecek bütün çocukları çocuğu gibi sevecek ve bütün çocuklarda bunları anne ve babaları olarak bilecekler. Platon bu devlette hekimler ve yargıçların doğuştan bedenleri ve içleri iyi olanlara bakacaklarını ancak bedenleri kötü olanları hekimlerin ölüme terk edeceklerini; ruhları kötü olanların ise yargıçlar tarafından ölümlerle cezalandırılacaklarını belirtir (Platon, 2004: 409 e 5-9). Platon bu düşüncesini diyalogun ilerleyen kısmında şöyle değiştirir. Seçkin olmayan yurttaşların ve daha başkalarının doğuştan bir eksikliği olan çocuklara gözden uzak uygun bir yerde bakılır (Platon, 2004: 460 c 3-4). Bununla birlikte Platon çok açık olarak belirtir ki devletin izni olmadıkça birleşenler büyük bir günah işlemiş sayılacaklar ve devlet iki insanı birleştirmedikçe bunlar birleşirse kanuna karşı gelmiş olacaklardır (Platon, 2004: 461 a 3- b 7); dini törensiz doğan çocuklar piç sayılacaktır (Platon, 2004: 461 e 7-8). Böylece örtük olarak bu şekilde doğan çocuklara devletin bakmayacağı belirtilmiş olur. Platon evlenmelerin devletin denetiminde olması ile nüfusa da kontrol altına almış olur.

Platon'un ideal devletinde kadınların ve çocukların ortaklığı devlet tarafından belirlenmiş şartlara bağlı olarak belirlenir. Özel mülkiyet ve aile sadece üsteki iki sınıf olan koruyucular ve yardımcılar ya da bekçiler sınıfında, devletin iyiliği için ortadan kaldırılır. Zanaatçılar ise özel mülkiyet ve aileyi sürdürürler ki bu sınıf Platon'unda belirtmiş olduğu gibi en geniş sınıftır (Platon, 2004: 428 e 1-3).

1. 1. 6. İdeal Devletin Olanığı

Toplumun nasıl ortaya çıktığını ve nasıl bozulduğunu, doğru bir devletin nasıl olması gerektiğini anlattıktan ve bu doğru devletin hangi sınıflardan oluştuğunu ve her sınıfın görevlerinin ne olduğunu, bu sınıfların kendi içlerinde ve birbirleri ile ilişkileri açıklandıktan sonra böyle bir devletin mümkün olup olmadığı tartışmaya geçebiliriz. Platon önce tasarlanan böyle bir devletin pratikte gerçekleşip gerçekleşmemesinin onun değerini azaltmayacağını belirttikten sonra (Platon, 2004: 472 e 2-7), bu anlatılan devletin ideal devlet olduğunu ve bu dünyada aynısının olmasının mümkün olmayacağını ancak ona en yakın devletin olabileceğini belirtir (Platon, 2004: 473 a 1- b 2). Bundan sonra Platon şu soruyu sorar acaba bu günkü kusurlu devletlerde nasıl bir

değişiklik yapılmalıdır ki bu devletler, ideal olana benzer hale gelsinler, ona yaklaşsınlar? Platon bunun ne kolay ne de küçük, ama olağan olduğunu söyler (Platon, 2004: 473 c 2-3). Platon için ne küçük ne de kolay olmayan ama olabilecek olan bu değişim ünlü Filozof Kral'ın gerekliliğidir. Platon çok açık olarak belirtir ki:

“Filozoflar bu devletlerde kral, ya da şimdi kral, önder dediklerimiz gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnızca kendi yapacağı iş verilmedikçe, bu devletlerin başı dertten kurtulamaz, insanoğlu da bunu yapmadıkça tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz, kavuşamaz gün ışığına.” (Platon, 2004: 473 d 1- e 3).

Böylece Platon için doğru devletin var olabilmesi için filozof kral en temel gerekliliktir. Bu noktadan sonra Platon filozofların yönetici olmalarının niçin gerekli olduğunu epistemolojik ve ontolojik bir temelde açıklamaya başlar. Platon için daha önce de belirttiğimiz gibi bilgi zorunlu olarak bir şeyin bilgisi olmalıdır. Bu yüzdende bilgi, gerçek ve bilimsel bilgi konusu itibarıyla zorunlu olarak ontolojik olan ile ilişki içinde ele alınmalıdır. Böylece bilginin gerçekliği nesnesinin gerçekliği ile bir paralellik içinde olacaktır. Yani bir nesne ne kadar gerçek ise ona ait olan bilgi de o derece kesinlik taşır. Bilgi varlığa ve bilgisizlik de yokluğa bağlı olduğu (Platon, 2004: 477 b 1) için gerçek bilgiye ancak gerçek nesnelere yani İdeaları görebilen, bunların doğasını anlayabilen filozoflar bilebilir. Bunun içinde bir devletin doğru devlet olabilmesi için yöneticilerinin filozof olmaları gerekir.

Platon devlette yöneticilerin filozof olmalarının gerekliliğini anlatmak için bir başka yerde devleti bir gemiye ve yurttaşlarla yöneticileri de kaptan ve tayfalara benzeterek görüşünü daha açık olarak ortaya koyar (Platon, 2004: 488 a 5- 488 e 5). Platon bizden bir gemi düşünmemizi ister. Bu gemide bütün tayfalardan daha güçlü kuvvetli bir gemi sahibi vardır. Ama kulağı iyi işitmiyor, gözü iyi görmüyor ve denizcilikten de pek anlamıyor. Kaptanlığın ne olduğunu bilmeyen tayfalar ise gemiyi sen daha iyi kullanırsın, ben daha iyi kullanırım diye birbirlerine girmişlerdir. Tayfalar gemi sahibinin etrafına toplanıp yalvarıp yakarak dümeni kendilerine vermelerini isterler. Geminin sahibi geminin kumandasını kime verirse tayfalar onu ya öldürüyorlar ya da sürmeye kalkıyorlar. Çeşitli uyuşturucularla gemi sahibini uyutup gemiyi ellerine geçiriyorlar ve gemide ne var ne yok çalışıyorlar, yiyip içiyorlar gemiyi de doğru dürüst kumanda edemiyorlar. Aralarından her kim gemi sahibinin kandırıp kumandayı ele geçirince ötekiler onu övgülere boğuyorlar, gerçek ve eşsiz bir kaptan sayıyorlar. Bu

tayfalar hiçbir şekilde gerçek kaptanlığın belli bazı bilgiler gerektiğini düşünmüyorlar, düşünemiyorlar. “Gemicilerin kimini razı ederek, kimini ezerek başa geçen bu adamlar, ne gemiyi yürütme, ne de baş olma sanatının öğretimle, görgüyle edinilebileceğini bir türlü inanmazlar.” (Platon, 2004: 488 d 6- e 3). Gemilerde böyle kargaşalılar olunca başa geçen tayfalar gerçek kaptanı yani kaptanlık sanatının tüm gerekliklerine ve bilgisine sahip olan kişiyi geveze, boş konuşan, işe yaramaz hatta deli olarak görürler (Platon, 2004: 488 e 3-5). Platon bu benzetmeyi filozofların devletteki durumlarını ortaya koymak için yaptığını söyler (Platon, 2004: 489 a 2-4).

Platon’un bahsettiği bu devletlerin ya da bu toplum biçiminin yunan kent devleti ve yönetim biçiminin demokrasi olduğunu anlamak için kahin olmak gerekmez. Platon için gemi kenti ya da yurdu temsil eder. Tayfalar ise yurttaşlar kaptanlar ise Atina demokrasisindeki önemli aktörler olan politikacılarıdır. Böylece bu benzetmeyle Platon Atina demokrasisini özetler. Ona göre politikacılar gerçekte işlerini hiç bilmezler ve halk kafasına estiği zaman görevdeki politikacıları başından atarak sanki devlet gemisine doğru kılavuzluk için hiçbir özel bilgi gerekmezmiş gibi davranır.

İşte Platon’un bundan önce anlattığımız ne küçük ne de kolay olmayan değişiminin gerekliliği kendini burada gösterir. Hiçbir kaygısı olmayan, kaptanlık bilgisine de sahip olmayan bilgisiz bir yönetim yerine, devlet gemisinin alması gereken gerçek yolun bilgisine sahip olan ve bu yolculukta başına gelebilecek kazalardan ve güçlüklerden onu kurtarabilecek sorumlu ve özverili filozof-kralın yönetimi ile değiştirmeyi önerir. Böylece filozof-kral devletin sağladığı eğitimin en güzel meyvesi olacaktır. O daha önce de belirttiğimiz gibi İdeal Devletin somut taslağını ana hatlarında çizebilen ve edimsel olarak karşılaşılabilecek sorunlara çözüm üretebilen yegane kişidir. Çünkü İdealar dünyasını bilir ve doğru devleti kurarken ve yönetirken bunları model olarak kullanır. Ancak böyle kurulan bir devlet idealar kadar mükemmel ve onlar kadar uzun ömürlü olabilir. Diğer devletler ise eninde sonunda yıkılmaya mahkumdurlar.

1. 1. 7. Filozof Kralın Eğitimi

Bir devlet eğer doğru bir devlet olacaksa filozoflar tarafından yönetilmesinin gerekliliği yeterince açıklandıktan sonra şimdi de filozof ya da yönetici olanların bekçilerden farklı

olarak nasıl bir eğitime tabi olduklarını açıklamaya geçebiliriz. Platon filozof adayları ya da olası yöneticiler olarak seçilecek olanların alması gereken eğitimi “Ruhu karanlıktan aydınlığa çevirme, yani gerçek varlığa yükseltme” (Platon, 2004: 521 c 6) olarak tanımlanan felsefe eğitimi olması gerektiğini bildirir.

Yöneticilerin eğitimini alacakları bu bilim yani felsefe ne müzik ne beden eğitimi ne de sanatlardan herhangi biri değildir, hatta bu bilimlerde ve sanatların bizi felsefeye götüreceği herhangi bir yön dahi yoktur. Platon’a göre bizi bu bilime götüreceği olan ilk bilim; “bütün sanatlarda, bütün kafa çalışmalarında, bütün bilimlerde ortak olan ve herkesin ilk önce öğreneceği şeyler arasında yer alan bilim” (Platon, 2004: 522 c 1-3) olan aritmetiktir. Ama Platon için aritmetik yalnızca herkesin yapmayı öğrenmesi gereken hesap yapabilme değildir. Aritmetik daha çok anlaşılır nesnelere ayırmsayabilme yeteneğini kazanmak için öğretilmelidir; yoksa aritmetikte sayılar tüccarların alım satım işlerinde kullandıkları gibi kullanılmamalıdır. Aritmetik “ruh onlarla görülen dünyanın, gerçeğin özüne daha kolay geçeceği” (Platon, 2004: 525 c 4-5) için öğretilenlerdir. Aritmetik ile birlikte geometri “ruhumuzu öz gerçeğe yükseltmeye, bizde bilim sevgisini doğurmaya yarar. Gözlerimizi aşağılara değil, yukarıya çevirir.” (Platon, 2004: 527 b 10-12). Böylece Platon için adaylara verilmesi gereken eğitimler sırasıyla aritmetik, geometri, üç boyutlular geometrisi, astronomi gelir.

Platon çok açık bir biçimde bilimin konusunun gerçek varlık ve kavranan dünya olması gerektiğini ısrarla belirtir. Ona göre görülen dünyada ruh yukarıya değil de aşağıya baktığı için gerçek bilgiye ve bilime ulaşmamız mümkün değildir. “Ruhu yukarıya baktıracak tek bilim, konusu gerçek varlık ve kavranan dünya olan bilimdir.” (Platon, 2004: 529 b 3-5). Ama tüm bunlar yalnızca diyalektikçe doğru ilk adımı oluştururlar. “İnsan dialektikayla duyuların hiçbirine başvurmadan, yalnızca aklını kullanarak her şeyin özüne varmayı ve iyinin özüne varmadıkça durmamayı denediği zaman, görülen dünyanın da sonuna varır, kavranan dünyanın da.” (Platon, Devlet: 532 a 5-8). Böylece Platon’un deyimiyle yönetici adayları “dialektika yürüyüşü” ile “Bölünmüş Çizgin” nin tüm basamaklarını tırmanmış olacaklardır.

Ancak bu yukarıda saydığımız bilimler eğitim sürecinde öyle bir kerede verilmezler. Adaylar bekçiler arasından seçildikleri için kol ve kafada güçlü olduklarını zaten

önceden ispatlamışlardır. Bunlar arasından erdemle donatılı olanlar, aşamalı olarak bu eğitim sürecinden geçirilecek ve otuz yaşına ulaştıkları zaman elverişli olanlar özel olarak diyalektikte eğitmek üzere ayrılırlar. Bunlara beş yıl diyalektik eğitimi verildikten sonra on beş yıl da bunları mağarada gençlere verilmeye uygun askeri ya da öteki görevler yaptırılmalı ki gerekli yaşam deneyimini kazanabilsinler. Böylece bunları yaşamın çeşitli ayartmalarına karşı nasıl davrandıkları belli olacak. Yani bunlar çeşitli ayartmalarla karşılaştıkları zaman sağlam durabiliyorlar mı yoksa sürüklenip gidiyorlar mı bunu görmemiz gerekir. Bu on beş yıllık deneme süresinin sonunda kendilerini ispatlayanları varılacak son yere iteceksin. Elli yaşında olan bu adayları “Ruhlarının gözünü açıp her şeyi aydınlatan gerçek varlığın ta kendisine bakmaya zorlayacaksın. İyinin kendini gördükten sonra onu örnek tutup toplumu, insanları ve kendilerini düzene sokacaklar.” (Platon, 2004: 540 a 5- b 1). Bunlar kalan ömürlerinin büyük bir bölümünü felsefe ile geçirecek ancak sıraları geldiğinde birbirlerinin ardı sıra görevlerini yapacaklar. Bunu şan, şeref vb. için değil, halkın iyiliği için kaçınılmayacak bir ödevi yerine getirmek için yapacaklar. Kendileri gibi yurttaşlar yetiştirdikten sonra mutlular ülkesine gideceklerdir. Platon bu söylediklerinin sadece erkekler için değil ama yanı zamanda kadınlar içinde geçerli olduğunu söyler. “En iyi düzene varmak isteyen devlette kadınlar, çocuklar ve bütün eğitim ortak olacak. Savaşta ve barışta girilen tüm işlerde de öyle. Hem felsefede, hem savaşta en üstün gelen yurttaşlar da bu devletin başına geçecek.” (Platon, 2004: 543 a 1-5).

Görüldüğü üzere filozof kralların eğitiminin asıl belirleyici özelliği ruhun eğitimi üzerine odaklanır. Çünkü filozof kralın eğitimini alacak olanlar zaten birçok elemenden geçerek bu noktaya geldikleri için geri sadece bunların ruh gözünü açmak, ruhlarını aydınlatmak kalır. Bu aydınlanma ancak adayların mutlak gerçeği yani idealleri görmeleri ile mümkün olur ki bu süreç daha önce de belirtildiği üzere bir gerçeğe “döndürülme” sürecidir. Ancak bu döndürülme süreci mağaradaki yaşamın ayartmalarına karşı çaba ve disiplin gerektiren bir süreçtir. Bu süreci her insan tamamlayamaz; bu süreci tamamlayan ister erkek olsun ister kadın devletin başına getirilmelidir.

1. 1. 8. İdealden Sapan Bozuk Yönetim Biçimleri

Platon *Devlet*'in VIII. ve IX. Kitaplarında bir doğru ve dört tane eğri devletin hangileri olduğunu ve bu devlette yaşayan insanları ve bunların mutlu olup olamayacaklarını tartışır. Platon için doğru ve eksiksiz olan devlet aristokratik devlettir. Bu devlette her sınıf kendi işini yapar ve sınıflar birbirlerinin işine karışmadıkları için bu devletin yurttaşları mutludur. Aristokrasi insanının ruhunun bölümleri de birbiri ile uyum içindedir. Bu yüzden de mutlu bir insandır. Aristokrasi insanının ruhunda akıllı bölüm etkilidir ve diğer iki bölüm ona boyun eğmiş durumdadır, onun dediklerini yerine getirirler.

İki üst sınıf öteki yurttaşların mülkiyetini bölüşerek onları aşağı yukarı köleliğe indirgemek üzere birleştiklerinde aristokrasi timokrasie (onur sevenlerin yönetimi) dönüşür. Timokrasi insanında ruhtaki yürekli öge akıllı ögeyi dinlemez olur. Aristokrasi insanı ılımlı ve ölçülü olmasına karşın timokrasi insanı kaba ve serttir. Aristokrasi insanı bilim ve felsefeyi önemserken timokrasi insanı ise beden eğitimi ve savaşı yeğler. Timokraside devletin sınıfları arasındaki uyumun yok olmasına paralel olarak timokrasi insanın ruhindaki ruhun öğeleri arasındaki uyumda kaybolmuştur. Bu toplumda onur düşkünlüğünün yanında zenginlik sevgisi de büyür ki bu da timokrasinin oligarşieye dönüşmesinin nedenidir.

Oligarşide (zenginlerin egemenliği) insanlar timokraside biriktirdikleri paraları harcamaya başlarlar. Önceleri gizliden gizliye sonra bunu açıktan yaparlar. Paraları rahatça harcama bilmek için yasaları bozarlar. Sonunda kimse yasaları saymaz duruma gelir. Böylece oligarşi insanı paraya daha çok değer vermeye başlar. Paraya değer verildikçe de doğruluğun değeri düşmeye başlar. Zenginler başa geçince de doğru insanların değeri azalır. Böylece timokraside önemli olan şan ve şeref yerini giderek para düşkünlüğü, cimrilik ve aç gözlülüğe bırakır. Bu durum toplumu zenginler ve fakirler olmak üzere iki zıt kutba böler ki bu da bu devletin sonunu yaratacak olan şeydir. Oligarşide baştakiler dışında hemen hemen her kes dilencidir. İşte oligarşiyi demokrasiye dönüştüren bu işsizler ordusudur. En sonunda bu fakirler ordusu zenginleri sürerek demokrasiyi kurarlar.

Demokraside (Çoğunluğun yönetimi) yurttaşlar devlet işlerini eşit olarak paylaşırlar hatta çoğu kez kurayla seçilirler. Bu ise Platon için kesinlikle kabul edilemez. Çünkü herkes yaratılışına uygun işler yalpamıdır. Oysa kura ya da işlerin eşit paylaşımı böyle bir ilkeyi göz önünde bulundurmaz ve insanlara yapamayacakları işler yüklenmiş olur. Ayrıca insanlar bir iş hakkında yeterince bilgiyi sahip olmayınca onu yapamamakla birlikte üstüne bir de yanlış yaparak işleri daha da kötüleştirirler. Demokraside sonsuz özgürlük vardır. Bu devlette her renkten insanı bulunur ama bu devlete düzen ararsan kesinlikle bulacağın şey düzensizlik, kaostur. Bu bir düzenler karışımıdır. Sınırsız özgürlük olduğu için her düzen rastlanabilir. Bu sınırsız özgürlük ve eşitlik birçok olumsuzluğa neden olur. Örneğin hiç kimseyi bir işe koşamazsınız üstelik o işi en iyi yapan olsa da. Hiç kimseyi dinlemek zorunda değilsiniz. Her kes barışı savunurken siz savaşı savunabilirsiniz. Platon demokraside yapılanlar için şunu söyler: “Tanrı da olsa, ancak bu kadarını yapabilir,” (Platon, 2004: 558 a 2). Platon’a göre demokraside hiçbir kanuna hiçbir etik değere önem verilmez bunlara aldırış bile edilmez. Platon’un ideal devletin yöneticileri için gerekli gördüğü doğuştan gelen yetenekler ve eğitim ile geliştirilen ve oluşturulan nitelikler demokraside hiçe sayılır tek önemli olan şey vardır kendinize halkın dostu dedirtmek; bununla bütün şerefler kazanılır.

Oligarşi gibi demokrasiyi yıkan onun temel özelliğidir. Oligarşiyi ortaya çıkaran ve yıkan şey zenginliktir. Demokrasiyi de kuran onun vazgeçilmez özelliği olan doymak bilmez özgürlük isteği aynı zamanda onu yıkmaya da götüren özelliğidir. Halkı yönetenler halkın her istediğini yerine getiremeyince halk tarafından oligarklar diye suçlanmaya başlanırlar. Yurttaşlar en küçük bir baskı gördüler mi kızarlar, ayaklanırlar, bütün kanunları hiçe sayarlar, tam anlamıyla başına buyruk yaşamak isterler. Her aşırılığın sonunda sert bir tepki olur. İşte böylece aşırı özgürlüğün tepkisine de kölelik olur. Yani aşırı özgürlük isteği olan demokrasi sonunda tepki yoluyla tiranlığa dönüşür. İlk sıradan halkın savunucusu olduğunu söyleyen biri bazı düzmece gerekçelerle bir koruyucu edindir; sonra gerekçelerini bir yana atıp bir hükümet darbesi yaparak egemenliğini ilan eder. Böylece demokrasi tiranlığa döner.

Tiranlık (Zorbanın yönetimi) yönetiminde tiran ilk önce dört bir yana selamlar gönderir, gülücükler dağıtır, kendini zorbanın tam tersi olarak göstermeye çalışır. Herkese bol bol umut verir. Herkese özellikle de kendi adamlarına topraklar dağıtır, kendinin dünyanın

en cömert, en tatlı adamı gibi yansıtır. Dış düşmanları ile uğraşır kimini yener kimi ile anlaşarak dış sorunlarını çözer. Sonra halkı hem buyruğu altında tutmak için hem de ağır vergilerle fakirleşen yurttalar ona başkaldırmasın diye savaşlar çıkarır. Ancak eninde sonunda tiranın yaptıklarından rahatsız olan insanlar ortaya çıkacaktır. Tiran saltanatını sürdürmek için kendisini eleştirenleri kim olursa olsunlar dostu bile olsalar ortadan kaldırması gerekir. Böylece tiran bir tek değerli insan bırakmaz. Halkını kızdırdıkça onların isyanlarına karşı dışarıdan paralı askerler tutmak zorunda kalacaktır. Böylece tiran kendi adamlarını yok ettikten sonra çevresine bu para ile satın aldığı insanları toplar. Bu paralı askerlerin masraflarını devlet hazinesi müsait olduğu sürece oradan ödendiği için vergilere pek yansımaz. İnsanlar tiranı zenginleri başlarından def etmek için desteklemişlerdi ancak şimdi kölelerden ve yabancılardan oluşan bir orduyu beslemek gibi bir ağır yük getirmiş oldu onlara tiran. Halk onu kovmak istediğinde ise zorba elindeki ordu ile onlara kan kusturacak. Böylece yağmurdan kaçarken doluya tutulmuş olurlar. Tiran önce yurdunu kurtarmak iddiası ile başa geçer ama sonuçta onu kölelere ve yabancılara peşkeş çeker duruma getirir. Platon'a göre tiran içindeki tutkuları her ne pahasına olursa olsun gerçekleştirmek isteyen biridir. Bu açıdan her türlü kötülüğü yapabilir ki yurdunu peşkeş çekerek kötülüklerin en büyüğünü yapmıştır.

Devlet'in IX. Kitabında tartışılan tiranın nasıl bir insan olduğu konusundan tekrar insanın ruhunun üç bölümüne gelir. Bu üç bölüme karşılık bu seferde üç istek ve bu isteklere sahip insanların nasıl insanlar oldukları tartışılır. Sonunda bu insanların içinde yaşadıkları devletlerin birbirine kıyaslanması ile şu sonuca varılır. Ussun denetimindeki felsefecinin insanların en mutlusu olması gibi, aristokratik devlette devletlerin en iyisi ve en mutlusudur. Hırs ve tutkunun kölesi olan tiran insanların en kötüsü ve en mutsuzu olması gibi, tiranın yönettiği devlette devletlerin en kötüsü ve en mutsuzudur. Böylece aristokrasiden tiranlığa doğru mutluluk giderek azalır, mutsuzluk ise artar.

Devlet'te genel olarak insanların ve toplumların mutlu olabilmeleri için erdemli bir yaşam sürmeleri gerektiği temel tezdır. Ancak erdem bir yaşam sürmek her kesin yapabileceği bir şey değildir. Bu ancak ideaların bilgisine sahip olan bilge insanların ulaşabileceği bir yaşamdır. Peki o zaman sadece bilge insanlar mutlu olacaklardır? Platon için bu sorunun cevabı çok açıktır: Başında bilge bir insanın bulunmadığı hiçbir toplum ve hiçbir devlet gerçek anlamda mutlu olmayacaktır. Bunun için bir toplumun

ya da bir devletin ilk yapması gereken iş filozof olan birini kendilerine kral seçmektir. İkinci ve bundan daha önemli olanı ise yurttaşların belli bir eğitimden geçirilmesi ve bunlar arasında yetenekçe üstün olanların tespit edilip devletin ve toplumun bekası için ayrı bir eğitime tabi tutulup gelecekteki yöneticiler olarak hazırlanmalarıdır. Böylece bütün yurttaşlar filozof kralların yönetimi altın erdemli ve mutlu bir yaşam sürebileceklerdir.

İdeal devletin yapısının bozulmaması için yurttaşların eğitiminin büyük bir titizlikle sürdürülmesi gerekir ki bundan dolayı yurttaşlar ve ideal devlet için zararlı olabilecek düşünceler ve kişiler ideal devletten dışlanırlar. Bu anlamda ideal devlette yurttaşlar hem iç hem de dış tehlikelere karşı sürekli bir biçimde bir denetime ve özdenetime tabi olmalıdırlar ki bu ideal devletin yıkılmamasının en temel koşuludur.

Platon'un ideal devleti uzmanların yani bilgi sahibi olan ve nihayetinde bilge olan yöneticilerin söz sahibi olduğu bir devlet olduğunu söyleyebiliriz. Platon için ideal devlette söz sahibi olacak kişilerin bilge olması zorunludur ki ideal devlet herkesin doğal olarak yatkın olduğu işi yapması; bir başkasının işine karışmaması ilkesi üzerine kurulmuştur. Nasıl ki erdemli bir insanın ruhunun parçaları birbirleri ile uyum içinde ise erdemli bir devletinde bütün sınıflarının birbirleri ile uyum içinde olması ki bu da herkesin kendi işini yapması, başkasının işine karışmaması ile mümkün olur. Peki devlette var olan sınıflar kendi işleri yerine başka sınıfların işlerine karışmaya kalkışırsa sonuç ne olur? Böyle bir durumdaki devlet artık erdemli ve doğru bir devlet değil; eğri bir devlet olacaktır. İdealden sapan bütün yönetim biçimleri yanlışlıklar ve bu tarzda yönetilen devletlerin yurttaşlarının hepsinin mutlu olması mümkün değildir ki zaten bu durum bu tarz devletlerin yıkılmasının temel sebebidir.

1. 2. *Devlet Adamı*

Platon'un *Devlet Adamı* diyalogu daha önce de belirtmiş olduğumuz üzere Platon'un siyaset felsefesinde bir geçiş diyalogu niteliğindedir. Platon bu diyalogunda *Devlet*'te dile getirdiği ideal devletten bazı ödünler vermeye başlar. Bu diyalogda filozof artık yönetici yani kral değil kralın danışmanıdır. Böylece artık kralın yaptığı her şey doğru olmayacağı için asıl egemen olacak kişi kral değil yasalar olmalıdır. Ancak Platon bu

diyalogda *Yasalar*'da yaptığı gibi yasaları mutlak hakim olarak ilan etmez. Eğer gerçekten bilge bir yönetici ya da kral varsa bu kişi yasalara uymak zorunda değil tersine işlevsiz yasalar kaldırıp yerlerine yeni yasalar koyma yetkisine sahiptir. Ancak eğer yöneticiler bilge değilse o zaman en iyi olan şey hiçbir şekilde yasaların değiştirilmesine izin vermeden herkesin yasalar uygun bir biçimde yaşamasıdır. Bu diyalogdaki bir diğer göze çarpan değişim ise Platon'un demokrasiye karşı olan tavrındaki değişimdir ki ileride *Yasalar*'da Platon ikinci en iyi yönetim biçimi olarak demokrasi ve oligarşi karışımı bir yönetim biçimi önerir ki bu daha sonra Aristoteles'in de en iyi yönetim olarak ileri süreceği siyasal yönetimin temel özelliğidir. Devlet Adamı'na dair bu genel girişten sonra şimdi bu diyalogu daha ayrıntılı bir biçimde incelemeye geçebiliriz.

1. 2. 1. Bir Krallık Bilimi Olarak Politika

Platon *Devlet Adamı* diyalogunun hemen başında bilgilerin hepsini teorik bilgiler ve pratik bilgiler olarak ikiye ayırır ve kral olan kimsenin bilgisinin bunlardan hangisinde olduğunu araştırır. Platon teorik bilgiyi mimar ve hesapçının bilgisi örneğinden hareketle hüküm veren ve idare eden olarak ikiye ayırır. Bu ayırımı dayanarak kralın bilgisinin teorik bilimlerin idare eden bölümünde olması gerektiğini söyler (Platon, 2001c: 260 b 13- c 4). Platon daha sonra idare eden bilgiyi ve bu bilgiye sahip sanatları ya da bilimleri inceler ve Krallık Bilimini, Sanatını “insanların güdülmesi” sanatı olarak ortaya koyar (Platon, 2001c: 267 c 1-2).

Platon bilgiler arasındaki bu ayırımı diyalogun sonlarına doğru daha da derinleştirerek bilgiler ayırımından bilimler ayırımı tartışmasına geçer ve teorik bilimler ile krallık bilimi, politika arasındaki ayırımı ortaya koymaya çalışır. Platon politika bilimini diğer sanatlar ya da bilimlerden çok açık bir biçimde ayırır. Bilimler arasındaki bu ayırımı da emreden ve bu emirleri yerine getiren ayırımına dayandırır. Platon bu ayırım için birçok örnek verir ancak birkaç tane örnek burada bizim için yeterli olur. Platon askerlik ya da komutanlık sanatı ya da bilimi ile krallık bilimi arasında şöyle bir ayırım olduğunu söyler. Komutanlık bilimi savaş hakkında her şeyi bilebilir ancak onun bu bilgisi sadece savaş alanında geçerlidir. Ancak krallar özgü bilim ise bir savaşın ne zaman başlatılıp

ne zaman bitirileceğini ya da bir sorunun savaşla mı yoksa barışla mı daha iyi çözüleceğine kendisi karar verir. Komutana gerekenleri emreder, komutanda emredilenleri yapmakla yükümlüdür (Platon, 2001c: 304 d- 305 a).

Yine hakimlik ve krallık bilimi arasındaki ayrımı da Platon şöyle belirler. Hakimler ancak kanun koyucu kralın koyduğu kanunlara göre davranabilir, bunun dışına çıkamazlar. Oysa krallar sahip oldukları bilim sayesinde karşılaştıkları sorunlar için yeni kanunlar koyarak sorunları çözebilirler. Bu açıdan “hakimlerin asla krallık iktidarına kadar yükselemeyeceğini görüyoruz. Onların iktidarı ancak kanunların bekçisi ve krallığın kölesidir.” (Platon, 2001c: 305 c 6-8). Böylece biraz önce verdiğimiz örneklerden de anlaşılacağı gibi krallık bilimi dışındaki bilimler “ne birbirlerine emrederler, ne de kendi kendilerine emrederler, fakat her birinin kendine mahsus bir işi vardır” (Platon, 2001c: 305 d 7-9). Oysaki krallık bilimi “hepsine emreden, kanunlara ve bütün devlet işlerine bakan, her şeyi çok güzel dokuyan” (Platon, 2001c: 305 e 2-3) bir bilim olarak hepsinin çok çok üstündedir.

Platon’un bilgiler ve bilimler ayırımından yapmak istediği şey aslında siyasetin, gerçek bir bilim olarak siyasetin, ne olduğunun yanıtını bulmaktır. Platon bunun için önce bir mite Kronos Zamanı mitine başvurur. Bu mitle Platon aslında bir tarih felsefesi ortaya koyar. Evrenin de insanların da tanrılar tarafından yönetildiği zamanlarda her şeyin mükemmel olduğu ve insanların da çok mutlu olduğunu belirtir. Ancak tanrı ya da evrenin yaratıcı babası evrenin yönetimini bırakınca önce her şey alt üst olur sonra bir tanrı olan evren babasının yaptıklarını hatırlayarak tekrar bir düzen kurar önce çok iyi hatırlandığı için iyi yönetilen evren zamanla unutulmalardan dolayı, ki bu unutmaların sebebi maddedir, bu günkü durumuna geldi.

Bu anlatıda asıl önemli olan şey tanrı evrenin yönetimini bırakınca insanlar artık Kronos zamanındaki gibi istedikleri her şey hemen önlerine gelmiyordu. Vahşi doğa karşısındaki bu savunmasız insanın hayatta kalması olanaksızdı. Bu yüzden bir takım tanrılar (Yunan tanrıları) insanlara “eski gelenekte anlatılan armağanları, gerekli olan öğretim ve eğitimle birlikte insanlara verdiler.” (Platon, 2001c: 274 b 6- c 2). “Tanrıların bakımı insanlardan esirgenince, hayatlarının gidişini kendileri düzenlemek zorunda kaldılar; tıpkı uydukları ve taklit ettikleri evrensel varlık gibi, insanlar da kendi kendilerinin hakimi oldular, o değiştiği gibi onlarda durmadan değiştiler; bazen bir

şekilde, bazen bir başka şekilde durmadan yaşadılar, büyüdüler.” (Platon, 2001c: 274 c 5- d 5).

Bu anlatıdan çıkarılacak birkaç sonuç vardır. Bunlardan ilk çok açık bir şekilde Platon’un belirttiği eğitim ve öğretim olmadan insanların hiçbir şekilde kendilerini doğaya karşı koruyamayacakları ve medeni toplumlar kuramayacaklarıdır. İkincisi ise insanların ve kurdukları toplumların ve devletlerinin sürekli bir şekilde değiştiği, ki bu Platon için çok önemlidir. *Kritias* diyalogunda Platon yine bir tarih felsefesi ortaya koyar. Burada önce çok mükemmel kanunlar ve krallarla yönetilen bir tarım toplumundan bahseder ve bunun tanrıların ve yüce kralların koyduğu kanunların uygulanmamasından dolayı giderek bozulduğunu söyler. Yine *Minos*¹’ ta Girit kralı Minos her dokuz yılda bir tanrıların yanına çıkarak yeni kanunlar getirir ve devletinde bu kanunları uygulardı. Ancak ondan sonra böyle yüce krallar bir daha ortaya çıkmadığı ve zamanla onun koyduğu kanunlarda uygulanmayıp unutulduğunda kötü bir yönetim ortaya çıkar. Bu anlamda Platon için değişim yönü aslında kötüye doğrudur. Ve bu kötü gidişin durdurulması ancak Platon’un tarif ettiği şekilde ideal kanunlarla yönetilen ve filozof krallara sahip olan ideal bir devletle dur denilebilir.

Üçün bir sonuç da ki bu diyalog için çok önemli ve Platon’un bütün bu miti anlatmasının nedeni olan sonuç, tanrı çobanın kral çobandan çok yüksekte olduğu. Bunun farkın en önemli sebebi tanrı çobanın karakterinin kendi tebaasından çok farklı olduğu oysa yeryüzündeki devlet adamlarının karakterlerinin tebaalarınınkine çok benzemesi ve kralların da tebaaları gibi büyütülüp terbiye edilmesidir. Bu nokta Platon için çok önemli olan bir konudur: Eğitim konusu, daha doğrusu yönetici sınıfın eğitimi konusu. Bu konu daha önce Devlette çok ayrıntılı olarak işlendiği için burada incelenmez. Platon burada krallığı çobanlığa benzetir. Çobanlığı da sürülerin idaresi olarak oraya koyar ancak Platon tam da bu noktada bir ayırım yapılması gerektiğine inanır. Bu ayırım kral ile tiran arasındaki ayırımdır. “Sert hükümdarların idaresine tyrannos’luk, idare edilmeye istekli iki ayaklıların gönüllü idaresine de siyaset dersek, kendisinde bu ikinci çeşitten idare sanatı olan bir kimsenin gerçek kral ve devlet adamı olduğunu iddia edebiliriz” (Platon, 2001c: 276 e 10-14). Böylece Platon krallık bilimini

¹ Bu diyalog her ne kadar Platon’un kendisine ait olan asıl diyaloglardan biri olmasa da buradaki örnek asıl diyaloglarla uyum gösterdiği için alıntı yapılmıştır.

yani politikayı zorla egemen olanın ya da yönetenin bilimini olarak tiranlıktan ayırır, çünkü tiranlık yalnızca zorbalık üzerine dayanırken, gerçek kralın veya devlet adamının yönetimi ise gönüllü iki-ayaklıların gönüllü yönetimidir.

Platon için bir krallık bilimi olan politika diğer bilimlerin çok üstünde olan bir bilim olmasından dolayı diğer bilimleri ve sanatları yöneten bir bilimdir. Bu anlamda politika icra edecek kişilerin gerçekten bilge insanlar olması gerekiyor ki bu da ancak çok ciddi ve disiplinli bir eğitimle mümkün olur. Çünkü yöneticiler ve tebaaları arasındaki gerçek fark işte bu eğitim ile sağlanabilir. Böylece diyebiliriz ki bir krallık bilimi olan politika eğitimle elde edilmesi gereken bir bilimdir. Ancak bu bilime herkes ulaşamaz ancak yetenekçe buna yatkın olanlar bu bilime sahip olabilir. Ki bu yetenekler gerçek krallar ile diğer yöneticiler arasındaki temel farkı ortaya çıkarır. Gerçek kral bir çobanın sürülerini gütmesi gibi tabasını ustaca güder ve bunu onların rızasıyla yapar ki bu kral ve tiran arasındaki asıl ayrımı ortaya koyar.

1. 2. 2. Yönetim Biçimlerinin Yeniden Sınıflandırılması

Platon siyaset biliminin ya da politikanın ne olduğunu tanımladıktan sonra devlette yaptığına benzer bir sınıflama ile kaç çeşit devlet ya da yönetim olduğunu ortaya koymaya girişir. Ancak *Devlet*'te ve *Devlet Adamı*'nda yapılan sınıflama arasında küçük bir fark vardır ki zaten Platon bunun aslında gerçekte hükümet şekillerini ayırmaya uygun olmadığı belirterek *Devlet*'teki sava geri döner.

Devlet'te yapılan sınıflama sınıfların bir birlerinin işini yapıp yapmamasına bağlı bir erdem durumu olarak tanımlanır. Yani aslında söylenmek istenen şey devleti yönetenlerin bilgili ve devlet yönetme vasfına sahip insanlar olması gerektiğidir. Ve bu insanlar da gerçeğin bilgisine sahip olan insanlar olmalı ve devleti bu gerçek ve değişmez bilgiye göre yönetmeliydiler. Eğer bu yönetici sınıfın yerine başka sınıflar yönetici olursa devlet artık erdemli ya da doğru bir devlet değil ama eğri bir devlet olacaktır.

Devlet Adamı'nda ilk önce sınıflama “bir”, birkaç”, birçok”, ya da zor veya gönüllülük, fakirlik veya zenginlik, kanun ya da kanunsuzluğa bağlı olarak belirlenir (Platon, 2001c:

291 e 1-7; 292 a 4-7; 292 c 2-6). *Devlet Adamı*'nda Platon yönetenlerin bir, birkaç ve birçok olmasına bağlı olarak Monarşi, Oligarşi ve Demokrasi olmak üzere üç yönetim biçimi belirler. Daha sonra monarşi, oligarşi ve demokrasiye yukarıdaki diğer kategorileri uygulanarak yeni bir sınıflama yapar. Böylece Monarşi kendi içinde Tiranlık ve Krallığa, Oligarşi ise Aristokrasi ve Oligarşi olmak üzere ikiye ayrılır. Ancak Platon belirtir ki Demokrasiye hangi ilkeyi uygularsak uygulayalım kimse ona başka ad vermek istemez o hep Demokrasi olarak kalır (Platon, 2001c: 291 e 5- 292 a 2).

Böylece Platon'a göre Krallık iyi olmak üzere diğer dört yönetimde kötü olmak üzere beş yönetim biçimi vardır. Ancak Platon bu ayrımı yapar yapmaz yukarıda saydığımız niteliklere göre gerçek hükümetin belirlenip belirlenemeyeceği sorar (Platon, 2001c: 292 a 4-7). Ve Platon'un buna yanıtı çok açık bir biçimde hükümet şekillerini bir birinden ayırmanın yukarıda saydığımız ilkelere göre olmadığını bunun bir bilim varlığı ile gösterilmesi gerektiğini söyler (Platon, 2001c: 292 c 2-6). Böylece Platon gerçek, doğru ve diğer hükümet biçimlerinden üstün olan hükümetin bir bilim, insanları idare etme bilimi olduğunu söyler (Platon, 2001c: 292 d 3-5). Bu belirlemeden de anlaşılacağı üzere Platon aslında *Devlet*'te yaptığı ayrıma hala sadıktır diyebiliriz.

Platon kalabalığın hiçbir şekilde bu bilimi edinemeyeceğini söyler. Buna göre gerçek bir hükümetin idaresi bir kişi ya da küçük sayıda insanın elinde olmalıdır, çünkü bu bilime ancak bir azınlık sahip olabilir (Platon, 2001c: 292 e 1- 293 a 5). "O halde, hükümetler arasında biricik doğru hükümet, yalancı değil, gerçek bir ilme sahip başların bulunduğu hükümet olması gerekir. Bu başların kanunlara göre veya kanunsuz, tebaalarını gönlüyle veya zorla idare etmeleri, fakir veya zengin olmaları, bütün bunlar doğru kuralın takdirinde hesaba katılmaz." (Platon, *Devlet Adamı*: 293 c 8- d 1). Böylece Platon gerçek doğru ve biricik hükümetin gerçek ilme sahip kişinin ya da kişilerin yönetimi olarak ortaya koyar.

1. 2. 3. Yasa, Yasa Koyucu ve Yönetim Biçimleri Arasındaki İlişki

Platon'un *Devlet Adamı* diyalogunda tartıştığı bir diğer önemli konu da yasa, yasa koyucu ve yönetici arasındaki ilişkidir; ki diyalogun bu bölümü *Devlet ve Yasalar*

arasında bir geçişi imler. Yaşadığı kötü deneyimlerden sonra Platon artık filozof kralın egemen olabileceği bir devletin varlığından umudunu yavaş yavaş kestiği için kanunlara dayanarak yönetim biçimlerini değerlendirmeye başlar. Bu anlamda kanunlara uyan ya da kanunlara sahip hükümetler ve kanunlara uymayan ya da kanunsuz hükümetler olarak iki genel hükümet ve bunların altında sıralanan daha önce saydığımız beş hükümet biçimi yeniden bir iyilik sınıflamasına sokulurlar. Bu konuya girmeden önce Platon'un yasa ve yasa koyucu arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiğini açıklayalım.

Platon çok açık bir biçimde kanunların her ne kadar kral işi oldukları söylene de kuvveti yani yönetme gücünü, iktidarı yasalara değil bilgili bir krala vermek gerektiğini söyler (Platon, 2001c: 294 a 7-9). Çünkü yasalar sadece genel kurallar koyarlar; oysaki insanların yaşamı sürekli bir değişim içindedir belli bir zaman ve yerde doğru olan başka bir zaman ve yerde yanlış olabilir ki bundan dolayı yasalar herkes için en iyi ve en doğru olanı aynı zamanda oraya koyamazlar. Bu rağmen kanun “tıpkı kendinden emin kara cahil, buyurduğuna karşı kimseye ağız açtırmayan, şu veya bu hal için daha iyi ve kendi buyruklarının önceden görmediği yeni bir durum karşısında bile bir soruya katlanamayan bir adam gibi, mutlak kuralı kurtarmaya uğraştığını görüyoruz.” (Platon, 2001c: 294 b 8- c 5). Bu sözlerle Platon kesinlikle yasa yapıcının yasanın çok üstünde olduğunu yetkinin yasaya değil yasa yapıcıya verilmesi gerektiğini belirtir. Ancak şunu sorumadan da edemez: madem yasa en doğru kural değilse neden kanun çıkarmak zorundayız? (Platon, 2001c: 294 c 11- d 1). Bu sorunun cevabı bizi yeni bir tartışmaya götürür. Bu yeni tartışma konusu yasa yapıcının nasıl yasa yaptığı ve önceki yasaları değiştirebilip değiştiremeyeceği konusudur.

Yasalar düzen için vardır. Ancak Platon çok açık olarak belirtir ki yasa koyucuların koyduğu yasalarda tüm toplum göz önüne alınır; hiçbir zaman her bir kişiye uyan bir kural ortaya konmaz. Bu bakımdan yasa yapıcı ya da kanun koyucu “daha ziyade hallerin çokluğu ile kişilerin çokluğuna kurallar koyacaktır” (Platon, 2001c: 295 a 1-7). Her kes için kanun yapmak, herkesin noktası noktasına ne yapması gerektiğini ortaya koymak çok zor bir iştir. “krallık bilgisine gerçekten sahip bir kimse, bunu yapabildiği gün artık bu sözde kanunları yazarak kendi eliyle kendine engel olmak zahmetinden kurtulacaktır.” (Platon, 2001c: 295 3-6). Böylece Platon yasaların dönemin ihtiyaçlarına

göre yasa yapıcılar tarafından yapıldığını ortaya koyar. Bu durum yasaların ihtiyaçlara göre değişmesi gerektiğini gündeme getirir ve Platon bunu açık olarak destekler.

Platon yasa yapıcıların gereken durumlarda yeni yasalar yapması gerektiğini ve zaman içinde yapmış olduğu yasaları değiştirebilmesi gerektiğini ve bu değişikliğin gerekirse zorla yapılmasında da bir sakınca görmez. Ancak Platon tekrar belirtir ki bu yasa yapma sanatı ya da idare sanatı öyle herkes tarafından yapılacak bir şey değildir.

“Kim olursa olsun, büyük bir insan kitlesi, devleti akılla idare edebilmek için hiçbir zaman böyle bir ilme tamamıyla sahip olmayacaklardır. Tam tersine olarak, bu biricik doğru hükümeti ufak bir zümreden, birkaç kişiden, hatta, tek bir kişiden beklemek gerekir; öteki hükümetlere de doğru hükümetin bazen iyi, bazen kötü başarılımiş taklitleri demeli.” (Platon, 2001c: 297 b 9- c 5).

Platon yetkinin yasalara değil de bilge yasa yapıcılara verilmesi gerektiğini belirttikten sonra eğer bir yerde bilge yasa yapıcı yoksa o zaman yapılması gereken şey kesinlikle yasalara uymaktır. Platon’a göre öteki hükümetler yaşamak için yazılı kanunları biricik doğru hükümetten alarak, “en doğrusu olmasa da bu gün doğru bulunanı yapmak zorunda”dırlar (Platon, 2001c: 297 d 7-8). Böylece devlette kanun yapacak yeterlilikte bilge olan birileri yoksa yasalara karşı gelmenin çok ağır cezaları olmalıdır ki kimse yasalara kaşı çıkmayı göze almasın ve en mutlu olmasa da mutlu bir biçimde yaşayabilsin.

Platon yasanın mümkün olduğu kadar tam bilgili insanlar tarafından yapılması gerektiğini söyler. Ancak bilen kimse, gerçek devlet adamı birçok halde sadece kendi sanatına göre davranır ve bu anlamda ister kendisin yazmış olduğu isterse kendi emriyle yazılmış yasalar olsun onu asla bağlamazlar. Platon yine tekrarlar ki “gerçekten bir krallık sanatı varsa, zenginler topluluğuyla halk kalabalığı hiçbir zaman bu devlet sanatına sahip olmayacaklardır.” (Platon, 2001c: 300 e 8-10). Böylece Platon tek kişinin egemenliğinin yani ancak krallığın gerçek ve biricik doğru hükümet şekli olduğunu belirtmiş olur. Ve bundan sonra da diğer hükümetlerin yasaya uyup uymamaları esas alınarak doğrulukları incelenir.

Platon hükümeti bir tekin, bir kaçın, ve kalabalığın hükümeti olmak züre üç hükümet olduğunu ve bunları ikiye böldüğümüzde sayılarının altı olacağını ve gerçek doğru devletle birlikte yedi tane hükümet ya da devlet olacağını söyler (Platon, 2001c: 302 c 7-9). Böylece bir tek kişinin hükümeti krallık ve tiranlık, birkaçın hükümeti oligarşi ve

aristokrasi, çoğunluğun hükümeti ise demokrasidir. Ancak o da kanuna bağlı olan ve olmayan olarak ikiye bölünmelidir. Platon biraz önce söz ettiği altı hükümet biçimini kanunlar uyan ve uymayan olarak şöyle sıralar. Kanunları kendisi yapan ve uygulayan kralın hakim olduğu biricik doğru devleti taklit eden diğer devletleri Platon şöyle tanımlar. Zengin bir azınlıktan oluşan ve yasalara uyan devlet aristokratlık, eğer yasalar hiçe sayılıyorsa oligarşi olarak tanımlanır. Tekbir kişi kanuna göre idare ettiği zaman krallık ancak kanunları tanımadığı hırs ve cahillikten ilham aldığı zaman tiranlık adını alır.

Kanuna bağlı monarşik düzen altı düzenin en iyisi ancak kanunlara bağlı olmayana ise en kötüsü olarak belirlenir (Platon, Devlet Adamı: 302 e 11-14). Az sayıdaki kişinin hükümeti ise bir ile çoğun ortası olarak ikisi arasında bir değer alır. Çoğun ya da kalabalığı hükümeti yani demokrasi ötekilere oranla ne iyilikte ne de kötülükte büyük bir gücü yoktur. Çünkü kuvvetler çok kişi arsında paylaştırılmıştır. Bunun için bu devletler kanuna bağlı oldukları zaman en kötü, kanunları çiğnedikleri, onlara uymadıkları zaman en iyisi olular (Devlet Adamı, 303 a 2- b 1). Yani kanuna bağlı devletler arasında en kötüsü demokrasi kanuna uymayan devletler arasında ise en iyisi demokrasi olur. Bu açıdan demokrasi iyilik ve kötülük sıralamasında ortada bir yerdedir. Kısaca Platon hala *Devlet*'te savunduğu filozof kralların yönettiği ideal devleti en iyi devlet olarak diğer altı devletle kıyaslanmayacak kadar onlardan üstün bir devlet olarak kabul eder. Ancak yaşam deneyimlerinden dolayı bunun mümkün olmadığını görünce yasa yapıcıların ve bilge insanların tavsiyelerini dikkate alan krallığı ikinci en iyi devlet biçimi olarak ortaya koyar.

Devlet Adamı diyalogunun bütününde kendini hissettiren temel görüş Devlet'le aynı izlekte olan politikanın bir bilim olduğu ve yönetici olacak olanların bu bilime, sanata sahip olmaları gereğidir. Çünkü kral olacak kişinin diğer bilimlere ve sanatlara sahip olan kişileri yönetebilmesi için tüm bilimlerin ve sanatların çok üstünde olan politika bilimine sahip olması zorunludur. Ancak bu bileme sahip olabilecek nitelikte bir insan yoksa o zaman ne yapılması gereken şey yasa yapıcıların çıkarmış olduğu yasalara bağlı kalarak yönetmek en iyisidir. Devlet adamındaki bu görüşü Platon'un Yasalarda esas alacağı temel görüştür; çünkü artık filozof kralın egemenliğindeki ideal devletin

gerçekleşebileceğine olan inancı azaldığı için tanrıların işi olan yasaların egemenliğindeki yönetimin en iyi ikinci yönetim olduğuna inanır.

1. 3. *Yasalar*

1. 3. 1. *Yasalara Genel Bir Bakış*

Yasalar'da Platon yaşam deneyiminden etkilenerek *Devlet Adamı*'nda üstün körü bahsettiği konuları derinlemesine incelemeye başlar. Bunlardan en belirgin olanı *Devlet Adamı*'nda bir mit olarak ileri sürülen tanrının hem evrenin hem de toplumun en iyi yöneticisi olduğu görüşünü yasalarda çok açık bir biçimde ortaya konur. Dünyayı aklın ve filozofun yönetmesi gerektiğine inancı azalan Platon için giderek onların yerini din ve tanrı alır. Artık her şeyin ölçüsü kesin bir biçimde insan değil tanrıdır (Platon, 1998b: 716 c 7). *Devlet Adamı*'nda dile getirdiği bir başka konu olan yasa ve kral ya da hükümdar arasındaki ilişki burada tekrar ele alınır. *Devlet Adamı*'nda hala filozof kralın yöneteceği ideal devlete inancı olan Platon hükümdarın yasanın üstünde olduğunu çok açık bir biçimde ortaya koymuştu. Ancak *Yasalar*'da ideal devletin gerçekleşmesine olan inancı kalmadığı için kesin bir biçimde yasaları hükümdarın üstünde görür (Platon, 1998b: 715 a 9- d 6) ve istenen bir anayasanın ancak mükemmel bir yasa koyucu ve akıllı bir tiranın karşılaşmaları sonucu oluşabileceğini ve bu tiranında bu anayasayı uygulamasıyla en iyi devlete ulaşılabileceğini ya da bu yönde bir değişimin olabileceğini söyler (Platon, 1998b: 710 c 7- 711 a 3).

Yine *Devlet Adamı*'nda demokrasi en iyi ile en kötü yönetimler arasında orta bir yerde dururken, Yasalarda en iyi devlet modelinin bir bileşeni durumuna gelir. *Yasalar*'da Platona göre demokrasi ve monarşi olmak üzere devlet düzenlerinin iki ana biçimi vardır. Özgürlük ve uyumu sağgörü ile ölçülü bir biçimde birleştirerek en iyi devlet biçiminin bu ikisinden de pay alması gerektiğini; bunlardan yoksun olan bir devletin hiçbir zaman doğru dürüst yönetilemeyeceğini söyler (Platon, 1998b: 693 d 2- e 6). Yasa koyucu yasa yaparken kentin nasıl özgür, uyumlu ve akli başında olması gerektiğini göz önünde bulundurarak yasa çıkarmalıdır. Bu amaçla en baskıcı ve en özgür yönetim biçimlerini inceleyip bunlarda özgürlüğün ve baskının uygulanma oranına göre nasıl bir sonuç verdiğini incelenmelidir. Özgürlük ve baskı belli bir ölçüye

göre olduğunda çok olumlu sonuçlar ortaya çıkar ama eğer aşırıya kaçılırsa hiçbir işe yaramazlar.

Platon yasaların üstünlüğünü açık bir biçimde şu şekilde ifade eder: “Bir devlette yasa güçsüzse ve çiğneniyorsa, bence yıkılışı çok yakındır; ama yasa yöneticilerin üstün deyse ve yöneticiler onun kölesi ise, devlet kurtuluş ve tanrıların kentlere verdiği bütün nimetlere kavuşur.” (Platon, *Yasalar*: 715 d 3-6). Platon bu sözleri ile sadece yasaların üstünlüğünü tek dile getirmiyor aynı zamanda tanrının tüm iyi şeylere eşlik ettiğini belirtiyor. Daha doğrusu tüm iyi şeylerin kaynağının yalnızca tanrı olduğunu belirtiyor:

“Var olan her şeyin başını, sonunu ve ortasını elinde tutan tanrı, bunları çepeçevre sararak yapısı gereği doğrudan işini görür; tanrısal yasayı çiğneyenlerin peşinde ise hep cezalandıran adalet vardır, mutlu olmak isteyen kişi de ona bağlanıp alçak gönüllü ve yakışır biçimde ardından gider, ama gururla şişip, ya serveti ya da mevkii, hatta gençliği ve akılsızlığının yanı sıra beden güzelliği ile böbürlenelerin ruhu küstahlıkla alevlenir, ne bir yöneticiye ne de gereksinimi olmadığı, tersine başkalarını yönetecek güçte olduğu şansıya, tanrıdan uzak, tek başına kalır; yalnız kalınca da kendi gibilerini çevresine toplayıp zincirden boşanırcasına her şeyi alt üst eder; bir süre bazılarını önemli biri gibi görünür, ama çok geçmeden adaletin hiç de küçümsenmeyecek cezasına uğrayınca, kendini de, ailesini de, yurdunu da hepten yok eder.” (Platon, 1998b: 715 e 8- 716 b 5).

Böylece Platon tanrının yasasına uyanın mutlu olacağını uymayanın ise eninde sonunda mutsuz olacağını ve eğer tanrının yasasına uymayan kişi bir yönetici ise yönettiği devlet de eninde sonunda yıkılmaya mahkumdur. Ama yine de Platon *Yasalar*'da insanların *Devlet*'te ya da *Devlet Adami*'nda olduğu gibi zorla itaat ettirilmeleri gerektiği görüşünü biraz yumuşatır. *Yasalar*'da insanların yasalara uymasını sağlamanın iki yönteminden bahseder. Bunlardan ilki tekli yöntem caydırmaya dayanır, ikincisi olan ikili yöntem ise hem ikna hem de caydırmaya dayanır. Platon bazen birinin bazen ötekini işe yaradığını söylemesine rağmen genel olarak ikili yöntemden yana tavır koyar ki bu da ılımlılaştığını gösterir.

Platon'un *Devlet*'te yönetici sınıf için yasakladığı evlilik ve mal mülk edinme yasağı, *Yasalar*'da değiştirilir. Yöneticilerde belli bir oran ve ölçüde mala ve mülke sahip olabilir ve yine bir aileleri söz konusu olabilir. *Yasalar*'da evlilik artık *Devlet*'teki gibi yöneticilerin değil anne ve babanın uygun gördüğü kişiler ile yapılmalıdır. Ancak yine de evli çiftleri evlilik sonrası on yıl denetleyecek bir kadınlar komitesi vardır. Bununla birlikte *Yasalar*'da da hala *Devlet*'teki mantık egemendir. “Herkes kendi hoşuna giden evliliği değil, kente yararlı evliliği istemelidir.” (Platon, 1998b: 773 b 3-4). *Devlet*'te

olduğu gibi *Yasalar*'da da kadınların kamusal alana dahil edilmesinde ısrarcı davranır. Çünkü toplumun yarısını oluşturan kadınlara gereken önem verilmezse toplumun yarısı savsaklanmış olur. Hatta kadınlar erkeklerden erdem bakımından daha aşağı olduğu için bu durum konun önemini daha da artırır. Kadınlar da en az erkeler kadar eğitilirse bu şekilde daha erdemli bir toplum oluşur. Genel olarak *Yasalar*'da işlenen konuları böyle özetledikten sonra şimdi daha ayrıntılı bir incelemeye geçebiliriz.

1. 3. 2. Toplumun Kökeninin Daha Detaylı Bir Sunumu

Platon *Devlet*'te yaptığı gibi *Yasalar*'da da önce toplumun nasıl kurulduğunu ve nasıl geliştiiğini (bozulduğunu) anlatır. Platon kentlerin ortaya çıkması ve insanların devlet düzeninde yaşamalarının çok uzun zaman önce olduğunu belirtir. Bu uzun zaman boyunca binlerce devlet kurulmuş ve yine binlercesi de yıkılmıştır, büyük olanlar küçülmüş, küçük olanlar büyümüş, iyi olanlar bozulmuş, kötü olanlar düzelmiştir. Yani sürekli bir değişim olmuştur. Platon bu sürecin nasıl geliştiiğini eğer becerebilirse anlatmaya çalışacağını ve belki de bunun bize siyasal düzenlerin ilk oluşumu ve gelişimin nasıl olduğunu gösterebileceğini söyler. (Platon, 1998b: 676 b 3- c 8).

Platon Devletteki gibi bir ilk toplumdaki tufan öyküsüne başvurur (Platon, 1998b: 677 a 1- 678 a 1). Platon bu tufandan kurtulanların uygarlık araçlarından yoksun, kentli insanların kazanç hırs ve birbirlerine karşı çevirdikleri dolaplardan ve alçak düzenlerden habersiz ancak dağlarda yaşayan ve çobanlık yapan birkaç insan olabileceğini söyler (Platon, 1998b: 677 b 1- 8). Ovalarda ve kıyılarda olan kentlerin yıkılmasından dolayı insanlar sahip olduğu bütün araçları ve başta siyaset olmak üzere başka bilgi alanlarına ait yıllarca çalışılarak, çabalayarak elde edilen bilgileri de yitirmişlerdir. Bundan dolayı Platon tufandan kurtulan insanların yaşamlarını şöyle betimlemektedir: “Ürkütücü sonsuz bir sessizlik, alabildiğine ıssız bir toprak, birkaç sığır dışında bütün hayvanlar yok olmuş, bir yerlerde bir keçi grubuna belki rastlanabilir; bunlar da çobanların yaşamına ancak yetiyordu.” (Platon, 1998b: 677 e 6- 678 a 1). Platon bu günkü durumun; kentler, siyasal düzenler, yasalar, sanatlar ve her tür kötülük ile her türlü erdem bu tarif ettiği topluluktan çıktığını söyler (Platon, 1998b: 678 a 7-9). Ama bunun birden bire değil zaman geçtikçe ve insan soyu

çoğaldıkça geliştiğini söyler. Bunun ilk adımı dağlardaki çobanların düzlüklere inmesidir. Bu çağda insanlar sayıca az olduklarından dolayı bir birlerini görünce seviniyorlardı. Çünkü koskocaman ıssız bir dünyada ya da yurttan insanın kendi cinsinden birilerini görmesi ona doğal bir güven sağlıyordu.

Platon'un burada tarif ettiği ilkel toplum *Devlet*'teki gibi kendine yeten neredeyse hiçbir kötülüğün içinde bulunmadığı gülbüz olan ilk toplum ile hemen hemen aynıdır. Bu toplumdaki insanlar daha önce de belirttiğimiz gibi sayıları az olduğu için birbirlerini seviyor ve hoş tutuyorlardı. Bol yiyecek, içecek, yatak ve barınak olduğu için kimse bunlar yüzünden kavga çıkarmıyordu. Bu toplumda Platon'un daha önce *Devlet*'te saydığı bütün toplumlar için sayılabilecek iki büyük kötülük olan zenginlik ve fakirlikte yoktu. İnsanlar yoksulluk yüzünden birbirlerine düşman olmuyorlardı. Ayrıca bu toplumda altın ve gümüşte olmadığı için insanlar zengin de olmuyorlardı. Zenginlik ve fakirliğin olmadığı toplumda Platon'a göre en soylu karakterde insanlar yetişir. Bu toplumdaki insanlar saflıktan dolayı iyi insanlardı. Saf oldukları için güzel ve çirkin olduğu söylene şeylerin gerçekten öyle olduğunu düşünüyor ve inanıyorlardı. Tanrılarla insanlar üzereni söylenenlerin doğru olduklarına inanıyorlardı ve buna göre yaşamlarını sürdürüyorlardı (Platon, 1998b: 678 e 9- 679 c 8). Bu toplum uygarlıkça tufandan öncekilerden ve bu günkü toplumdan çok geride olabilirler. Çünkü madencilik hakkında hiçbir şey bilmiyorlardı. Yine siyaset, savaş, yasalar gibi olumlu ve kentlerde var olan sayısız kötülükten de bihaber yaşıyorlardı. Ancak onlardan daha saf daha mert idiler. Daha ölçülü ve en önemlisi de daha adil idiler (Platon, 1998b: 679 d 2- e 4). Bu öykü ile Platon'un yapmak istediği şey daha sonra anlatacağımız bir tarım devletinin en iyi devlet olduğunu belirtmek içindir. Çünkü Platon için en iyi devlet kendi ihtiyaçlarını kendisi üreten ve tüketen devlettir. Platon kesinlikle ticarete karşıdır ve yurttaşların kesinlikle bu işle uğraşmaması gerektiğini söyler. Çünkü Platon'a göre ticaret insanların karakterlerini bozan bir etkinliktir.

Platon *Devlet Adamı*'nda işlemiş olduğu tanrıların insanlara sanatları vermesi konusunu burada da işler. Tanrı çömlekçilik ve dokumacılık sanatlarını insanlar çaresizliğe düşükleri zaman canlanıp gelişebilsinler diye vermiştir (Platon, 1998b: 679 a 6- b 2). Bu insanlar daha önce var olan sanatların ve bilimlerin yok olmasından dolayı herhangi bir bilime ve sanata sahip olmadıkları için yaşamlarını sürdürmeleri olanaksızdı. İşte tanrı

bunun için bunlara bu iki sanatı verdi ve insanlar maden teknolojilerine ihtiyaç duymadan binlerce yıl bu iki sanatla hayatlarını sürdürdüler. Bununlar birlikte bu topluluktaki insanların yasa koyuculara gereksinimi de yoktu. Onlar babadan kalma törelere göre yaşıyorlardı. Platon bu toplumda var olan yönetim biçimine “herkese reislik düzeni” der (Platon, 1998b: 680 b 1-2).

Platon bu toplumdaki giderek uygar toplumun çıkışını şöyle anlatır. Bu birbirinden kopuk olarak ayrı evlerde yaşayan insan topluluklarında her ev kendi içinde en yaşlı olanı yönetici olarak seçer. Daha doğrusu en yaşlı olan yönetici olur. Bütün evler için de bu böyledir ve bunlar arasında en adil olan bir kişi kral olur. Bundan sonara daha büyük gruplar oluşturarak dağ eteklerinde tarımla uğraşan kentler kurmaya başlarlar. Tek tek evlerdeki insanlar giderek gelişir ve birer aşiret haline gelirler ve evin yönetici reisi giderek aşiret reisine dönüşür. Böylece her aşiret kendi babadan kalma kuralları ile yaşamını sürdürdüğü için bu topluluklar giderek birbirlerinden farklılaşırlar. Bu farklılaşmadan dolayı insanlar ilk önce kendi aşiretlerinin yasalarını beğenir ancak daha sonra ikinci olarak diğer aşiretlerin yasalarını ve yaşam biçimini beğenirler. Ancak bu insanlar bir araya gelip büyük topluluklar oluşturacakları zaman bu durum sorun yaratır. Platon’a göre işte tam bu nokta yasamanın kökenidir. Bu gruplar kendi içlerinden temsilciler seçerler ve bu temsilciler bütün grupların, aşiretlerin yasalarını inceleyerek beğendiklerini krallara ve halk liderlerine açıklayarak onların onayına sunarlar. Platon bu temsilcilere yasa koyucular adını verir. Bunlar yöneticileri atayarak reislik düzeninden bir aristokrasi ya da krallık oluşturacaklardır (Platon, 1998b: 680 e 6- 681 d 5). Böylece Platon devleti kumuş olur. Ancak Platon için en önemli olan şey devleti kurmak değildir. Önemli olan adil ve erdemli bir devlet kurmak ve bu devleti uzun süre yaşatabilmektir.

1. 3. 3. İkinci En İyi Devlet Olarak Tanrısal Yasaların Egemenliğindeki Devlet

Platon’a göre gerçek devlet ne demokrasi ne oligarşi ve ne de tiranlıktır. Çünkü bu yönetimlerde erdemlerin doğru bir sıralanışı söz konusu olmamakla birlikte, bu yönetimler belli gurupların ya da kişilerin çıkarlarını esas alırlar. Oysaki Platon’a göre

yönetme ve yönetilmeye ilişkin ilkeler şunlardır: ilk olarak anne ve babanın çocukları yönetmesi, ikinci olarak soyluların soylu olmayanları yönetmesi, üçüncü olarak yaşlıların yönetmesi, dördüncüsü efendilerin yönetmesi kölelerin boyun eğmesi, beşincisi de güçlünün zayıfı yönetmesidir. Ama en önemli olan ve gerçek devlette esas olarak aranan altıncı ilke şudur: bilgisizin boyun eğmesi ve bilgenin de önderlik edip yönetmesidir. Yedinci ilke ise kazananın yönetmesi kaybedeninse geri çekilip yönetilmesi en doğru olandır (Platon, 1998b: 690 a 1- c-8).

Demokrasi, oligarşi ve tiranlık bu yukarıdaki ilkeleri gözetmeksizin bir yönetim biçimi ortaya koyarlar. Yine bu sözünü ettiğimiz yönetimler belli bir sınıfın çıkarını göz önünde bulundurarak yasa çıkarır ve hüküm sürerler. Oysaki “belli bir kesimin hizmetinde olanlar yurttaş değil, partizandırlar ve bunların adaletine de adalet demek boşunadır.” (Platon, 1998b: 715 b 7-8). Platon’a göre gerçek bir devlette tüm yurttaşların çıkarı göz önünde bulundurulmalı ve buna göre yasa çıkarılmalıdır. Ancak bu gibi yönetimler tüm kentin yararını göz önünde tutmadan yasa yaptıkları için bunların yasaları doğru yasalar değildir. Böylece yöneticilik daha önce de *Devlet Adamı*’nda dile getirildiği gibi bir kişiye soylu, zengin, boylu poslu olduğu için verilememelidir. Yöneticilik yapılmış doğru yasalara boyun eğen ve uyan kişiye verilmelidir. Böylece tekrar belirtmek gerekir ki *Yasalar*’da yönetici yasaların üstünde değildir.

Yukarıda anlattıklarımızdan da çok açık olarak anlaşılacağı gibi devlet insanların herhangi bir sınıfın iyiliği için değil tersine iyi yaşama önderlik etmek için var olur. *Yasalar*’da Platon çok açık bir biçimde yurttaşlara “her şeyin başını sonunu ve ortasını elinde tutan tanrının” “tanrısal yasasına” uyularak mutlu olabileceği vurgulayarak herkesin erdemli olması gerektiğini belirtir. Erdemli olmayanların, “tanrısal yasayı” çiğneyenlerin peşinde “hep cezalandıran adalet” olacaktır (Platon, 1998b: 715 e 7- 716 b 7). Böylece erdemli olmak isteyen “her insan tanrıyı izleyenlerden biri olmaya bakmalı” (Platon, Yasalar: 717 b 8-9); yani yasalara boyun eğmelidir. Platon’a göre insanlar yasalar bazen yanlış bile olsa yine de onlara boyun eğmelidir; çünkü bir insanı yurdunda doğduktan sonra yaşayabilmesini sağlayan şeyler devlet ve onun yasalarıdır. İnsanlar eğer bu devletteki yasaları beğenmiyorsa bırakıp gitme özgürlüğüne sahiptirler ancak yasalar hiçbir şekilde karşı çıkıp; yasanın yaptırımlarını yerine

getiremezlik etmemeleri gerekir. Çünkü “verilen hükümlerin hiçbir gücü olmazsa” devlet sonunda devrilip yok olur (Platon, 2009d: 50 a-54 c). Öyleyse insan hangi eylemin tanrının hoşuna gittiğini bilirse tanrıyı izleyenlerden biri olabilir. Yani gerçek ve biricik doğru yönetim artık krallık değil tanrının yasasına göre hüküm süren bir teokrasi olmalıdır.

Platon bu tezini savunmak için *Devlet Adamı*’nda da dile getirdiği Kronos Zamanı mitine tekrar başvurur. Bu mitin temel vurgusu o zaman yaşayan insanların çok mutlu yaşadığıdır. Bu mutluluğu sırrı ise Kronos’un “hiçbir insan yapısı, kendini bilmezliğe ve adaletsizliğe sürüklemeyen insan işlerinin kendi başına yönetmeye yeterli” (Platon, 1998b: 713 c 2- d 1) olmadığını bilerek insanların başına, onları yönetmek için yine bir insan değil ama tanrısal varlıklar olan daimonları yönetici kral olarak getirmesinden dolayıdır. Daimonlar insanları barışa, ar duygusuna, iyi yasalara, eksiksiz bir adalete kavuşturup huzurlu ve mutlu kılmışlardır. Platon bu mitten çıkarılması gereken sonucu hiçbir yoruma yer vermeyecek şekilde yine kendisi açıklar. Bir tanrının değil, bir ölümlünün yönettiği ne kadar devlet varsa, insanlara acılardan ve felaketlerden kurtuluş yoktur; ama gene bu öyküye göre, her türlü çareye başvurup Kronos çağında olduğu söylenen yaşamı örnek almalıyız, ve içimizde ölümsüz ne varsa (akıl yada ruhun ölümsüz kısmı), toplumsal ve kişisel yaşamımızda buna uyararak, aklın bu paylaşımına “yasa” adını verip evlerimizi ve kentlerimiz yönetmeliyiz.

“Haz ve tutkuya düşkün ve bunlara aç gözlülükle saldıran bir insan ya da bir oligarşi ya da bir demokrasi, iyileşmez ve sonu gelmez bir hastalığa yakalanarak hiçbir şeyi tutamayan bir ruhla kenti ya da bireyi yönetecek olursa, yasaları hiçe sayacaktır ve bu durumda, az önce söylediğimiz gibi, hiçbir kurtuluş yolu yoktur.” (Platon, 1998b: 713 e 5- 714 a 4).

Platon’un bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi ölümlülerin kurdukları devletler hiçbir şekilde mükemmel değildirler. En mükemmel devlet tanrının yasası ile yönetilen teokratik devlettir. Ancak ölümlüler buna ulaşmasalar da onu kendimize örnek almalıyız. Bunun için de içimizdeki ölümsüz kısma yani ruha özen göstermeliyiz.

Platon “sahip olduklarımız içinde, tanrılardan sonra en tanrısal olan ve en çok bize ait olan şey, ruh” olduğunu söyler (Platon, 1998b: 726 a 2-5). Platon için ruh bizi erdemli kılan tarafımız olarak kesin bir biçimde benden çok yüksektir. Bu yüzden yasa koyucunun kötü ve çirkin olarak belirttiği şeylerden uzak durmalı, iyi ve güzel olarak belirttiklerini ise yapmalıyız. Böylece teokratik bir devletin yurttaşları kesinlikle

erdemli davranmalı ve ruhu erdemden uzaklaştıracak her türlü davranış veya eşya, mal ve mülkten uzak durmalıdırlar. Bu yüzden Platon “çocuklara altından çok ar duygusu bırakmak gerektiğini” söyler (Platon, Yasalar: 729 b 1-2). Bunun içinde insanlara öğüt vermek yerine öğütlemek istediğimiz şeyleri yaşamımız boyunca yapmamız daha iyidir; “yaşamı boyunca bütün insanlar içinde yasalara en iyi hizmet etmiş olmakla ün kazanan kişi en iyi yurttaştır.” (Platon, Yasalar: 729 d 5-6).

1. 3. 4. Eğitim

Platon *Yasalar*'da eğitim konusunda *Devlet*'teki düşüncelerinin hemen hemen aynısı daha ayrıntılı bir şekilde ele alarak *Devlet*'te eğitimle ilgili olarak muğlak kalan bazı konuları burada bir netliğe kavuşturur. Platon *Devlet*'te tam bir tanımını vermediği eğitimi *Yasalar*'da çok açık ve detaylı olarak tanımlar. Platon'a göre eğitim: “oyun çağındaki çocuğun ruhunu yetişkinliğinde mükemmel bir insan olması için erdemini gerektiren şeye karşı özellikle heveslendiren doğru yönlendirir.” (Platon, 1998b: 643 d 1-4). Platona göre eğer yaradılışı uygun olan bir insana doğru bir eğitim verilirse insan “tanrıya en yakın ve uygar bir yaratık olur;” (Platon, 1998b: 765 e 5- 766 a 3). Ama uygun bir yaratılışa olmayıp bir de yanlış eğitilen insan “yeryüzündeki en vahşi hayvan olur.” (Platon, 1998b: 766 a 4). Bu yüzden yasa koyucular eğitim işini savsaklamamalı ve eğitimle ilgilenecek kişiyi “yurttaşlar arasında her açıdan en erdemli kişi”ler arasından seçmelidirler (Platon, 1998b: 766 a 8- b 1); ki eğitim hakça yönetmeyi ve yönetilmeyi bilen mükemmel yurttaşlar yetiştirebilsin (Platon, 1998b: 644 a 1-5). Doğru bir eğitim alan insanların iyi insanlar olacağından şüphelenmeyen Platon için eğitim her an bozulabilir. Bu yüzden herkes elinden geldiğince doğru eğitimi korumalı ve eğitimin bozulan bir yönü varsa hemen düzeltilmelidir.

Platon *Yasalar*'da daha önce de belirttiğimiz gibi eğitim konusunda o kadar ayrıntıya iner ki anne karnındaki çocuklara bile annelerine bazı egzersizler yaptırarak bir eğitim uygular. Platon *Devlet*'teki gibi *Yasalar*'da da hem kız çocukların hem de erkek çocuklarının aynı eğitimi almaları gerektiği görüşünü tekrar dile getirir. Okullar kurulacak ve bu okullarda çalıştırılmak üzere parayla tutulmuş yabancı hocalar sağlanacaktır. Çocuklar her gün okula gitmesi kendilerinin ya da babalarının isteğine

bağlı olmayıp zorunlu olacaktır (Platon, 1998c: 804 c 2- 805 b 2). Böylece *Devlet*'te kısmen muğlak kalan eğitimin tüm yurttaşlar için olup olmadığı sorunu burada böylece tüm çocukların zorunlu olarak okula devam etmeleriyle bu muğlaklığı gidermiş olur. Bu okullarda çocuklara yalnızca beden eğitimi ve müzik değil ama ayrıca başlangıç düzeyinde aritmetik, gök bilim vb. de öğretilenlerdir. *Devlet*'te olduğu gibi burada da çocuklar ailelerinden çok devletin malı oldukları için eğitimdeki bu eşitlik sadece çocuklara sınırlı kalmayıp yetişkinler içinde geçerlidir. Yetişkin erkekler hangi eğitimi alıyorsa kadınlar da savaş eğitimi dahil olmak üzere bütün eğitimleri alırlar. Biraz öncede belirtmiş olduğumuz gibi Platon *Yasalar*'da eğitim konusunda *Devlet*'te söylediklerinden çok fazla bir şey söylemez; sadece muğlak olan eğitimin bütün yurttaşlar için olup olmadığı konusunda daha net veriler sunar.

1. 3. 5. Devletin Ekonomik Biçimi: Tarım Devleti

Şimdi *Yasalar*'da Platon'un nasıl bir devlet istediğini geçebiliriz. Daha doğrusu Platon'un yeni devletinde yasaların egemen olması gerektiğini belirtmiştik. Şimdi inceleyeceğimiz konu devletin bir deniz devletimi, bir ticaret devleti mi yoksa bir tarım devleti mi olması gerektiğidir. Platon bu soruya hiç tereddütsüz olarak ideal devletin tarım devleti olması gerektiğini söyler.

Platon *Yasalar*'ın IV. Kitabının hemen başında bir devletin eş deyişiyle şehir devletinin deniz kıyısında mı yoksa içerde mi olması gerektiğini sorar (704 b2-3). Cevap olarak kentin en az seksen stad (15 km) uzak olması gerektiğini ve kentin denize bakan tarafında limanlar olması gerektiğini ayrıca bu kentin topraklarında hemen hemen her şeyin yetişebilmesi gerektiğini söyler (704 b 4- c 3). Devletin ya da kentin topraklarında hemen hemen her şeyin yetişebilmesi noktası Platon için çok önemlidir. Çünkü daha önce de belirttiğimiz gibi Platon'un kurmak istediği devlet kesinlikle bir tarım devleti olmalı ve çok zaruri olmadığı sürece dışarıdan hiçbir şey satın almamalıdır. Başka devletler ihtiyaçlarını hem topraktan hem de denizden sağlayabilirler. Ama ideal devletin geçim kaynaklarının sadece topraktan olması gerekir. Diğer ülkelerde var olan deniz ticareti, toptan ve perakende ticaret, hancılık, gümrük, madencilik, tefecilik, faiz

bunun gibi kazançlardan uzaklaşılmalı bunların yerine çiftçiliğe, çobanlığa ve arıcılığa özen gösterilmeli; bu gibi işlerde çalışılmalıdır.

Platon'a göre zorunlu bir gerekçesi olmayan hiçbir şey dışarıdan ithal edilemez ve devlette bulunması zorunlu olanlarda dışarıya ihraç edilemez. Silah ve savaş için gerekli araçları ithal edilmesini kent adına komutanlar yapacak ve bunların nasıl yapılacağı yasa bekçileri tarafından belirlenmiş olacak. Hiçbir şekilde hiçbir ürün perakende satışına izin verilmez. Tüm ülkede ve devlette bu iş yasaklanmalıdır. Bu yüzden Platon kentin denize bu kadar uzaklığın bile yetersiz olduğunu söyler. Platon'a göre bir kent deniz kıyısında ise onun erdemli olması ya da erdemli ise öyle kalması çok zordur. Çünkü denize yakın olan kentlerde ticaret gelişir ki Platon'a göre bu insanların ruhlarında "sahtekarlık ve güvensizlik yaratıp kenti kendine ve öteki insanlara karşı güvensiz ve düşman yapar." (Platon, 1998b: 705 a 2-6).

Yine Platon bu kentin topraklarının bir bölümünün engebeli olması gerektiğini söyler ki böylece her şey yetişsin ama bol bol yetişmesin ki dış satım artıp da kent altın, gümüş ve parayla dolup taşmasın. Kentin çok zenginleşmemesi konusu daha önce de belirttiğimiz gibi Platon için çok önemlidir. Platon'a göre bir devletin ya da toplumun başına gelebilecek en büyük iki kötülükten bir zenginliktir, öteki ise fakirlik. Bu yüzden Platon kuracağı kentin hiçbir şekilde aşırı zenginleşmemesi gerektiğini ısrarla vurgular ve yurttaşların ancak belli bir miktarda mal ve mülk yığılabileceğini söyler. Çünkü en değerli olan zengin olmak ve uzun süre yaşamak değil, yaşadığı süre içinde olabildiğince erdemli olmaktır (Platon, 1998b: 707 d 2-5).

Platon'a göre insanlar arasındaki anlaşmazlıkların çoğunun gelir ve toprak dağılımındaki eşitsizlikten ve insanlardaki mal mülk edinme hırsından doğar. Platon bundan kurtulmanın tek yolunun "hakka saygı göstermek ve mal canlısı olmamak" (Platon, 1998b: 737 a 5-6) olduğunu söyler. Bu ilke kurulacak devlet için bir dayanak bir yasa ve bir inanç olmalıdır ki insanlar arasında mal ve mülk için kavga ve anlaşmazlıkların çıkmasın. Bu belirleme kendisi ile birlikte doğru dağıtım biçimi nedir ve halkın nüfusu ne kadar olmalıdır sorularını getirir. Platon nüfus konusunda önce kesin bir rakam vermeyerek; nüfusun toprağa ve çevredeki kentlere göre belirlenmesi gerektiğini yani nüfusun üzerinde yaşadığı toprak tarafından beslenebilecek kadar küçük ama dış saldırıları da engelleyebilecek kadar büyük olması gerektiğini söyler

(Platon, 1998b: 737 c 5- d 5). Bundan hemen sonra Platon “savaş için ve barış zamanındaki bütün işler için, antlaşma ve ortaklıklarda, vergi ve ödemelerde birden sona kadar kesintisiz olmak üzere 59 bölüme” (Platon, 1998b: 738 a 6- b 1) olan 5040 sayısını bir kent için en iyi yurttaş sayısı olduğunu söyler. Böylece toprak ve barınaklar “toprağı işleyecek ve savunacak” (Platon, 1998b: 737 e 1-3) olan 5040 yurttaş arasında eşit biçimde paylaşılacaktır.

Bu ikinci en iyi devlette her yurttaş grubunun kendi adına bir tanrısı, bir daimonu ya da bir kahramanı ve bunlara ayrılmış sunak alanları olması gerekir ve gruplar belli günlerde bu sunaklara sunularını yapmalıdırlar. Platon böylece bütün grupların bir araya gelmelerini sağlayarak yurttaşların birbirlerini tanımalarını amaçlar. Platon’a göre “bir kent için yurttaşların birbirini tanımamasından daha iyi bir şey yoktur. Nitekim kişilerin karakteri birbirlerine aydınlık değil, karanlık olduğu zaman, insan ne hak ettiği saygıyı görür, ne hak ettiği göreve gelir, nede doğru adaleti bulur;” (Platon, 1998b: 738 e 1-5). Platon’un bu yeni devletinde insanların bir birini tanımalarının gerekliliği yöneticilerin, yasa yapıcıların ya da herhangi bir göreve gelecek kişilerin devlette var olan dört sınıfın üyeleri arasında seçilmelerinden dolayıdır. Platon’un da belirtmiş olduğu gibi eğer insanlar birbirlerini yeterince tanımazlarsa kimin iyi, kimin kötü olduğunu anlayamazlar. Gerçi Platon’un devletinde kötülere yer yoktur. Bunlar ya cezalandırılır ya da devletten sürülerek toplum ile temas etmeleri engellenir. Bu devlet sadece iyilerin yaşadığı bir yer olmalıdır, daha doğrusu iyilerin kurduğu bir devlet olmalıdır. Bundan dolayı insanların birbirlerini tanımaların en önemli nedeni Platon’un her üç politik diyalogunda aynı olur. Bu insanların uygun oldukları işleri yapmaları ilkesidir.

Platon ister bu gün isterse gelecek bir zaman da gerçekleşecek olsun en iyi devlette “dostların malı aslında ortaktır” (Platon, 1998b: 739 c 2) ilkesinin geçerli olması gerektiğini söyler. Böylece Platon için gerçekleşme ihtimali olmasa da en iyi devlette kadınların, çocukların ve bütün malların ortak olması gerekir, yani özel mülkiyet denen şey insanların hayatlarından silinmelidir. Ancak Platon bu devletin gerçekleşme ihtimalini görmediği için en iyi ikinci devlette mal, mülk, toprak ve barınak dağılımının nasıl olması gerektiğini belirlemeye geçer.

Toprak ve barınaklar paylaşılmalı, yani toprağın ortak işlenmesi artık bu devlette söz konusu değildir. Çünkü bu ilke bu devletteki insanları aşan bir şeydir. Herkes topraktan

pay almalı ancak aldığı bu toprağın aynı zamanda kentlin ortak malı olduğunu da unutmamalıdır. Ayrıca toprağa çok büyük bir özen gösterilerek davranmalıdır. Platon toprağa gereken özenin gösterilmesi için yine bir mite başvurur. Toprağın insanların efendisi olan bir tanrıça olarak sunar. Böylece hem toprağa gereken önem verilecek hem de hiçbir şekilde toprak satmak mümkün olmayacak. Çünkü saptanan sayıya göre paylaştırılan ocakların sayısının artıp azalmaması gerekir. Böylelikle ev, hane sayısının her zaman 5040 olarak kalması sağlanır. Platon bunun birçok yolundan bahseder. Örneğin gereken ailelere doğum kontrolü uygulanması, çocuğu az olan ailelere çocuğu çok olanların çocuklarının verilmesi, içeriye ve dışarıya kontrolü göç vb. Böylece sabit tutulan nüfus aynı zamanda toprağın hep aynı şekilde paylaşılmasını sağlayacaktır. Daha doğrusu toprak ilk bölündüğü gibi kalacak. Ve bu toprağın satılması kesinlikle yasaktır. Platon belirtir ki size paylaştırılmış “malın toplamını ve boyutlarını birbirinize satarak ve satın alarak bozmayın” (Platon, 1998b: 741 b 2-4). Kutsal olan toprağı ve kendisine düşen evi satan da alan da uygun cezalara çarptırılmalıdır.

Platon için ideal devlet tarım devleti olduğu için bu tip bir devlette en önemli sorunlardan biri anlaşılacağı gibi sınır arazilerin sınırları üzerinde çıkan kavgalar oluşturur. Bunun için Platon bir kimsenin kendisi ile komşusu arasındaki sınırı kesinlikle değiştirmemesi gerektiğini belirtir. Platon bunu “dokunulmaza dokunmak” olarak kabul edilmesi gerektiği söyler ve dokunulmaza dokunan kişinin de mahkemelerce uygun bir cezaya çarptırılması gerektiğini belirtir (Platon, 1998b: 842 e 6- 843 b 6).

Bu devletteki yurttaşlar için çok önemli olan bir başka kural da şudur: “hiç kimse kişisel olarak altın ya da gümüş para sahibi olamaz” (Platon, 1998b: 741 e 7- 742 a 1). Herkes sadece o devlette geçerli olan bir para ile günlük alışverişini yapacak ve çalıştırdığı el işçilerinin, yanaşmalarının, kölelerinin ücretlerini buradan ödeyecektir. Ve yine bu devlette faizle para vermek yasak olacaktır. Faizle para verilmişse bile para alan bu parayı geriverme konusunda zorlanmayacaktır.

Yurttaşların zengin olmaması gibi Platon’a göre devlet de ne çok zengin ne de çok büyük olmalıdır. Sıradan yurttaşlar bunu isteyebilir. Ancak yasa yapıcı kesinlikle bunları esas alarak yasalar yapmamalıdır. Çünkü asıl amaçlanması gereken büyüklük ve zenginlik değil erdem olmalıdır. İnsanlar hem erdemi hem de zenginliği talep

edebilirler. Ancak bunlardan bazıları olanaklı bazıları ise olanaksızdır. Mutlu olmak için aynı zamanda erdemli olmak zorunludur ve daha önce de belirttiğimiz gibi yasa koyucu bunu esas almalıdır. Ancak hem çok zengin olmak hem de erdemli olmak olanaksızdır. Platon çok açık olarak belirtir ki erdemli olmakla olağanüstü zengin olmak birbiri ile bağdaşmaz (Platon, 1998b: 742 e 6-7). Çünkü Platon'a göre haklı yoldan elde edilen kazanç hem haksız hem de haklı yoldan elde edilen kazançtan daha çok olamaz. Bu yüzden eğer bir insan çok zenginse muhakkak bir şekilde haksız kazanç elde etmiştir. Bu da onun karakterini olumsuz etkilediği için o insanın çok erdemli olmasına imkan yoktur.

Daha önce de belirttiğimiz gibi kesin olarak bu devlette altın ve gümüş bulunmaması gerekir, el işçiliği ticareti, faizcilik ve bunlar gibi bayağı ve çirkin meslekler olmamalıdır. Toprakta elde edilen kazanç yeterlidir. Ancak bunda da paranın asıl kullanılma amacını yitirecek ölçüde olmamalıdır. Platon için para gerekli ihtiyaçların sağlanmasına yetecek kadar olmalıdır. Bu gereksinimler yukarıda saydığımız günlük alış veriş, çeşitli el işleri ve hizmetler için ödenen para ve en önemlisi de eğitim için yapılacak harcamalardır. Gerçi Platon paralı eğitimi hiçbir şekilde tasvip etmez ama bu devlet en iyi olan değil en iyi ikinci devlet olduğu için burada eğitim para ile olabilir, hatta para harcamaya değer en önemli şey eğitimidir. Eğer bunları çok fazla aşan bir para birikimi varsa para gerçek amacını yitirmiş olur.

Platon çok açık bir biçimde bu ikinci en iyi devletin denize çok yakın olmayan; topraklarında hemen hemen her türlü meyve ve sebzenin yetiştiği ve her türlü madenin bulunduğu bir tarım devleti olması gerektiğinin her fırsata dile getirir. Bu devlet kesinlikle bir ticaret devleti olmamalıdır. Çünkü Platon'a göre ticaret insanların ruhlarında güvensizliğe ve sahtekarlığa yol açar ki bu durum yurttaşların erdemli olmalarının önündeki en büyük engellerden biridir. Platon her ne kadar yurttaşların belli bir miktarda mal ve mülk edinmelerine izin verse de mal mülk biriktirmenin aralarında çok büyük bir fark olmayan belli bir üst ve alt limiti vardır. İnsanların altın ve gümüş gibi şeyleri biriktirmesi ya da toprak alıp satması yasaktır ki böylece Platon bir devleti yıkabilecek iki temel kötülük olan zenginlik ve fakirliğin bu devlette doğmasına izin vermez. Bu devletteki yurttaşların sahip oldukları sınıflar arasında bu bakımdan çok büyük maddi uçurumlar olmasına izin verilmez ve sınıflar arası geçiş esnek tutulur.

1. 3. 6. Toplumsal Sınıfların Yeniden Belirlenmesi

Platon göre herkesin eşit olduğu ve sınıfsız bir toplum en ideal olandır. Ancak bu olanaksız olduğu için ikinci iyi toplumda ya da devlette pek çok nedenden dolayı sınıflar oluşacak. Bu ikinci en iyi devlette toplum dört sınıftan oluşacaktır. Ancak bu sınıflar *Devlet*'te olduğu gibi yeteneklerine ve bilgilerine göre değil mal varlıklarına göre sınıflara ayrılacaklardır. Bu devletteki sınıflar arasındaki geçirgenlik çok esnektir; zenginken yoksul olan ve yoksulken zengin olan insanlar sınıflarını değiştirebilecektir. Her sınıf mal varlığına göre vergilere tabi tutulacak ancak mevkiler ve görevler yurttaşların haberi olmadan, aralarında anlaşmazlık çıkmasını diye eş olmayan oranda olabildiğince eşit olarak dağıtılmalıdır.

Platon malvarlığına göre sınıflara ayrılmış bir toplum oluşmasının zorunlu olduğunu ancak bu sınıflar arasında da büyük bir uçurum olacak şekilde bir fark olmamalıdır. Yani toplumun bir kısmı çok zengin bir kısmı ise çok fakir olmamalıdır ki Platon'a göre bunlar, zenginlik ve fakirlik, en büyük iki kötülüktür. Bu yüzden yasa koyucu bu iki konu hakkında hem bir alt sınır hem de bir üst sınır belirlemeli ve hiçbir yurttaş bu sınırları aşmamalıdır. Hiç kimse en başta belirlenen payının azalmasına göz yummamalı ve yöneticilerle yasa koyucularda onu desteklemelidir. Bu pay baz alınarak en fazla bunun dört katına kadar mal birikimine izin verilmelidir. Eğer biri herhangi bir şekilde bu miktardan fazlasını kazanacak olursa fazlasını devlete ya da tapınaklara bırakarak ün kazanmalıdır. Eğer bunu yapmazsa gerekli şekilde cezalandırılıp fazla olan para ondan alınmalıdır.

Kısaca bu devlete yurttaşlar mal varlıklarına göre dört temel sınıfa bölünmeli ancak bu sınıflar bir kast gibi değil geçirgen ve esnek bir yapıda olmalıdırlar. Geçirgen ve esnek yapının koruna bilmesi için bu devlette var olan sınıflar arasında maddi açıdan bir uçurum olmamalı en alt ve en üst sınıfın mal varlıkları olabildiğince birbirlerine yakın tutulmalıdır. Böylece hiç kimse mal varlığından ötürü yönetici olma hakkına sahip olma iddiasında olmamalı; mal varlığı yöneticiliğin değil yurttaş olmanın bir ön koşul olmalıdır.

1. 3. 7. Yönetici Seçimi

Yöneticiler yurttaşlar arasından ve onlar tarafından seçileceği için Platon göre “atlı ya da yaya birliğinde silah taşımış ve yaşlarının elverdiği bilek gücüyle savaşa katılmış ne kadar kişi varsa hepsi yönetici seçimine katılmalıdır;” (Platon, 1998b: 753 b 3-6). Böylece Platon seçmenlerini belirlemiş olur; ki bunlar yukarıda belirtmiş olduğu gibi savaşıma yeteneğine sahip olan kişilerdir. Daha sonra bu seçmenler Aristoteles için yurttaş olacak olanlardır ki Aristoteles bütün yurttaşların silahlı savaşçılar olması konusunda çok ısrarcı olacaktır.

Platon’un bu en iyi ikinci devletinde yöneticiler üç türlü bir seçimle seçilirler. Önce liste başı olan üç yüz kişi ilan edilecek, sonra bunlarda seçime sunulacak ve yine liste başı olan ilk yüz kişi arasından en çok oyu alan 37 kişi haklarında gerekli olan incelemeler yapıldıktan sonra “yönetici” ilan edileceklerdir. Bu 37 kişi her şeyden önce “yasa bekçisi” olacaklardır. Bir yasa bekçisi elli yaşından önce göreve gelemeyecek ve yetmişinden sonra da görevde kalamayacaktır. Yine bir yasa bekçisi en çok yirmi yıl görevde kalabilecektir.

Yasalar’da *Devlet* ve *Devlet Adamı*’ndan farklı olarak en önemli olan şey Platon’un Atina tipi demokrasiye benzer bir şekilde devlette yürütmeyi üstlenecek bir meclisten söz etmesidir. Bu durum göstermektedir ki artık Platon *Devlet*’te tarif ettiği ideal devletin gerçekleşmesine olan inancını yitirmiştir. Çünkü her fırsatta aşağıladığı demokratik yönetimi bu sefer kendisi uygulamaktadır. Her ne kadar kurayla seçimin hiçbir zaman erdemli olan ile olmayanı birbirinden ayıramayacağını vurgulayıp bunu için dua etmekten başka çaremiz olmadığını söylese de bunun dışına bir seçim biçiminin mümkün olmadığını söyler (Platon, 1998b: 757 a- e).

Devlette var olan her sınıftan önce 180 kişi belirlenecek ve bu 180 kişiden yarısı yani 90 kişi kurayla belirlenip 360 üyeli bir meclis oluşturulacaktır. İlk üç sınıftan seçilecek kişilerin oylamasına katılmak zorunlu, dördüncü sınıftan seçilecek kişilerin oylamasına katılmak zorunlu değildir. Ancak ilk iki sınıftakiler yine zorunlu olarak bu dördüncü sınıfın oylamasına katılmak zorundadırlar, katılmazlarsa uygun bir para cezasına çarptırılacaklar, diğer iki sınıf yani üçüncü ve dördüncü sınıftakiler oylamaya katılmak zorunda değildirler. Platon böyle bir seçimle monarşik yönetim biçimi ile demokratik

yönetim biçiminin ortasının bulunabileceğini ve yönetim biçiminin hep bu arada tutulması gerektiğini söyler (Platon, 1998b: 756 e 9- 757 a 1). İşte tam bu noktada Platon eşitlik ilkesi tartışmaya açar. Erdemli olanla olmayan eşdeğer tutulamaz; çünkü “eşit olmayanlar için eşitlik” “doğru ölçü” değildir. Platon “Eşitlikten dostluk doğar” eski deyişin haklı olduğunu belirtir ancak bu dostluğu gerçekleştirecek eşitliğin apaçık olarak belli olmamasının bizi zor bir duruma soktuğunu belirtir ve eşitliğin detaylı bir incelenmesinin sonucunda neredeyse birbirine karşıt olan iki tür eşitlik olduğu ortaya çıkar. Bunlardan biri sayısal ölçülere dayanan, ağırlık, uzunluk vb. konularda kullanılan sıradan bir eşitliktir ki bunu herkes görebilir. Ancak en doğru ve en üstün eşitliği herkes göremez. Bu büyüğe büyük, küçüğe küçük pay vermektir. Her bir şeyin ya da durumun doğal yapısına uygun ölçüyü kullanır. İşte Platon bu ölçüye adalet der ve siyasetin bu adalet olması gerektiğini söyler. Bunu için bir gün ideal bir devlet kurulacak olursa bu ölçüye bakılarak yasalar yapılmalıdır. Tiranlara ya da halkın gücüne değil adalete göre, “eşit olmayanlara her zaman yapısına uygun olan eşitliği” uygulayarak yasalar yapmalı ve yöneticiler seçmeliyiz. Ancak bu mümkün olmadığı için kura eşitliğine başvurmamız gerekir ki bu hiçbir zaman kesin olarak tam ve mükemmel olanı vermez. Tek yapabileceğimiz şey bu kuradan adil olana göre bir sonuç çıkması için dua etmektir.

Platon meclis üyelerinin yine Atina demokrasisinde olduğu gibi zamanlarının büyük bir çoğunluğunu kendi özel işlerine ayırmalarının için izin verilmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Ancak üyeler yılın on iki ayına bölünürler ve bu on ikide birlik üyelerden oluşan her bir grup yılın bir ayı her zaman görev başında olacak ve devletin gerekli işlerini sürdürecektir yılın diğer on bir ayında ise kendi özel işleri ile ilgilenecektir. Ama yine bu süre zarfında ihtiyaç duyulduğunda üyeler görevli olmasalar dahi göreve gelmeleri gerekir. Bunların yanında kentle ilgili şeylerle ilgilenmek üzere astynomos, çarşı işleri ile ilgilenmek üzere, agoranomos ve kırsal alanda tarım işleri ile ilgilenmek üzere de agronom adı verilen üç tür yönetici daha seçilecektir. Din işleri ile ilgilenen rahip ve rahibelerin seçimine karışılmayacak bu görevler rahip ailesinden gelen rahip ve rahibelere bırakılacaktır.

Platon genel olarak bilge kişilerin yönetici olmaları ister; ancak bu devlet en iyi değil ikinci en iyi devlet olduğu için yapmamız gereken şey kurayla yöneticileri seçmektir. Ancak kurayla yapılacak seçimlerin sonuçların bilge kişilerin seçileceği kesin olmadığını

için yapabileceğimiz tek şey kuradan bilge kişilerin çıkması için tanrıya dua etmektir. Böylece bu devlette yönetici olacak kişiler seçim, kurayla seçileceklerdir. Ancak teknik bilgi gerektiren konularda; örneğin komutanlık gibi, işinin ehli uzman kişiler seçilmelidir. Yani bu devlette teknik işlere uzman olan kişiler seçilecek kurayla seçilenler ise bu uzmanları denetleyecekler ve yetkilerini kötüye kullananları cezalandıracaklardır.

1. 3. 8. İki Önemli Suç: Devrim ve Ateizm

Platon *Yasalar*'ın IX. Kitabında birtakım suçlar ve bu suçlara verilmesi gereken cezalardan bahseder. Bu suçlardan en önemlisi Platon'un devlete karşı işlenen suçlar olarak adlandırdığı herhangi bir yolla devletin yapısını değiştirmek ya da tümünden ortadan kaldırmak olan devrimdir. "Yasaları insanların egemenliğine sokarak köle yapan, devleti partilere bağımlı kılan ve bütün bunları zor kullanarak ve ayaklanma çıkararak yasaları çiğneyen kişinin, devletin en büyük düşmanı olarak kabul edilmesi gerekir." (Platon, 1998c: 856 b 2-5). Böylece Platon Tanrı işi olarak gördüğü yasaların her hangi bir şekilde değiştirilmesini kesinlikle yasaklar.

Yine Platon'un bu görüşü onun hala Atina demokrasisine mesafeli olduğunu göstermektedir. Çünkü Atina demokrasisinde partiler vardır ve bu da toplumun bölünmesiyle birlikte bozulmasına neden olacaktır. Çünkü partiler mecliste çoğunluğu elde etmek için birçok ittifak yapabilirler ve bu ittifakların bir bölümü erdemli olmayabilir. Bu da Platon için kabul edilemez bir şeydir. Bu anlamda Platon'un uygulamak istediği demokraside partiler ve onların vaatleri, ittifakları yoktur, bunun yerine bireyler ve bu bireylerin hayatları boyunca yaptıkları erdemli davranışlar vardır. Bu açıdan Atina tipi demokrasi daha çok temsili demokrasiyi andırır ancak Platon'un uygulamak istediği demokrasi daha çok doğrudan demokrasidir ve özellikle bunun için kentin nüfusu herkesin birbirini tanıyacak düzeyde sabitlenmesinde ısrarcıdır. Böylece yurttaşlar seçecekleri kişilerin nasıl karakterde insanlar olduklarını bilecek ve buna göre onları seçebilecektir. İşte bu yüzden Platon bu gibi girişimlerde bulunacak olanların devletin en büyük düşmanları olarak değerlendirir. Bununla birlikte eğer biri bunlarla işbirliği içinde değilse ve devletin yüksek kademelerinde olan birisi olup bunların ne

yaptıklarından haberdarsa ve korkusundan dolayı bunlara hiçbir yaptırım uygulamıyorsa o da kötülük bakımından onlardan sonra ikincidir. Platon'a göre ne olursa olsun her yurttaş bu gibi girişimlerde bulunacak olanları biliyorsa bunları hemen yöneticilere bildirmeli ve bununla yetinmeyip onları bir de mahkemelere şikayet etmelidir. Bunlar hakkında uygulanacak cezalar ise mahkemeler tarafından belirlenir.

Yasalar'ın X. Kitabında Platon *Yasalar*'ın tümüne hakim olan dinsel vurgu ile uyumlu olarak tanrı tanımazlığın ve sapkınları hangi cezalara çarptırılması gerektiğini işler. Platon'a göre tanrılara inanan insanların isteyerek dine aykırı bir harekette bulunmamaları ve yasaya aykırı bir söz söylememeleri gerekir. Eğer biri bunu yapıyorsa Platon'a göre bunun üç nedeni vardır. Bu kişi ya tanrılara inanmıyordur, ya var olduklarına ama insanlarla ilgilenmediklerine inanıyordur ya da kurban ve dualarla kandırılıp kolayca yatıştırılabileceklerine inanıyordur.

Yasalar'ın X. Kitabının büyük bir bölümü ve aynı zamanda önemli olan kısmı tanrının var olmadığı görüşünü savunanların yani tanrıtanımazların savlarının çürütmeye ayrılmıştır. Tanrı tanımazların genel tezi şöyle ortaya konulur: Evren maddi bir yapıdadır ve evrende her şey doğa ve rastlantıya göre gerçekleşir. Bu savın çürütülmesi ancak ruhun var olduğunun kanıtlanması ve ruhun maddeden daha önce geldiğini ortaya konulması ile mümkündür. Bununla birlikte evrende hareketin rastlantı sonucu gerçekleşmediği, evrende hareketin başlatıcısının ruh olduğunun kanıtlanması gerekir ki bu da ruhun tanımından çıkarılır. Çünkü ruh "kendiliğinden hareket eden hareket" (Platon, 1998c: 896 a 1) olarak tanımlanır. Böylece evrendeki hareketin kaynağının ruhtur ve evrende özellikle gök cisimlerinin varlığında olan düzen, ki her bir gök cismi aynı zamanda tanrıdır, bize evrene bir aklın ya da akıllı bir ruhun hakim olduğunu gösterir.

Tanrı tanımazlık ve sapkınlık suçları ispatlanmış kişiler kesinlikle cezalandırılacaklardır. Ancak cezalar genellikle kişinin suçu ile orantılı ve o suçu kaç kez işlediğine bağlı olarak verilecektir. Örneğin etik açıdan zararsız olan bir sapkın ıslah evinde en az beş yıl kalmak üzere cezalandırılacaktır, orada "gece konseyi" üyeleri tarafından ziyaret edilerek davranışlarındaki yanlışlıkları üzerine tartışılıp ikna edilmeye çalışılacaktır. İkinci bir kez suçlu bulunduğu anda ölümle cezalandırılacaktır. Kendi çıkarları için başkalarının boş inançlarından yararlanan, ya da ahlakdışı kültler kuranlar

ise ülkenin en ıssız bir yerinde yaşam boyu hapsedilecek, öldüklerinde gömülmeden bir yere atılacaktır. Ailelerine ise devlet gözetimi altındakiler gibi davranılacaktır.

“Tanrıları ve tapınakları kurmak kolay” (Platon, 1998c: 909 e 2-3) olmadığı için bu devlette hiç kimsenin hiçbir şekilde evinde bir tapınma yeri olamayacaktır; dinsel işlevlerin kamudaki din görevlileri ile birlikte yapılacaktır. Hiç kimsenin devletin belirlediği kültler dışında bir külte tapınmasına ve bu gibi kültlere adak adanmasına, kurban kesilmesine vb. izin verilmeyecektir. Çünkü eğer böyle davranılırsa adaletsizlik sonsuza kadar aratacak ve sonunda hem bunları yapanlar hem de bunlara göz yumanlar tanrı karşısında suçlu olacaklardır ve bundan dolayı da devlet lekelenek ve nihayetinde yıkılmaya mahkum olacaktır.

Platon için devleti nihai olarak yıkıma götürecektir olan devrim ve ateizm suçlarını işleyecek olanlar kesinlikle cezalandırılmalıdırlar. Ancak bundan daha önemli olan ise devlet bu suçların işlenmemesi için gereken tedbirleri önceden almalı; bu gibi suçlara vesile olabilecek işleri ve davranışları yasaklamalıdır ki bu suçlar oraya çıkmaz. Bunun için sadece cezalandırmak yani korkutmak yetmez; bunun yanı sıra birde bilge kişilerden oluşan bir heyetin yani gece konseyinin bu suçları işleyenleri erdemli olmaları yönünde ikna etmeleri gereklidir. Çünkü bu tip suçların önü alınamazsa bu suçların yaygın olduğu devletler eninde sonunda yıkılacaklardır.

1. 3. 9. Filozof Kral İdealine Yeniden Dönüş: Gece Konseyi

Platon *Yasalar*'ın XII. Kitabında denetçiler ve gece konseyi konuları inceler. Platon yöneticileri de yönetecek yüksek erdemli, tanrı benzeri insanları bulmanın her ne kadar zor bir iş olsa da devletin erdemli bir şekilde varlığını sürdürebilmesi bu kişilerin varlığına bağlı olduğu için bu tip insanlar bulmanın zorunlu olduğunu söyler (Platon, 1998c: 945 c- 946 e). Platon bu denetçilerin tüm yurttaşlar tarafından her yıl yaz gündönümünde her bakımdan en üstün olan ve elli yaşını geçmiş çok aşamalı bir seçimle en çok oyu alarak seçilen üç kişi tarafından atanacaklarını söyler (Platon, 1998c, 945 e 5- 946 c 3). Bunlar tarafından on iki tane denetçi atanacak ve bu denetçiler yetmiş beş yaşına kadar görevde kalacaklar. Ondandır bunlara her yıl üç denetçi daha katılacak. Bu denetçiler bütün yöneticileri on iki gruba ayırıp özgür insana uygun

ölçülere göre inceleyecekler. İncelemeler sonunda suçlu bulunanların hangi cezalara çarptırılacağı da denetçiler tarafından belirlenecektir.

Peki bu denetçilerin de denetlenmesi gerekmeyecek mi?. İşte tam burada *Devlet*'teki yöneticilerin sınanmasına benzer bir sınama söz konusudur. Bu insanlarda mağaradaki yani toplumda üstlendikleri görevleri doğru ve adil bir şekilde yerine getirip getirmediğine bakılarak denetleneceklerdir. Ancak burada bunları denetleyenler *Devlet*'teki gibi deneyimli yöneticiler değil tüm yurttaşlardır. Eğer biri denetçilerden birinin kötü yola saptığını görürse onu mahkemeye şikayet edebilir. Ama bu mahkemenin yargıçları diğerlerinden farklıdır. Bu mahkemede öncelikle yasa bekçileri, hala hayatta olan denetçiler varsa onlar ve bunlarla birlikte seçkin yargıçlar yer alacaktır.

Platon'a göre devletin bir amacı olmalıdır ve bu amaç aynı zamanda devlet adamlarının da amacı olmalıdır. Eğer böyle bir amaçları yoksa bunlara yönetici dememek gerektiğini çünkü bunlar yönetici ise devleti korumaları gerekir ama eğer devletin amacını bilmiyorlarsa onu nasıl koruyabilirler? Böylece “gece konseyi” ortaya çıkar. Platon devletin amacının ne olması gerektiğini, ki bu erdemdir, bu amaca nasıl ulaşılacağı, hangi yasaların ve hangi insanların bu amaç için iyi ya da tersine kötü yol gösterdiğine karar verecek bir kurama gerek olduğunu ve eğer bir devlet böyle bir kurumdan yoksunsa eylemlerini aptalca, anlamsızca ve rastgele olacağını söyler (Platon, 1998c: 962 a 9- c 3). Bu konseyin üyelerinin erdem bütününe sahip olması gerekir ve birçok amaca değil tek bir amaca yönelmeleri, buna göre yasaları yapmaları gerekir. İşte bu tek amaç da erdem olmalı ve erdemler içinde kılavuz erdem, diğer erdemlerin kendine kılavuz alması gereken erdem de akıldır. Bu devlette yasa koyucular, yasa bekçileri, ya da herhangi bir bekçilik ve denetçilik işi yapan kim varsa bütün diğer erdemlerle birlikte yiğitlik, ölçülülük, adalet ve aklıbaşındalık erdemlerine de kesinlikle sahip olmalıdırlar.

Erdemli olmakla beraber bu insanlar ülkedeki en bilge kişiler de olmalıdırlar ki herhangi bir konu hakkında bilgi almak isteyenler, dışarıdan gelen ozanlara ya da başka kişilere değil de bunlara danışsınlar. Böylece gece konseyindeki bekçiler devletteki en üstün insanlar olmalıdırlar. Bunlar hem teorik hem de pratik erdemlerde kitlenin üstünde olmalılar. Platon bunları yaşlılar ve gençler olmak üzere iki gruba ayırarak devleti bir gövde bunları da gövdenin üstündeki başa benzetir. Baştakilerin iki farklı işlevleri

vardır, gençler ruhtaki algılama gücüne karşılık gelirken yaşlılar ise akla karşılık gelir. Bu genç bekçiler ülkenin dört bir yanını dolaşarak gördüklerini yaşlılara aktarır, yaşlılar da genç bekçilerle görüş alışverişi içinde değerlendirmelerde bulunurlar. Böylece bu konseyin çalışmaları devletin korunmasının garantisidir.

Platon bundan sonra bu gece konseyine seçilecek kişilerin eğitimine geçer ki tamda bu nokta da Devlet'teki filozof yöneticilerin eğitimini akla getirir. Çünkü bu gece konseyine seçilecek insanların alacağı eğitim diğer tüm yurttaşların alacağı eğitimden farklı olmalıdır. Yoksa “devlet herkesi birbirine eşit kılacak ve büyük bir titizlikle yetiştirip eğiteceği hiç kimse olmayacak mı?” (Platon, 1998c: 965 a 5-7). Platon'un bu soruya cevabı biraz önce de belirttiğimiz gibi gece konseyine seçileceklerin farklı bir eğitime tabi olmaları gerektiridir (Platon, 1998c: 965 b 1-2). Gece konseyi adayları “herhangi bir konuda biri için birbirinden farklı çokluk arasında tek bir ideaya bakabilme becerisine” (Platon, Yasalar: 965 c 1-3) sahip olmalı. Ayrıca bunları erdem denen şeyin ne olduğuna bakmaya zorlayarak yani devletteki biçimi ile gerçeğe doğru döndürerek, onları erdemi apaçık olarak görmeye zorlamalıyız. “Gerçek bekçi olacakların yasalardaki hakikati bilmeleri, konuşmalarında bunu açıklayabilmeleri ve yapısı gereği güzel olanı çirkinden ayırarak uygulamada buna bağlı kalmaları” gerekir (Platon, 1998c: 966 b 5-8). Tabi Platon hemen *Yasalar*'ın ruhuna uygun olarak bu en yüksek ve en güzel bilgilerden birinin tanrılarla ilgili olan olarak belirler. Bu açıdan eğer “bekçi olacaklardan biri tanrıların varlığı hakkında her türlü kanıtı getirmek için çaba göstermezse, ona bu görevi vermemeliyiz. Göreve almamak da, tanrısal yeteneği olmayan, bu konular üzerinde çalışmamış ve erdemi kabul ettirmemiş kişinin yasa bekçileri arasına seçilmemesi şeklinde olacak” tır (Platon, 1998c: 966 c 5- d 3). Yani gece konseyine seçilecek birinin kesinlikle teoloji çalışmış olması gerekir ancak bu da yeterli değildir. Aynı zamanda bu konuda yeterince bilgili olduğunu kanıtlamış olması gerekir ki bu da onun tanrısal yaratılıştaki bir olması ile olanaklıdır. Böylece gece konseyine seçilecek kişiler yaratılış bakımından da diğer yurttaşlardan üstün olmalı.

“Eğer bu tanrısal konseyimiz gerçekleşirse, ... devleti onun eline bırakmalıyız” (Platon, 1998c: 969 b 4-5). Platon'un *Yasalar*'ın kapanışında söylediği bu sözler onun hala *Devlet*'teki ideali olan filozofların burada da teologların (teolog filozofların) devleti yönetmesi gerektiği idealinden, bunu çok esnetmiş ve reel politikaya göre uyarlamış

olsa da, vazgeçmemiş olduğunu söyleyebiliriz (Hare, 2002: 88). Böylece Platon'un *Yasalar* diyalogu her ne kadar daha çok politik konulara yoğunlaşmış görünse de "gece konseyi"nin gerekliliği onu yine epistemoloji ve ontolojiye alt güdümlü hale getirir.

Kısaca Platon'un görüşlerini şöyle toplayabiliriz. O bilginin ve varlığın nesnesi olarak değişmeyen mutlak bir şey istiyordu ki bu nesne hakkında sahip olunacak bilgi de mutlak ve kesin olmalıydı. O bir yerde doğru olup başka yerde yanlış olan, bir zaman doğru olup başka bir zaman yanlış olan deneysel dünyaya ait bilgi ile ilgilenmiyordu. O her zaman ve her yerde hep aynı kalan gerçek varlık alanı olan düşünülürler alanıyla, akılsal olan ile ilgileniyordu. *Timaios* diyalogu dışında hiçbir biçimde duyulur dünya ile ilgili bir teori ortaya koymadı. O *Sofist*'te yaptığı bölme ile en küçük türe kadar, duyusal dünyanın kıyısına kadar iner ama ondan daha öteye gitmez. Bundan sonrası için artık kesin bilgi mümkün değildir. Bu anlamda kesin bilgi ideaların bilgisine idi ve yönetici olacak kişinin de ideaların bilgisine sahip olması gerekiyordu. Yoksa erdemli bir devlet hiçbir şekilde var olmayacak ve bundan dolayı da insanlarda gerçekten mutlu olamayacaklardı. Bu yüzden yaşam deneyimlerinden dolayı politik görüşünü her ne kadar esneterek reel olana uydurmaya çalışsa da VII. *Mektup*'unda da belirtmiş olduğu gibi eğer bir devletin yöneticileri filozoflar değilse insanların başı belalardan kurtulmayacaktır ve devletleri de eninde sonunda yıkılmaya mahkum olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ARİSTOTELES POLİTİK GÖRÜŞÜ

Aristoteles'in politik görüşü tıpkı Platon'da olduğu gibi metafizik ve etik gibi daha temel teorilere dayanır. Politik görüşünün temeli bütünün parçaya önceliği; bir şeyin doğasının, kendisine doğru hareket ettiği erikle özdeşliği gibi metafizik ilke ile ruhun bedene, aklın arzuya üstünlüğü; sınır ve ılımlılığın sınırsız ve uçlara tercih edilmesi gerektiği öne süren etik ilkeye dayanır.

1. 1. Aristoteles'te Etik ve Politika Arasındaki İlişki

Aristoteles etik ve politika arasındaki ilişkiyi *Nikomakhos*'a *Etik*'in hemen başında inceler. Aristoteles için “bilgisi yaşam için önemli olan,” “yapılanlardan kendisi için istediğimiz, başka şeyleri de onun için istediğimiz,” “iyi ve en iyi olacağı açık” olan bilim politikadır (Aristoteles, 2005d: 1094a 19- 1094b 1). Aristoteles'e göre politika kentler için hangi bilimlerin gerekli olduğu bilir. Politikanın da etiğin de amacı insan için olandır. Ancak etik bireyi esas alırken politika ise bireyler çokluğu olan toplumu esas alır. Bu bakımdan toplumun iyiliğini hedefleyen politika bireyin iyiliğini hedefleyen etikten daha önemli ve değerli bir bilimdir.

Görüldüğü gibi Aristoteles için toplumsal iyi bireysel iyiden daha değerlidir. Başka bir deyişle devletin ve toplumun iyiliği bireyin iyiliğinden daha öncedir. Çünkü Aristoteles'e göre “insan doğal yapısı gereği toplumsaldır” ve böyle olduğu içinde kendine yeterli yaşam, yani iyi yaşam “kişinin tek başına olması, yalnız bir yaşam sürmesi değil, ana-babası, çocukları, karısı, dostları ve yurttaşlarıyla birlikte olmasıdır.” (2005d: 1097b 9-12). Bu açıdan etik yani konusu bireysel iyilik olan bilim politikaya yani konusu toplumsal iyilik olan politikaya alt güdümlüdür. Ancak David Ross'un (1877-1971) haklı olarak belirttiği gibi her ne kadar *Nikomakhos*'a *Etik*'in başlangıcında

toplumsal iyilik bireysel iyilikten daha büyük ve daha mükemmel bir şey olarak tanımlansa da eserin içinde tartışma sürdükçe Aristoteles'in "bireysel hayatın değerine ilişkin düşüncesi yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamakta ve çalışmanın sonunda, sanki devlet, bireyin ahlaki hayatının yalnızca yardımcısıymış gibi, insanın arzuları aklına tabi kılınmak istendiği zaman gerek duyulan zorlama ögesini sağlıyormuş gibi konuşmaktadır." (Ross, 2002: 220). Bu bakımdan Aristoteles için politika "Makyavel gibi ahlaktan bağımsız, gerektiğinde ahlak-dışı davranılması gereken bir etkinlik alanı olarak tasarladığı anlamına da gelmemektedir. Tam tersine Aristoteles ahlakın politikaya bağımlı olmasından çok "politikanın ahlaka tabi olması" gerektiği düşüncesinde görünmektedir." (Arslan, 2009: 240); ki bu noktada Platon ile aynı düşünceleri paylaşmaktadır.

1. 2. Devlet Kavramı ve Devletin Kökeni

Aristoteles *Politika*'nın I. Kitabının ilk cümlelerinde devletin niçin var olduğunu şu sözlerle açıklar: "Bütün insanlar eylemlerinde iyi sandıkları şeyi elde etmeye çalışırlar. Bütün topluluklar şu ya da bu iyi şeyi amaçladıklarına göre, toplulukların en üstünü ve hepsini kapsayanı da, en yüksek iyiyi amaç edinecektir. Bu bizim Devlet dediğimiz topluluktur ve toplum türüne de siyasal diyoruz." (s. 7). Aristoteles'e göre insan en yüksek iyisine devlet durumunda ulaşır. Devlet ile diğer topluluklar (aile, köy) ve yine bu topluluklar arasındaki yönetme biçimlerinin birbirlerinden sadece nicel olarak değil nitel olarak da ayrılması gereklidir.

Aristoteles Platon'u eleştirerek devlet adamı ile devlet, kral ile uyrukları, aile reisiyle ev halkı, efendiyle köleleri arasındaki ilişkilerin hep aynı olduğunu sanmanın yanlış olduğunu söyler. Çünkü bunlar arasında yalnızca büyüklük farkı değil ama aynı zaman da nitelik farkı da vardır. Aristoteles için büyüklük ayrıç değildir; "bir adamla birkaç kişi arasında efendi köle ilişkisi, daha çoğu arasında aile ilişkisi, bundan daha çoğu arasında da bir krallık ya da siyasal topluluk ilişkisi olduğunu söyleyemeyiz." (Aristoteles, 2010: 7). Çünkü aralarından nicelikten daha çok bir nitelik farkı söz konusudur. Devlet topluluk cinsinden bir şey olmakla beraber; devlet ile diğer topluluk türleri arasında nicelikten daha çok bir nitelik farkı söz konusudur.

Aristoteles devlet ile diğer topluluk cinsleri arasındaki ayırımın ne olduğunu ortaya koymak için devletin kökenine dair analitik bir incelemeye girişir. Aristoteles'e göre insanları bir araya getiren iki temel içgüdü vardır. Bunlardan ilki erkekle dışının kendi benzerlerinin çoğalmak için bir araya gelmelerini sağlayan üreme içgüdüsü; diğeri ise Aristoteles'e göre bunun kadar gerekli olan yöneten ve yönetilen arasındaki ya da efendi ile köle arasındaki karşılıklı yardımlaşmaya dayanan kendini koruma içgüdüsüdür (Aristoteles, 2010: 8). Böylece "İlk aile, erkeklerin bu ikisiyle yani kadınlar ve kölelerle birleştirilmesinden meydana gelir" (Aristoteles, 2010: 8). Aristoteles'e göre doğa yasası uyarınca kurulan ve zaman içinde bir süreklilik gösteren bu birlik ailedir. Aileden sonraki aşama, köydür. Köy Aristoteles'e göre günlük gereksinmelerin ötesinde bir amacın karşılanması için birçok evin bir araya gelmesiyle oluşur. Devlet, doğal bir süreç sonucunda köylerin bir araya gelmesiyle oluşan ve her bakımdan kendine yeterli son aşamadır. Aile ile başlayan hayat kalmak için bir araya gelme süreci devlet ile birlikte iyi yaşamı sağlayabilecek bir duruma ulaşır. "Bu birlik ötekilerin amacıdır ve bunun doğasının kendisi bir amaçtır. ... insan, ev, aile, her şey o olmayı (kendi doğasına erişmeyi) amaçlar. ... Düpedüz bahtsızlığından değil de doğası gereği şehri, devleti olmayan bir kimse ya fazla iyidir ya fazla kötü, ya insanlığın altındadır ya üstünde" (Aristoteles, 2010: 9).

Devlet ve diğer topluluklar arasında ki ayırım biraz önce de belirtmiş olduğumuz gibi günlük gereksinimlerin karşılanması için bir araya gelme değildir. Çünkü bu köy ve aile gibi insanların oluşturduğu toplulukların altında olan arı ya da başka topluluk halinde yaşayan hayvanlarda bile bulunan bir özelliktir. Devleti diğer topluluklardan ayıran her bakımdan kendi kendine yeterli olan bir yaşama olanak sağlamasıdır. Bu bakımdan Aristoteles için devlet hem aileden hem de bireyden öncedir. Çünkü Aristoteles'e göre daha önce de varlık anlayışında belirtmiş olduğumuz üzere tümel olan tikel olandan önce gelir. Böylece devlete ihtiyacı olmayan bir varlık ya yetenek bakımından insan daha aşağı derecede olan bir hayvandır ya da kendi kendine yeten ve devlete ihtiyacı olmayan bir tanrıdır. (Aristoteles, 2010: 10).

"Aristoteles, devletin yalnızca uylaşım ile var olmadığını, fakat kökenini insan doğasında bulunduğunu; doğal olanın, en doğru anlamında insanın hayatının başlangıçlarında değil, fakat kendisine doğru hareket ettiği hedefte bulunduğunu; uygar hayatın, varlığı varsayılan bir soylu vahşinin hayatının bozulması olmadığını; devletin yapay bir özgürlük kısıtlaması değil, ama onu elde etmenin bir aracı olduğunu vurgulamakla politik düşünceye büyük bir hizmette bulunur" (Ross, 2002: 277).

Ross'un bu sözlerinden de anlaşılacağı üzere Aristoteles için devlet kendinden önceki aile ve köy gibi doğal bir topluluktur. Ancak devlet ontolojik teleolojik olarak bu örgütlenmelerden daha öncedir. Bütün bu topluluklar o olmayı amaçlarlar ki insan ancak devlet durumunda yetkin bir yaşama sahip olabilir. Ancak devlet düzenli bir organizasyon olduğu için bu topluluktaki bireylerin hepsi aynı anda aynı işe yapamaz; bazıları yönetirken bazılarının ise yönetilmesi gerekir.

1. 3. Yöneten ve Yönetilen Arasındaki İlişki: Efendi Köle İlişkisi

Aristoteles devletin kökenini ortaya koymak için yaptığı araştırma sonucunda ilk insan topluluğu olarak aileyi bulmuştu. Bu bakımdan aile insanlar arasındaki temel ilişkilerin şekillendiği ilk topluluktur. Bunun için Aristoteles aileyi de devlet gibi analitik bir incelemeye tabi tutarak onu en küçük parçalarına kadar bölmemiz gerektiğini söyler. “Bir ailenin en küçük parçalarına bölünmesi, üç çift ortaya çıkarır –efendi ile köle, koca ile karı, baba ile çocuklar.” (Aristoteles, 2010: 11). Bu çiftler hem yöneticinin hem de yönetilenin özelliklerini belirlemekle birlikte aynı zamanda yönetim biçimlerinin temellerini de ortaya koyarlar. Bu çiftlerden Aristoteles için önemli olan ve detaylı olarak ele alınan ilişki efendi ile köle yani başka bir anlamda yöneten ile yönetilen arasındaki ilişkidir.

Aristoteles, ilk önce, bir kölenin özününün ne olduğunu saptamaya çalışır. Köle, Aristoteles'e göre efendisinin yaşamına yardımcı olacak canlı bir araçtır. Kölenin tanımını yaptıktan sonra Aristoteles özgür kişiler ile köleler arasında doğadan bir ayırım olduğunu şu sözlerle ortaya koyar: “Gereken şeyleri zekasıyla önceden görebilen bir kimse, doğaca yönetici ve efendidir, oysa beden gücü ile bunları yapabilen bir kimse doğaca köledir, yönetilenlerden biridir” (2010: 8). Böylece Aristoteles'e göre nasıl ki zihnin beden üstündeki yönetim mutlak ise efendinin köle ya da yönetenin yönetilen üstündeki yönetimi mutlaktır. Bu bakımdan yöneten ile yönetilen arasında insanla hayvan arasındaki kadar büyük bir uçurum vardır. Nasıl ki öteki hayvanlar sahipleri için akıllarını değil bedenlerini kullanarak hizmet ediyorsa kölelerde öyle yapmalıdır. Aristoteles'e göre

“Doğa özgür kişilerle kölelerin bedenlerini ayrı ayrı yapmayı amaçlamıştır: Köleler zorunlu kol işleri için yeterince güçlü, özgür kişiler ise bu çeşit işlere yaramayacak biçimde, dimdik, ama devlet yurttaşının yaşamı için, savaşla barış arasında bölünen bir yaşam için pek uygun olarak yaratılmıştır. ... Apaçık, doğadan bazıları özgür ve bazıları köledir ve bunlar için, kölelik etmek hem doğru hem de uygundur” (Aristoteles, 2010: 14).

Aristoteles’in köleliğe bu yaklaşımının sonucu bazı halkların ya da toplulukların doğadan üstün bazılarının ise doğadan köle olduğudur. Çünkü köleleştirilmenin büyük bir bölümü fethetmeye dayanır. Böylece bir savaşta zafer kazananlar üstün ve efendi; yenilenler ise onlardan daha aşağıdırlar, köledirler.

Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Aristoteles bir aileyi en küçük parçalarına kadar incelediğimizde üç çift –efendi ile köle, koca ile karı ve baba ile oğul- bulacağımızı söyler. Bu üç ilişki çifti aynı zaman da üç yönetim biçimine de denk gelmektedir. Efendinin köle üzerindeki yönetimi despotça, kocanın eşi üzerindeki yönetimi bir devlet adamının yönetimi gibi, babanın çocukları üzerindeki yönetimi bir kralın yönetimi gibidir. Yönetim konusunu tekrar ele alan Aristoteles yöneticilerin mi yoksa yönetilenlerin mi erdemli olması gerektiği sorusunu sorar. Aristoteles’e göre hem yönetenin hem de yönetilenin erdemden pay almaları gerekir; fakat bunların erdemleri birbirlerinden farklıdır. Yönetenin yönetme erdemine yönetilenin de yönetilme erdemine sahip olması gerekir. Bu bakımda yönetici olanlar akli temsil etikleri için erdem bütününe sahip olmalıdırlar yönetilenlerin ise kendilerine yetecek kadar erdemli olmaları yeterlidir. Böylece Aristoteles için bütün yurttaşların belli bir düzeyde erdemli olmaları gerekir. Ancak “ahlak erdemlerinde belirli bir çeşitleme olduğu açıktır: Bir erkekle bir kadında benlik saygısı ya da adalet yahut cesaret, Sokrates’in sandığı gibi aynı değildir; biri yöneticinin cesaretidir, öteki hizmet edenin cesareti –öteki erdemlerde de böyledir” (Aristoteles, 2010: 28). Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere Aristoteles erdem herkesin için aynı olamayacağı hatta bu konuda genellemelerle konuşanların yani Platon’un yanlış olduğunu buna karşı Gorgias gibi ayrı ayrı erdemleri sayanların daha doğru olduklarını söyler. “Bu, işleve göre erdemi saptama yöntemi, bizimde her zaman izlememiz gereken bir yoldur” (Aristoteles, 2010: 28). Özetle söylemek gerekirse yönetilen ve yöneten arasında doğal bir ayırım vardır ve bu doğal ayırımı bağlı olarak da bunların sahip oldukları erdemler vardır. Ancak yönetenin erdemi ile yönetilen erdemi aynı değildir; birinin erdemi yönetmekte ötekini ise yönetilmektedir.

1. 4. Mülkiyet Edinme Biçimleri ve Mülkiyet

Aristoteles *Politika*'nın I. Kitabındaki aile incelemesinin bir başka önemli konusu da servet edinmedir ki ilki biraz önce bahsetmiş olduğumuz efendi- köle ilişkisiydi. Aristoteles'e göre mülk edinmenin genel olarak iki ayrı biçimi ve bir de ara biçimi vardır. Aristoteles servet ya da mülk edinmenin ilk ve doğal biçimini insanların doğal yaşayış biçimlerine bakarak belirler. Ona göre yaşam için gereksinim duyulan şeylerin yine doğadan sağlanmasına dayanan çobanlık, avcılık ve tarım doğal servet edinme biçimleridir. Özellikle avcılık Aristoteles için sadece bir geçim ve servet edinme biçimi değil, aynı zamanda yönetmek ve yönetilmek için doğal bir ayırımdır.

“Doğanın amaçsız bir şey yaratmadığına, boşu boşuna bir şey yapmadığına inanmakta haklıysak, doğa tüm şeyleri özel olarak insan için yapmış olmalıdır. Buna göre, -avcılığında bir parçasını meydan getirdiği- savaş sanatının mülkiyet edinme yollarından biri olması doğa'nın tasarısının bir parçasıdır: bu sanatın, gerek vahşi hayvanlara gerekse doğadan yönetilmek için yaratılmış oldukları halde boyun eğmeyen insanlara karşı kullanılması gerekir; çünkü doğadan haklı olan savaş türü budur” (Aristoteles, 2010: 19).

Aristoteles'e göre ister bir aile isterse bir devlet söz konusu olsun maddi kaynaklar ya başından bulunmalı ya da yukarıda bahsetmiş olduğumuz üç doğal yöntemle sonradan edinilmelidir. Aristoteles Solon'u eleştirerek iyi bir yaşam için servet edinme ya da mal biriktirmenin sınırsız olmadığını bunun doğal bir sınırının olması gerektiğini söyler (Aristoteles, 2010: 19). Ancak Aristoteles'in Solon eleştirisi aslında tümüyle doğru değildir; çünkü Aristoteles bir başka eserinde Solon'un şiirlerinden yaptığı alıntılarda Solon zenginlere “kendinize yakışandan çok bir şey almayın” siye seslendiğini belirtmektedir (Aristoteles, 2005a: 16). Solon'a göre yurttaşlar arasındaki düşmanlık para hırsından ve kendini beğenmişlikten kaynaklanır (Aristoteles, 2005a: 7-8); ki bu yüzden de Solon zenginlere şöyle seslenmektedir: “Sizler, bütün iyi şeyleri bıkcıncaya kadar tatmış olan sizler, artık taşkın kalbinizi yatıştırın. Ölçsüz düşüncelerinize gerekli sınırları koyun.” (Aristoteles, 2005a: 7). Görüldüğü gibi Solon aslında Aristoteles'in eleştirdiği gibi servetin sonsuz olması gerektiğini savunmaz; bu konuda Aristoteles ile aynı fikirdedir, aslında Aristoteles onunla aynı fikirdedir.

Aristoteles'e göre mülk edinmenin ara biçimi değiş-tokuş ya da trampadır. Aristoteles bir şeyin kullanım değeri ile değişim değeri arasında ayırım yaparak değiş tokuşun bir şeyin değişim değeri üzerinden yapılan bir etkinlik olduğunu ileri sürer. Bu anlamda değiş tokuşta bir şey kendi asıl kullanımından ayrı bir yolda kullanılır ancak yine de

belli bir bakımdan doğaldır. Değiş tokuş yaşam gereksinimlerinin kazanılması için kullanıldığı zaman doğaldır. Aristoteles değiş tokuşun ülke ekonomisinde önemli bir yeri olduğunu kabul eder. Çünkü bir ülke ürettiği malların fazlasını, kendine lazım olan ve diğer ülkelerde bulunan mallarla değiş tokuş edilmesinin yararlı ve gerekli olduğunu söyler. Ülkeler arası ticaret oluşunca uyuşmsal bir değişim aracına ihtiyaç duyulur ki paradır. Böylece mal edinmenin ikinci ve doğal olmayan biçimi yani malların değişimi için bir araç olarak paranın kullanılması ortaya çıkar.

Kısaca özetleyecek olursak Aristoteles'e göre para kazanmanın iki çeşidi vardır. Bunlardan ilki yani doğal olanı zorunlu ve aynı zamanda da yönetime ilişkindir. Öteki ise doğal olmayan yani ticari olan değiş tokuşa dayanır. Aristoteles bu ikinci biçimi kınar çünkü bu biçimin kaynağı doğaya değil insanlar arasındaki uyuşmsal ilişkilere dayanır. Bu bakışı açısının doğal bir uzantısı olarak Aristoteles faizi ve faizciliği de kınar. Çünkü para bir değiş tokuş aracı olarak üretilmiştir; oysaki faizcilikte para bir değiş tokuş aracı olara kullanılmadan kendi keline bir artış sağlar ki bu paranın kullanım amacının dışındaki bir kullanımdır.

Mülkiyete konusunda Aristoteles genel olarak şu üç teoriyi inceler: toprakta özel mülkiyet, üründe ortak kullanım; toprakta ortak mülkiyet, üründe özel kullanım; toprakta ortak mülkiyet, üründe ortak kullanım (Ross, 2002: 284). Aristoteles'e göre ortak mülkiyet düzeninin daha kolay işlemesi için toprağın yurttaş olmayan kimselerce işlenmesi daha iyidir. Toprağı yurttaşlar kendileri işlerlerse mülkiyete ortaklaşa sahip olma konusunda hoşnutsuzluklar ortaya çıkar. Çünkü çok çalışıp ve az kazanan insanlar, az çalışmış olmalarına rağmen hak ettiklerinden daha çok kazananlar arasında anlaşmazlıklar çıkacağı açıktır. "Ortaklaşa yaşam ve ortaklaşa sahiplik zaten en iyi zamanlarda bile sağlanması güç şeylerdir. Birde üstüne üstlük böyle durumlar olması iki kat güçleştirir" (Aristoteles, 2010: 37).

Aristoteles mülkiyet konusunda da Platon'dan daha sağduyulu bir şekilde kendi döneminde var olan mülkiyet biçiminin sağlam yasalarla desteklenmesi durumun da en iyi mülkiyet biçimi olduğuna inanır. Aristoteles'e göre mülkiyet belli bir noktaya kadar ortak olmalıdır ancak genel ilke özel sahiplik olmalıdır. Mülkiyet birçok kişiye dağıtılırsa herkes kendi toprağıyla ilgileneceği için bundan elde edeceği gelir konusunda kimseyi suçlayamaz. Böylece mülkiyetten ortak mülkiyetten kaynaklanan en büyük

sorun çözülmüş olur. Mülkiyet konusunda genel ilke özel sahiplik olsa da yurttaşlar bu özel mülkiyetlerden elde ettikleri ürünleri ortaklaşa kullanmaları için gelenekler ve yasalar aracılığıyla teşvik edilmelidirler; hatta bu konu yasa koyucunun özen göstermesi gereken en önemli konulardan biri olmalıdır.

Aristoteles'e göre bir devlette mülkiyet eşitliği olabilir, ancak yüksek bir düzey saptanırsa yurttaşlar aşırı lüks içinde yaşayabilir bunun tersine çok aşağı bir düzey de saptanırsa ister istemez sıkıntı çekilir. Her ne kadar iki aşırı uç arasında bir orta nokta saptamak sorunu çözer gibi görünse de Aristoteles'e göre bu da sorunu çözmez; "çünkü mülkiyetten çok insanların isteklerini (iştahlarını) eşitlemek gerekir, buysa ancak yasalara uygun yeterli bir eğitimle sağlanabilir" (Aristoteles, 2010: 46). Aristoteles'e göre insan doğası kusurlu olduğu için ve isteklerinin de bir sınırı olmadığı için insanın gözü hiçbir zaman doymaz. Bundan dolayı mülkiyeti eşleştirmektense doğadan üstün bir sınıfa giren kimselere daha çoğunu aşağı olanlara daha azını vermek ve bunu yasalarla güvence altına almak daha iyidir.

Aristoteles devletlerin mülkiyetleri konusunda da insanlarınkine benzer bir yaklaşım içindedir. Ona göre bir devletin maddi gücü sadece iç gereksinimleri tarafından belirlenmemelidir. Ayrıca bir devletin maddi gücü sahip olduğu dış güçler de göz önüne alınarak belirlenmelidir. Bu açıdan bir devletin maddi gücü o devletten daha güçlü olan komşularını kısıktırarak kadar çok; kendinden daha güçsüz ya da eşit güçteki komşularına karşı olabilecek bir savaşı destekleyemeyecek kadar da az olmamalıdır.

Genel olarak Aristoteles'e göre üç çeşit mülkiyet kazanma biçimi vardır ancak Aristoteles bunlardan sadece doğal olan biçimi uygun bulur. Bununla birlikte servet biriktirmenin bir sınırı olmalıdır; çünkü servet biriktirmek ya da servet bir amaç değil amaçların gerçekleştirilmenin bir aracıdır. Bu bakımdan hem bireylerin hem de devletlerin servetlerinin bir sınırı olmalıdır ancak bu sınır aritmetik değil; somut koşullara göre belirlenir. Mülkiyetin az veya çok olmasının yanın da mülkiyet konusunda ki bir diğer problemde sahiplik problemidir. Aristoteles'e göre genel ilke özel sahiplik olmalı ancak bu özel mülklerden elde edilenlerin ortak kullanımı teşvik edilmelidir.

1. 6. Yurttaş ve Devlet

Aristoteles *Politika*'nın III. Kitabının hemen başında eğer devlet yurttaşlardan oluşan bir birlik ise ilk önce yurttaşı incelememiz gerektiğini söyleyerek yurttaşa dair şu iki temel soruyu sorar: “Öyleyse yurttaş kimdir? Ve bir kimseye yurttaş demeyi doğru kılan nedir?” (Aristoteles, 2010: 70). Aristoteles'in bu sorulara verdiği yanıt şudur: “Bence, yurttaşı bütün ötekilerden etkinlikle ayıran yargı'ya ve yetke'ye katılması, yani yasal, siyasal ve yönetsel görevler almasıdır” (Aristoteles, 2010: 70). Ancak Aristoteles bu tanımı yapar yapmaz hemen bir uyarıda bulunur. Nasıl ki insanların erdemleri buldukları sınıfa, cinsiyete ve yaşa göre farklar arz ediyorsa insanların yurttaşlık tanımları da içinde buldukları yönetime göre değişir. “Onun içindir ki, yurttaşın anlamı da her örnekte söz konusu olan anayasaya göre değişecektir. Bu nedenle, bizim yurttaş tanımımız, en iyi, birde demokrasi ile uyar; öteki anayasalara da uyabilir, ama zorunlu olarak uyması gerekmez” (Aristoteles, *Politika*: 70). Yurttaşın tanımı hakkında bu uyarı yaptıktan sonra Aristoteles devleti, yasama ve yargılama yetkisine hak kazanmış yeterince yurttaşın bir araya gelmesiyle kendi kendine yetebilen bir birlik olarak tanımlar.

Yurttaşın genel tanımını yaptıktan sonra şimdi de bir yurttaşın özelliklerini incelemeye geçebiliriz; yani bir yurttaş nasıl bir insan olması gerektiğini incelemeye geçebiliriz. Bunun için ilk önce bir adamın iyiliğiyle ve bir yurttaşın iyiliğinin aynı olup olmadığını incelememiz gerekir. Aristoteles'e göre bütün yurttaşların hedefi, her ne kadar yurttaşlar birbirlerinden farklı olursa olsunlar, ögesi oldukları anayasanın güvenliğidir. Buradan da anlaşılacağı gibi bir yurttaşın iyiliği anayasa ilişkin olmalıdır. Birden çok anayasa olduğu için de iyi yurttaşın iyiliği egemenliği altında olduğu anayasaya göre değişir. Oysa iyi bir insanın iyiliği bir tek yetkin iyiliğe göredir. Böylece iyi bir insanın sahip olabileceği bütün özelliklere sahip olmadan da iyi bir yurttaş olunabilir. Çünkü Aristoteles'e göre herkes iyi bir insan olamaya bilir ancak herkes iyi birer yurttaş olabilir ya da olabilmelidir ki devlet ancak böyle iyi bir devlet olabilir yani bir devlet iyi yurttaşlara sahip olarak iyi olabilir. Çünkü herkes iyi insanın sahip olduğu niteliklere sahip olamayabilir ve eğer biz yurttaşlar için bunu iyi adam olmayı kriter olarak seçersek ki bu olanaksızdır, böyle yurttaşlara sahip bir devletin gerçekleşmesi de bir

hayalden daha öte bir şey olmaz. Devlet bir birinin aynı olan parçalardan değil birbirine benzemeyen parçalardan meydana gelir. Bu yüzden devletin parçası olan yurttaşların hepsinin aynı düzeyde iyi olması mümkün değildir. Devletteki bütün yurttaşların erdemlerinin bir olmaması gibi iyilikleri de bir olamaz; kimi yönetmekte kimi ise yönetilmekte iyi olur.

Genel olarak yurttaşın iyiliğinin ne olduğunu ortaya koyan Aristoteles şu ihtimali sorgulamaya geçer. “Acaba belli bir durumda aynı iyiliğin hem iyi yurttaşa hem de iyi adama ait olmasında (iki iyiliğin birleşmesine) olanak yok mudur?” (Aristoteles, 2010: 75). Aristoteles bu soruya olumlu yanıt verir. Çünkü yönetici de aynı zamanda bir yurttaştır ve yönetici olacak kişinin aynı zamanda bilge bir insan olması gerekir ki tam bu nokta Aristoteles’in politikasının, Platon kadar belirgin olmasa da, epistemolojik ve ontolojik karakterini ortaya koyar. Aristoteles’e göre “devlet işleriyle uğraşan bir kimse için bilgelik zorunludur” (Aristoteles, 2010: 75). Ancak yönetici ile iyi adamın iyiliği bir olsa da geri kalan yurttaşların yani yönetilenlerin iyiliği ile iyi adamın iyiliği bir değildir. Yöneticinin iyiliği bilge olmak ise yönetilenin iyiliği ne olmalıdır? Aristoteles’e göre nasıl ki yönetenin iyiliği buyruk vermekse yönetilenin iyiliği de söz dinlemektir. Böylece Aristoteles’e göre “iyi yurttaşın hem yönetme hem yönetilme bilgi ve yeteneği olması gerekir. Bir yurttaşın iyiliği ile bizim demek istediğimiz budur – özgürlerin özgürler tarafından yönetilmesi” (Aristoteles, 2010: 76).

Aristoteles’e göre yurttaşın tanımıyla ilgili bir başka sorunda şudur: “Bir yurttaş, gerçekten, ‘devlet yönetimine katılma yeteneği ve olanağı bulunan bir kimse’ midir, yoksa işçileri de yurttaş sayacak mıyız?” (Aristoteles, 2010: 77). Aristoteles’e göre bir devletin var olması için birçok insanın gereklidir ancak bunların hepsine yurttaş diyemeyiz. Örneğin çocuklar da erginler kadar bir devlet için gereklidirler ancak çocuklara koşullu bir anlamda ileride ergin birer birey olacakları için yurttaş diyebiliriz. Bu bakımdan Aristoteles’e göre “en iyi devlet, işçiyi yurttaş yapmaz” (Aristoteles, 2010: 77). Daha önce de söylediğimiz gibi Aristoteles birçok anayasa olduğu için birbirlerinden farklı çok sayıda yurttaş türü olacağını; bu yüzden de bazı anayasalarda işçiler yurttaş olması gerekli iken bazılarında ise olanaksızdır. Aristoteles’in bu açıklamalardan açıkça iki sonuç çıkar: Bunlardan ilki birçok yurttaş türü olduğu, ikincisi ise tam olarak yurttaş diyebileceğimiz kişinin kesinlikle yönetim

ayrıcalıklarından pay alması gerekir yani ya yönetici olmalı ya da yöneticiyi denetleyen olmalıdır; ama hiçbir şekilde işçi olmamalıdır.

Aristoteles Platon'un bir "Devletin olabildiğince birlik olması, en iyisidir" (Aristoteles, Politika: 32) kuralının doğru olup olmadığını tartışmaya açarak devlet hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Aristoteles'e göre Platon'un bu ilkesi doğru bir ilke değildir. Aristoteles'e göre bir devlet ne kadar çok birlik olursa o kadar çok devlet olmaktan çıkar. Çünkü devlet doğal olarak içinde çokluğu barındırır. Eğer bir devletin bu çokluğunu birliğe doğru götürürsek devletin devletliği azalır. Sonuçta ortaya çıkacak olan şey ya bir aile ya da bir birey olur ki Aristoteles'e göre böyle bir birliği sağlama olanağımız olsa dahi ondan kaçınmalıyız. Birlik devleti yıkar; çünkü devlet tek tip insanlardan oluşmaz tam tersine ayrı yarı türden insanlardan oluşur. Aristoteles'e göre hepsi birbirinin aynı olan insanlardan kesinlikle bir devlet meydana getiremeyiz. Bir devletin oluşması için üyeler arasında nitelik ayrılıkları bulunması zorunludur; çünkü "bir şehri ayakta tutan ayrı ayrı parçaları arasındaki yetkin dengedir." (Aristoteles, 2010: 32). Aristoteles Platon'un düşüğü "yanılgının nedenin birlik hakkında yanlış bir öncülden hareket" etmesinden kaynaklandığını ileri sürer. Ona göre Platon "ailede olduğu gibi devlette de bir miktarda birlik olması gerektiği" noktasında haklıdır ancak bu birliğin "mutlak ve toptan bir birlik" olması konusunda Platon'un yanılmaktadır. Aristoteles'e göre "Öyle bir nokta gelir ki, birliğin artmasının sonucunda devlet, devlet olmaktan büsbütün çıkmazsa, kesinlikle çok daha kötü bir şey olur" (Aristoteles, 2010: 39).

Aristoteles'in Platon'u eleştirdiği bir başka nokta da birlik devlet için doğru bir ideal olsa bile bu birlik Platon'un yaptığı düzenlemelerle gerçekleştirilemez tersine Platon'un yapmak istedikleri daha büyük bir karışıklığa neden olur. Aristoteles'e göre aile bireylerini birbirilerini sevdiren ve düşündüren iki temel içgüdü vardır: "bu benimdir" demek ve "ben, bunu seviyorum" demek. Ancak "Platon'un Devlet'ine göre kurulmuş bir şehirde ise bunlardan ne biri ne öteki söylenebilir" (Aristoteles, 2010: 36). Aristoteles'e göre kadınların ve çocukların ortaklaşa olduğu bir devlette sevgi ve dostluk duyguları çok güçlü olmaz. Çünkü "Baba 'oğlum' diyemeyecektir, oğul 'baba' diyemeyecektir" (Aristoteles, 2010: 36). Platoncu devlette çocuklar belli bir yaştaki herkesin çocuğudur. Belli bir yaştaki herkes her çocuğun babası olacak ama sadece

kendisinin olan bir çocuğu olmayacak. Bu yüzden Aristoteles’e göre hiç kimse böyle bir çocuğa yani herkesin olan bir çocuğa kendisinin olan bir çocuğa duyacağı duyguyu beslemez. Çünkü “İnsanlar, kendilerinin olan şeylere ortaklaşa sahip olunan şeylerden daha çok özen gösterirler; ... Bir kimsenin, öyle paylaşılan bir oğlu olmasındansa, gerçekten amcasının oğlu olan bir amcaoğlu bulunması çok daha iyidir (Aristoteles, 2010: 34). Özetle söylemek gerekirse devlet parklı parçaların yetkin bir dengesidir. Bu açıdan bir devleti devlet yapan şey ondaki bu çokluk ilkesidir. Bu çokluk ilkesini birliğe doğru zorlarsak o zaman ortaya çıkan şey devlet olmaktan çıkar. Bu yüzden her organizasyonda olduğu gibi devlette de belli bir dereceye kadar birlik olması gereklidir ancak bunu daha öteye taşımak devlet için olumlu değil aksine olumsuz bir durumdur.

1. 7. Anayasa Türleri ya da Yönetim Biçimleri

Aristoteles tek bir anayasamı yoksa birden çok anayasa olup olmadığı sorusunu biraz önce incelediğimiz yurttaşlık konusunu tartışırken çok açık bir biçimde ortaya koyar. Yurttaşlık tartışmalarında gördüğümüz gibi her anayasanın yurttaşlarının farklı özellikleri olacağını belirterek birden fazla anayasa olduğunu ortaya konmuştu. Bu yüzden Aristoteles hemen anayasanın bir tanımını yapar: “ ‘Anayasa’dan biz çeşitli yetkelerin ve özellikle bütün ötekilerin üstünde olan egemen yetkenin örgütlenişini anlıyoruz” (Aristoteles, 2010: 79). Aristoteles’e göre “Yurttaş topluluğu her yerde egemendir; anayasada *Politeuma*’nın (yurttaş) toplamıdır. Örneğin, demokratik anayasalarda en üstün olan halk ya da *demos*’tur, oligarşilerde ise azınlıktır. İşte bir anayasayı ötekenden bu ayırmaktadır –yurttaş topluluğunun bileşimi” (Aristoteles, 2010: 79).

Aristoteles anayasanın tanımını yaptıktan sonra yetkeyi ele alır ve efendinin köle, babanın karısı ve çocukları üstünde ve siyasal olmak üzere üç tür yetke olduğunu söyler. Efendinin köle üstündeki yetkisinde öncelikle efendinin yararı esastır; ancak dolaylı olarak kölenin yararı söz konusu olabilir. Bir adamın ev halkı üstündeki yetkisinde ise öncelikle yönetilenlerin yararı gözetilir ancak dolaylı olarak yönetenlerin yararı söz konusudur. Siyasal yetkede ise hem yönetenin hem de yönetilenin ki her ikisi de yurttaştır, bütün yurttaşların yararı göz önünde tutulur. Aristoteles’e göre ortak

iyiliği, ortak çıkarı amaçlayan anayasalar doğru ancak sadece yöneticinin iyiliğini, çıkarını amaçlayan anayasalar ise yanlıştır.

Doğru ve yanlış anayasalar arasında nasıl bir ayırım olduğunu ortaya koyduktan sonra şimdi de kaç çeşit anayasa olduğunu incelemeye geçebiliriz. Aristoteles'e göre herkesin yararını ve iyiliğini amaçlayan doğru anayasalarını tanımlandıktan sonra yanlış olanları yani doğru olanlardan sapanları görmek daha kolay olur. Aristoteles'e göre egemenlik birin, bir kaçın ve birçokluğun elinde olabilir; ancak doğru ve yanlış ana yasalar arasındaki ayırım bu değil asıl ayırım ortak yararadır. Bu açıdan bir kişi, bir azlık ya da bir çokluk ortak yararı göz önünde bulundurarak yönettikleri zaman doğru, ancak sadece bir kesimin çıkarlarını esas alarak yönettikleri zaman yanlış bir anayasa söz konusudur.

Bu ilkeye göre üç doğru anayasa şunlardır: Ortak iyiliği amaçlayan bir kişinin yönetimi olarak krallık, bir azlığın yönetimi olarak aristokrasi ve bütün topluluğun iyiliği için yurttaşların hepsinin uyguladığı yönetim olarak siyasal yönetim. Bunlara karşılık olan sapmalarda şunlardır: krallıktan tiranlık, aristokrasiden oligarşi, siyasal yönetim ya da çokluğun anayasal egemenliğinden demokrasi. Aristoteles'e göre tiranlık tek bir kişinin çıkarını esas alan bir kişinin yönetimidir, oligarşi ise zenginlerin çıkarını esas alan azlığın veya çokluğun yönetimi demokrasi ise yoksulların çıkarını esas alan azlığın ya da çokluğun yönetimidir. Aristoteles bu üçünden hiçbirinin bütün topluluğun yararını amaçlamadığı için bunların doğru yönetimlerden sapan yönetim biçimleri olduğunu söyler (Aristoteles, 2010: 81). Bu açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Aristoteles anayasalar arasındaki temel ayırımın ortak çıkar olduğunu vurgulamaktadır. Doğru anayasalarda yöneticilerin sayıları her ne olursa olsun esas olan tüm yurttaşların çıkarıdır. Ancak yanlış anayasalarda sadece yönetimi ellerinde bulunduranların çıkarı önemlidir. Her ne kadar anayasaların adlandırılmalarında nicelik esas alınmış olsa da; örneğin ortak iyiliği amaçlayan tek kişinin yönetiminin krallık, ortak iyiliği amaçlayan bir azlığın yönetiminin ise aristokrasi olarak adlandırılması gibi, asıl belirleyici olan nicelik değil doğru ve yanlış anayasalar arasında bulunan "bütün yurttaşların ortak çıkarı" gibi niteliksel bir farktır.

Aristoteles için asıl önemli araç etikte olduğu politikada da adalettir. Aristoteles oligarşinin ve demokrasinin her birinin kendine göre bir adalet tanımı olduğunu söyler.

Aristoteles adaletin bazen eşitlik diye görüldüğünü ve öyle olduğu söyler. Ama adaletin bu biçimi yani eşitlik olarak adalet ilkesi herkes için değil yalnızca eşit olanlara uygulandığında adalet olur. Yine Aristoteles adaletin bazen de eşitsizlik olarak görüldüğünü ve bu yaklaşımın da doğru olduğunu ancak yine herkes için değil, yalnızca eşit olmayanlar arasında. Aristoteles'e göre neyin adalet olduğuna karar verirken "kimin için"i kesinlikle göz önünde tutmamız gerekir. Eğer bu "kimin için"i göz önünde tutmazsak büyük yanlışlıklar yaparız. Çünkü insanlar kendi haklarında ve kendi çıkarları söz konusu olunca kötü yargıç olurlar. Bundan dolayı insanlar kendi anlayışlarına göre adaletten bahsederken bundan sanki mutlak anlamda adaletten bahsediyormuş gibi yaparlar.

Oligarşi yanlılarının mülkiyet bakımından üstün oldukları için kendilerinin her alanda daha üstün olduklarını düşünürler ve devletteki paylarının mülkleriyle orantılı olması gerektiğini ileri sürerler. Yine demokrasi yanlıları da özgürlük bakımından eşit olanların her bakımdan eşit olduklarını düşünür ve bütün özgür insanların eşit politik haklara sahip olması gerektiğini ileri sürerler. Oysaki bu biraz öncede belirtilmiş olduğu gibi tek taraflı bir bakış olmasına rağmen kendini mutlak olarak ortaya koyarak eksik ve yanlış yargılara sebep olurlar. Bu bakımdan oligarşi yanlıları devleti bir yatırım olarak görürler ancak "devlet bir yatırımdan fazla bir şeydir; amacı, yalnızca yaşamayı olanaklı kılmak değil, yaşamaya değer bir yaşamı kurmaktır." (Aristoteles, 2010: 83). Demokrasi yanlıları ise devleti sadece bir bağlaşma, ittifak olarak görürler. Bu durumda "yasa karşılıklı bir haklar güvencelemesinden ibaret kalır, yurttaşları iyi ve adil yapacak gücü olmaz." (Aristoteles, 2010: 84). Oysa devlet ne oligarkların ne de demokratların kabul ettikleri gibi değildir; o " bir karşılıklı koruma sözleşmesinden ya da mal ve hizmetleri değiş tokuş etmek için yapılan bir anlaşmadan da fazla bir şeydir" (Aristoteles, 2010: 83-84).

Aristoteles'e göre bir devlet "yalnızca, aynı yerde yaşayan ve üyelerini kötülüklerden alı koyan, mal ve hizmetlerin değiş tokuşunu sağlayan bir topluluk diye tanımlanamaz" (Aristoteles, 2010: 84-85). Bir devlet zorunlu olarak bunlara sahip olmalıdır ancak bunlar tek başına devleti meydana getiremez. Devlet insanların "tam ve doyurucu bir yaşam sürmelerini olanaklı kılabilmek içindir" (Aristoteles, 2010: 85). Aristoteles'in tam ve doyurucu bir yaşamdan kastı iyi bir yaşam demektir ve iyi yaşam ise mutlu ve

soylu olandır. Eğer devlet soylu eylemler için var olan bir şey ise, iktidarda olması gereken kişi için ön koşul ne özgür, ne soylu ne de zengin olmaktır; asıl koşul ve ayıraç iyi ve adil olmaktır. Çünkü “her çeşit bilgi ve etkinlikte amaçlanan erek, iyilik’tir. Bu özellikle onların en yükseği, devletin ve yurttaşların etkinlikleri için doğrudur. Devlette amaçlanan iyilik adalettir, buysa bütün topluluğun iyiliği için olandır.” (Aristoteles, 2010: 90-91). Aristoteles bir toplumda soylu doğmuşluk, özgür doğmuşluk ve mülkiyet gibi özelliklerin önemli olan şeyler olduğunu kabul eder. Çünkü Aristoteles’e göre “mutluluk erdemle birleşmiş refah” ya da “yaşam bağımsızlığı”, “en çok hazdan güvenli yararlanma” ya da “insanın malını mülkünü ve bedenini koruma ve onları kullanma gücüyle birlikte varlığın ve bedeninin iyi bir durumda olması”dır; ki böylece mutluluğun parçaları biryandan bedene ve ruha ait içsel iyilerden diğer yandan “soylu bir doğum, arkadaşlar, para ve onur” gibi dışsal iyilerdir (Aristoteles, 2004b: 1360b 5- 26). Bundan dolayı bir devletin yurttaşlarının özgür olmaları ve vergi vermeleri Aristoteles için zorunludur. Çünkü Aristoteles göre ne kölelerden ne de ipsis sapsızlardan bir şehir yapamazsınız. Ancak Aristoteles ısrarla belirtir ki her ne kadar soylu doğmuşluk, özgür doğmuşluk ve mülkiyet bir yurttaş için önemli ayıraçlar olsalar asıl önemli olan ayıraçlar bu maddi erdemler değil adalet, cesaret gibi manevi erdemlerdir. “Özgür nüfus ve servet olmadan bir şehir hiç olamaz, adalet ve yiğitlik olmadan da iyi yönetilemez” (Aristoteles, 2010: 91-92).

Aristoteles’e göre “anayasaların çokluğunun nedeni, devletin parçalarının (öğelerinin) çokluğudur” (Aristoteles, 2010: 112). Daha önce de belirttiğimiz gibi bazen devletin bütün öğelerinin yurttaşlıkta payı olur, bazen birçoğunun, bazen ise bir azlığın. Bir devletin ya da topluluğun parçaları biçimce birbirlerinden ayrıldığı için biçimce birbirlerinden ayrılan birçok anayasanın da olması doğaldır. Anayasayı yetke görevlerinin düzenlenmesi olarak tanımlayan Aristoteles bu dağılım ya yönetime katılanların erk ve etki gücüne göre bir eşitsizlik temeline göre ya da yoksulla zenginin eşit sayılmasına göre yapıldığını ve bunun içinde anayasaları genel olarak demokratik ve oligarşik olmak üzere iki tür olduğunu söyler (Aristoteles, 2010: 113). Aristoteles’e göre “iyi kurulmuş devletler ikidir (hatta belki yalnız birdir) ve bütün ötekiler ya mutlak olarak en iyiden ya da uyumlu ve dengeli bir karışımdan sapmalardır. Bu sapmalara çok sıkı ve baskıcı iseler oligarşik, çok gevşek ve başıboş iseler demokratik adını veriyoruz” (Aristoteles, 2010: 113). Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere Aristoteles için mutlak

olarak en iyi iki anayasa krallık ve aristokrasi en uyumlu ve dengeli olan ise siyasal yönetimdir. Bunlar zaten daha önce bahsedilmiş olan üç doğru anayasa türleridir. Bunlardan saplarda olan oligarşi, demokrasi ve tiranlık kötü olanlardır.

Aristoteles'e göre en yetkin yönetim olan krallıktan sapma olan tiranlık en kötü, ikinci en iyi yönetim olan aristokrasiden sapma olan oligarşi ikinci en kötü, siyasal yönetimden sapma olan demokrasi ise üçüncü en kötü; en az karşı çıkılması gereken sapma biçimidir. Ancak Aristoteles doğru anayasalardan sapma konusunda Platon'un Devlet Adamı diyalogundaki düşüncesinden daha farklı bir düşünceye sahiptir. Aristoteles Platon'un demokrasiyi bazen en kötü bazen de en iyi yönetim biçimi olarak değerlendirmesine karşı çıkararak; sapmaların tümüyle kötü olduğunu bu bakımdan bunların iyiliğinden değil ancak daha az kötü olmalarından bahsedebiliriz.

Aristoteles kaç çeşit anaya olduğunu ve bunları en iyiden en kötüye doğru sıraladıktan sonra bu seferde bunların alt türlerini incelemeye geçer. Önce demokrasi ele alınır ve incelenir. Aristoteles'e göre demokrasiler mülkiyete ve yasaya bağlılığa göre sınıflandırılır. Aristoteles bu koşullar esas olarak dört çeşit demokrasi türü olduğunu söyler. Bunlardan ilki belli bir göreve gelebilmek için düşük bir mülkiyet ön gerektirir ancak bu koşul sürekli gözetilir. Belirlenmiş olan mülkiyet koşulunu sağlayanlar bir göreve seçilebilir ancak bu tutarın altında olanlar seçilme hakkına sahip olmazlar. Demokrasinin ikinci biçiminde ise doğum bakımından bir engeli olmayan bütün yurttaşlar seçilme hakkına sahiptir ancak esas olan ve her şeyden üstün olan yasalardır. Yani demokrasinin bu biçiminde her kim yönetici olursa olsun yasalara göre yönetmesi gerekir. Üçüncü biçimde yurttaş olmak koşulu ile herkesin seçilme hakkı vardır ama yine bu biçimde de yasalar her şeyden üstündür. Demokrasinin dördüncü biçimi de hemen hemen bir öncekinin aynısıdır ancak bir farkla ki bu Aristoteles için çok büyük bir farktır. Egemen olan yani en üstün olan yasalar değil halktır, halkın iradesidir. Aristoteles'e göre özellikle bu sonuncu demokrasi biçimi yani halkın her şeyin üstünde tutulduğu demokrasi biçimi demokrasiler arasında en kötüsüdür. Çünkü yasaların olmadığı yerde bir anayasadan da söz edemeyiz. Aristoteles'e göre "yasa her şeye egemen olmalı" devlette görev alanlar ise yasaya göre hareket etmelidirler. Oysaki bu sonuncu biçimde bunun olması söz konusu değildir; egemen olan yasa değil halktır. Böyle olunca da demagoglar baş gösterir ki bu durumda halk doğru olanı yapanları

değil kendine yaltaklananları yönetici olarak seçer. Böylece Aristoteles demokrasiler için en tehlikeli durum olarak demagogları görür. Ona göre halk önderleri değil de halk avcıları olan demagogların ortaya çıkmasıyla demokratik devlet düzeni eninde sonunda bozulur (Aristoteles, 2005a: 39-40).

Aristoteles en kötü demokrasi türünün bu sonucusu olduğunu *Politika*'nın IV. Kitapta belirttikten sonra en iyi demokrasi türünü ise demokrasileri daha geniş olarak tartıştığı *Politika*'nın VI. Kitapta ortaya koyar. Aristoteles'e göre demokrasinin dört türünden en iyisi, görevlere getirilebilmek için belli bir mülkiyeti koşul olarak ileri süren ve demokrasi türlerinin en eski olan ilk sıradaki demokrasi türüdür. Aristoteles'e göre en iyi *demos* tarımcılık ve hayvancılıkla geçinen ve merkezden uzak otlaklarda yaşayan *demostur*. “halkın tarımla ya da hayvancılık ve otlaklarla geçindiği her yerde gerçekten bir demokrasi kurulabilir.” (Aristoteles, 2010: 183). Çünkü halk çok büyük bir servetlere sahip olmadığı için çalışmaktan başını kaldıramaz ve çok nadiren meclise gelip yönetme ve yürütme işlerine karışır. Tarımla uğraşan bu yurttaşlar tarlalarından elde ettikleri gelirlerle yaşamaları için zorunlu olan şeylere sahip olurlar. Bundan dolayıda başkalarının mallarını mülklerini kıskanmazlar.

Aristoteles böylece geniş halk kitlelerini yönetimden uzaklaştırmış olur. Çünkü devlet görevleri herhangi bir ücret alınmadan yapıldığı için toprakla uğraşan geniş halk kitlesi yönetsel görevler almak yerine kendi işleriyle uğraşmayı tercih edeceklerdir. Peki devlet görevlerini kim üstlenecektir. Tabii ki yaşamlarını sürdürmek için tüm gün çalışmak zorunda olmayan zenginler. Aristoteles bu tür demokraside yönetsel görevlere gelecek kişiler için ya belli bir mülkiyet koşulu konulmasını, ki bu mülkiyet koşulu herkesin ulaşamayacağı kadar yüksek tutulmalıdır, ya da liyakate göre seçim yapılması gerektiğini savunur ki aslında liyakate göre seçilecek olanlar da yine zenginler arasından seçilir. Çünkü devlet görevleri için herhangi bir ücret verilmediği için yoksul ve liyakatli kişi geçimini sağlamak için çalışmak zorundadır. Aristoteles'e göre “anayasalarda ilkelerin bu en değerlisine uyulmasını sağlamak son derecede önemlidir – geniş halk kitlelerine zarar vermeyen ve yanlıştan arınmış olan iyi adamların yönetimi” (Aristoteles, 2010: 184).

Demokrasileri bu kadar detaylı incelememizin sebebi Aristoteles'in siyasal yönetim dediği şeyin aslında bir çeşit demokrasi olmasından dolayıdır. En iyi demokrasi biçimi

olan tarımsal demokrasi ile Aristoteles'in siyasal yönetimi arasında çok küçük niteliksel farklar vardır. Aristoteles siyasal yönetim için demokrasiyi tek başına yeterli görmez; onda bazı oligarşik öğelerinde bulunması gerektiğini vurgular. Bunun için Aristoteles'in oligarşi incelemesine geçebiliriz. Aristoteles oligarşinin de demokrasi gibi dört çeşidi olduğu söyler. Aristoteles'e göre oligarşinin ilk biçiminde devlet görevlerine atanabilmek belli bir mülkiyet koşuluyla sınırlandırılır. Böylece yeterince zengin olmayanlar yönetimde yer alamazlar sadece mülkiyet sahibi olanlara yönetime katılma yolu açıktır. İkinci biçimde ise yönetime gelebilmek için çok yüksek bir mülkiyet koşulu aranır. Aristoteles'e göre bu sınır öyle yüksek tutulur ki, bütün görevler dolmaz, boş kalan yerleri görevliler toplanıp kendi aralarında verdikleri karar göre doldururlar. Üçüncü biçimde ise kalıtsal oğlun babanın görevine geçmesi ile olur. Dördüncü biçimde de görevler babadan oğla geçer ancak egemen erk, tıpkı demokrasinin son biçiminde olduğu gibi, yasalarda değil görevleri ellerinde bulunduran bir azınlığın elindedir. Bu aşırı oligarşi türünün oligarşiler arasındaki yeri, tiranlığın monarşiler arasındaki yerine ve biraz önce sözünü ettiğimiz o aşırı demokrasiye benzemektedir.

Aristoteles demokrasi ve oligarşi tartışmasından sonra kendisinden önce anayasaları sıralayanların gözünden nadir olması yüzünden kaçan *politeia* ya da siyasal yönetimi ele alır (Aristoteles, 2010: 121-125). Aristoteles siyasal yönetimi tek kelimeyle tanımlamak gerekirse onu oligarşiyle demokrasinin bir karışımı olarak tanımlayabileceğimizi söyler (Aristoteles, 2010: 122). Aristoteles'e göre siyasal yönetim ve aristokrasi birbirine çok yakın olduğu için bu karışımlardan genel olarak demokrasiye kayanlara siyasal yönetim oligarşiye kayanlara da aristokrasi denir. Aristokrasinin karakteristiği görev dağıtımını erdem ya da liyakat esas alınarak yapması iken siyasal yönetimin karakteristiği ise görev dağıtımında hem zenginlik hem de özgürlük hesaba katmasıdır. Bu yüzden bir yönetime siyasal yönetim diyebilmemiz için hem oligarşik hem de demokratik özellikler göstermesi gerekir. Bu açıdan bir yönetime oligarşi ve demokrasinin bir karışımı olan siyasal yönetim hem her ikisine benzemeli hem de hiçbirine benzememelidir. Bir karışıma baktığımızda hem oligarşi hem de demokrasi diyebiliyorsak karışım iyi yapılmış demektir.

1. 8. En İyi Yönetim Biçimi

Bütün anayasal türlerini inceledikten sonra Aristoteles şu soruyu sorar: devletlerin ve insanların çoğunluğu için en iyi anayasa ve in iyi yaşam nedir? Ancak bu soruyu cevaplamadan hemen önce en iyi anayasayı ve en iyi yaşamı kimin için aradığını açıklar. Bu açıdan Aristoteles'in bu en iyi yaşam için aradığı kişi erdem bakımından sıradan insanlar ile aynı olan kişidir. Bu bakımdan bu insan öyle büyük bir doğal yeteneğe ve servete sahip olan biri değildir. Aristoteles “yetkin bir anayasa ardında koşmayan, fakat bir kere mümkün olduğu kadar çok sayıda kimsenin katılabileceği bir yaşam yolu, sonra da şehirlerin çoğunun ulaşabilecekleri bir anayasa isteyen insanlar düşünüyoruz” der (Aristoteles, 2010: 126). Çünkü Aristoteles'e göre en iyiye ulaşmak her zaman mümkün olmayabilir bundan dolayı iyi bir yasa koyucu ve gerçek siyasetçi hem ‘mutlak olarak en iyi’yi, hem de ‘koşullara göre en iyi’yi bilemelidir. “Çünkü yalnızca en iyiyi değil, olabileceği de, kolayca ve her yerde bulunabileceği de incelememiz gerekir” (Aristoteles, 2010: 109-110).

Aristoteles daha önce *Nikomakhos*'a *Etik*'te mutlu hayatın “kutuplar arasında her iki uçtakilerin de erişmelerine açık bir ortalama” olarak tanımladığını ve eğer bunda haklıysa o zaman aynı ilkenin şehirlerin ve devletlerin iyilik ya da kötülüklerine de uygulanabilir olması gerektiğini söyler. “Çünkü bir şehrin anayasası, gerçekte yaşama biçimidir” (Aristoteles, 2010: 127). Aristoteles'e göre bütün devletlerde çok zenginler, çok yoksullar ve orta halliler olmak üzere üç sınıf vardır. Yukarıda belirtilmiş olan ılımlılık ve orta en iyi şey ise o zaman mal ve mülk sahipliğinde de en iyisi aşırı zenginlik ve yoksulluk arasındaki orta durumdur. Bu yüzden en iyi yönetimin de nüfusunun büyük bölümünün orta sınıftan meydana gelmesi gerekir. Çünkü Aristoteles'e göre orta sınıf en istikrarlı ve değişikliği en az isteyen sınıftır. Bu yüzden eğer bir yönetim uzun ömürlü olmak istiyorsa kendini orta sınıf üzerine kurmalıdır. Böylece Aristoteles'e göre “orta sınıf aracılığıyla işleyen siyasal ortaklık en iyisidir.” (Aristoteles, 2010: 128).

Yine *Politika*'nın III. Kitabında tartışılan bir başka önemli konu anayasaların nasıl ortaya çıktıkları ve hangisinin daha iyi olduğu sorunudur. Daha önce belirtildiği üzere çokluğun azlıktan ve yasanında kişilerden daha iyi birer yönetici oldukları belirtildiği için Aristoteles'e göre üyelerinin hepsinin iyi olduğu bir toplumda aristokrasi yani en

iyilerin egemenliği krallığa yani tek kişinin egemenliğine yeğlenmelidir (Aristoteles, 2010: 100-101). Aristoteles durumun daha iyi anlaşılabilmesi mantıksal bir tarih kurgusu ortaya koyar. Bu kurguya göre ilk önce monarşik yönetimin ortaya çıkmasının nedeni eski günlerde şehir nüfusları az olduğu ve bu yüzden de üstün yetenekli ve erdemli insanlar bulmak zor olduğu için böyle insanlar buldukları yerde hemen tanındıkları için kral olarak atanırlardı. Ancak iyi insanların sayısı artıkça insanlar artık tek kişinin egemenliğini kabul etmeyip bunun yerine yasanın egemenliğini tesis etmek için anayasa kurdular. İşte bu yasayı esas alan iyi insanlar topluluğunun anayasası aristokrasidir. Fakat zaman içinde iyi adamlar iyi olarak kalmayı başaramadılar her kesin ortak malı olandan kendi çıkarları için yararlanmaya başladılar ve böylece oligarşi ortaya ıktı. Aristoteles’e göre bundan sonraki değişme tiranlığa ve tiranlıklardan da demokrasiye oldu. Aristoteles krallıktan aristokrasiye geçişi olumlu bulurken bundan sonraki tüm aşamaları olumsuz olarak değerlendirir. Gelişmenin aristokrasiden sonraki bu olumsuz seyirinin nedeni Aristoteles’e göre zenginleşme isteğidir. Bu zenginleşme isteği ve nüfus artışının nihai sonucu demokrasilerdir.

Aristoteles *Politika*’nın III. Kitabının son bölümünde  doğru anayasa bulunduğunu ve bunlardan en iyisinin ise en iyi adamlar tarafından ynetileni olduğunu söyler. En iyi devlette en iyi adamın iyiliği ile iyi yurttaşının özdeş olmalıdır. Bu en iyi devlet ister monarşi ister aristokrasi olsun iyi bir devleti meydana getirmek için aynı yöntem ve aynı araçlar gereklidir. “Böylelikle, iyi bir adamı meydana getiren aynı eğitim ve aynı görenekler (ahlak) aynı zamanda bir kimseyi bir yurttaşın ve bir kralın ödevlerini yapabilecek duruma da getirecektir” (Aristoteles, 2010: 107).

1. 9. Yönetim Erki Kimde Olmalı?

Aristoteles *Politika*’nın III. Kitabında erkin kimde olması gerektiği konusunu tartışmaya açmak için şu soruları sorar: “Devletin egemen erki kimin elinde olmalı? Halkın mı? Varlıklı sınıfların mı? İyilerin mi? İyilerin en üstünü olan bir tek kişinin mi? Tiran olan bir tek kişinin mi?” (Aristoteles, 2010: 85). Aslında bu soruların her biri bir yönetim biçimine karşılık gelmektedir. Ancak Aristoteles bu sorulara hemen net bir yanıt vermez. Bunun yerine iyi bir insanın yönetmesinin ya da karar vermesinin mi daha iyi

olduğunun yoksa bir çoğunluğun mu yönetip karar vermesinin daha iyi olduğunu sorar. Aristoteles'e göre eğer iyi olan insanlar bir tolumda küçük bir azınlık iseler bu durumda bir azınlığın yönetimindense çokluğun yönetiminin daha yeğlenmesi gereken bir şeydir.

Aristoteles'e göre çokluğun egemenliğin yeğlenmesinin birçok nedeni vardır. İlk önce birçok sıradan insan tek tek ele alınınca iyi adamlarla kıyaslanamazlar ancak hep birlikte alındıkları zaman birkaç iyi kişiden daha iyi olabilir. Aristoteles bu duruma örnek olarak herkesin katkıda bulunduğu bir şölenin sadece bir kişi tarafından yapılan bir şöleden daha iyi olduğunu ve yine kamuoyunun (kalabalığın) müzik ve şiir hakkında yargıda bulunurken daha iyi bir yargıç olduğunu çünkü bazılarının bazı parçaları diğer bazılarının da başka bazı parçaları daha iyi değerlendirebilmelerini gösterir. Ancak bu çoğunluktaki adamlar özgür olmak dışında ne yeterli malvarlıkları, ne toplumsal bir statüleri ne de herhangi bir şeyde üstünlük ve iyilik iddiaları da yoktur. Bu yüzden bunların en yüksek yönetim görevlerinden pay almaları çok tehlikelidir. İşte çoğunluğun yönetim erkini elinde bulundurmasının bir başka önemli nedeni de tam burada ortaya çıkmaktadır. Çoğunluğa hiçbir görev vermezsek bu büyük bir hoşnutsuzluğa ve devlet içinde düşman bir öge meydana gelmesine neden olur. Çoğunluğa üstün görevler yani yürütme görevleri veremeyeceğimizi biraz önce söylediğimiz göre o halde onlara yöneticileri seçme ve yargılama hakkı vermeliyiz.

Aristoteles halka yöneticileri seçme, onları görevden alma ve yargılama konusunda kendisi ile Platon arasındaki en büyük ayrılıklardan birini de teşkil edecek olan uzmanların mı daha iyi bir yargıç olduğu yoksa çoğunluğunu mu sorusuna daha önce saydığı çoğunluğun ortak zekası kanıtına ek olarak yönetenin değil yönetilenin daha iyi bir yargıç olduğu kanıtını ileri sürerek seçimini yine çoğunluktan yana kullanır. Çoğunluğun yönetim erkini elinde bulundurmasını diğer bir nedeni de budur. Yani yönetenin değil yönetilenin daha iyi bir yargıç olduğu gerçeği. Ona göre bir evi kullanan kişi, o evi yapandan daha iyi bir yargıç, bir yemeği yiyen kişi de o yemek hakkında yemeği yapan aşçıdan daha iyi bir yargıçtır. "Bir insan, kendini yönetme gücü veya fiilen başında bulunduğu yönetimin üstünlüğü konusunda uygun bir yargıç değildir; yöneticiler yönetimden yararlanan veya acı çekenler –ayakkabının sıktığı yeri bilen ayakkabı giyicileri tarafından- göreve atanmalı ve görevden alınmalıdır" (Ross, 2002: 295). Son olarak bir bireyin tutkularına kapılarak karar vermesi olağan bir

durumken bir çoğunluğun tüm bireylerinin aynı anda tutkularına kapılarak hareket etmeleri olası değildir.

Aristoteles'e göre sadece bir durumda çoğunluğun egemenliğinin yerine tekin ya da azınlığın egemenliğinin yeğlenmesi gerekir:

“Bütün geri kalan yurttaşların iyiliği ve yeteneği onunkıyla (ya da onlarınkiyle) karşılaştırılmayacak kadar üstün bir kimse varsa; böylelerini biz devletin bir parçası sayamayız, onu aştığını kabul ederiz. Erdem ve siyasal yetenekçe o kadar üstündürler ki, onları geri kalanlarla yalnızca eşit olmaya layık görmek adaletsizlik olur. Böyle birinin insanlar arasında bir tanrı sayılması akla yakındır. Amacını tartışmakta olduğumuz yasama kararları, açıktır ki, bu gibi durumlara ilişkin değildir; çünkü yasalar doğum ve yetenekçe eşit olanları bağlar; bu olağan üstü kişileri yönetebilecek yasa yoktur. Onlar kendileri yasadır ve onları bağlamak için yasa yapmaya kalkışacak bir kimsenin çabaları boşa gider” (Aristoteles, 2010: 94).

Ancak gerek demokrasi gerek oligarşi ve gerekse de tiranlık bu gibi adamları kendi içlerinde barındırmak istemediklerinden dolayı *ostrakismos*'a yani onları toplumdan uzaklaştırmaya başvururlar. Ancak Aristoteles'e göre her ne kadar bu ortaya çıkması çok zor hatta mümkün olmayan bir durum olsa da hiç kimse ve hiçbir toplum böyle insanları ne şehirden kovup, sürmeli ne de onu (onları) yönetmeye kalkmalıdır. Çünkü onlar insanlar arasında bir tanrı olduğu için onların insanlar tarafından yönetilmesi “Zeus'tan egemenliğini insanlarla paylaşmasını istemek gibi olur. Bu nedenle tek çıkar yol doğayı akışına bırakmaktır; o egemen olacaktır, biz de sevine sevine ona boyun eğeceğiz.” (Aristoteles, 2010: 96). “Böyle bir adama, sırayla değil, mutlak ve tam olarak boyun eğmekten ve onu egemen kabul etmekten başka yapılacak hiçbir şey yoktur” (Aristoteles, 2010: 106).

Politika'nın III. Kitabında biraz önce tartıştığımız konuya bağlı olarak tartışılan bir başka önemli konu da en iyi adam tarafından mı yoksa en iyi yasalar tarafından mı yönetilmenin mi daha iyi olduğu sorusudur. Yani erk yasalar da mı olmalıdır yoksa yönetici olacak olanların elinde mi? Aristoteles yasaların genel ilkeler koyduğunu ve bu nedenle günlük konularda ne yapılması gerektiğini gösteremezler diyen monarşi yanlılarını onaylamakla beraber bütünüyle yasalardan bağımsız bir tek kişinin yönetimini onaylamaz. Ona göre monarşi yanlıları şunu söylemekte haklıdır: “Harfi harfine bir yasa uyarınca ya da kitaba göre egemenlik etmek, en iyi yöntem değildir”(Aristoteles, 2010: 100). Ama öte yandan Aristoteles yöneticilerin bütünüyle yasalardan bağımsız olarak yönetmelerinin ve yargıda bulunmalarının doğru olmadığını çünkü yasaların duyguları olmadığı için doğadan duygulu olan bireylere göre daha iyi

yol gösterici olduklarını söyler. Aristoteles iyi yapılmış yasaların yargıçların diğer insanlar tarafından yanlış yöne sevk edilmelerini hesaba katarak “yargıçların kararına mümkün olduğunca az şey bırakılması” gerektiğini söyler. “Şu halde, biz diyoruz ki, yargıcın elinden geldiğince az şeye karar vermesi gerekir. Fakat bir şeyin olduğuna ya da olmadığına, olacağına ya da olmayacağına, öyle ya da böyle olduğuna ilişkin sorular, yasa yapıcı bunları önceden göremeyeceği için, mutlaka yargıca bırakılmalıdır.” (Aristoteles, 2004b: 1354a 32- 1354b 15). Her ne kadar bireysel örneklerde insan yasadan daha iyi bir yargıç olsa da Aristoteles ısrarla yasanın egemen olmasının yeğlenmesi gerektiğini belirtir.

“Bu nedenle, yasanın egemen olmasını isteyen, başka hiçbir şeyin değil, yalnız tanrının ve zekanın egemen olmasını istiyor demektir; insanların egemenliğini isteyense, bir vahşi hayvanın işin içine sokmaktadır; çünkü insanların tutkuları bir vahşi hayvan gibidir ve güçlü duygular yöneticileri ve insanların en iyilerini bile yoldan çıkarır. Yasada, tutkuları olmayan zekayı bulursunuz” (Aristoteles, 2010: 103).

Genel olarak belirtmek gerekirse bir kişinin ya bir azlığın egemen olmasındansa bir çoğunluğun egemen olması daha iyidir. Ancak bu çokluk yasalardan bağımsız değil yasaların rehberliğinde yönetmelidir. Bu açıdan asıl egemen olması gereken ister bir kişi, ister birkaç kişi isterse de bir çokluk olsun; asıl egemen olması gereken arzuları ve tutkuları olan insan değil; bunlardan münezzeh olan yasalar egemen olmalıdır.

1. 10. Devrimin Nedenleri ve Devrimi Önleme Yolları

Aristoteles *Politika*'nın V. Kitabında değişik anayasalar altında ortaya çıkma eğiliminde olan değişik devrim türlerini ve derecelerini, nedenlerini ve onları önleme araçlarını inceler. Aristoteles'e göre devrimin nedeni büyük ölçüde tek-yanlı adalet düşüncelerinden kaynaklanır. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi demokratlar eşit ölçüde özgür olan insanların her şeyde eşit olmaları gerektiğini, oligarşi yandaşları ise insanların zenginlikte eşitsiz oldukları için her şeyde eşitsiz olmaları gerektiğini düşünürler. Oysaki bu yanlış bir yaklaşımdır ve devrimlerin en temel nedenidir. Aristoteles'e göre demokrasilerde devrimin nedeni demagoglar, oligarşide baskı, aristokrasilerde devlet onurların çok küçük bir guruba verilmesi, siyasal yönetimlerde ise oligarşik ve demokratik öğelerin iyi karılamamasından kaynaklanır.

Aristoteles devrimlerin hangi nedenlerden dolayı ortaya çıktığını söyledikten sonra devrimlerin nasıl önleneceğini ele alır. Her şeyden önce yasalara aykırı hiçbir şey yapılmaması için tedbir almak gerekir. “Özellikle önemsiz görünen çığnemelere karşı tetikte olmak gerekir. Yasadışı tutum kendini belli etmeden içeriye sokulur” (Aristoteles, 2010: 157). Yasaların etkili bir şekilde koruna bilmesi için “anayasaya bir şey olacak diye korku yaratmak bir ödevdir –böylelikle, herkes uyanık olur ve anayasayı kollamak amacıyla gece nöbetçileri gibi tetik durur; onun için, uzak tehlikeler yakına getirilmelidir” (Aristoteles, 2010: 158).

Önemli bir başka önlem ise erk dağılımına dikkat etmektir. Aristoteles’e göre tek bir kişinin erkini orantısız büyütmemek gerekir. Bu hem toplum için hem o kişi için zararlıdır; çünkü başarı sarhoşluğunu herkes kaldıramaz. Bununla bağlantılı olarak tek bir kişiye bütün şerefleri bir kerede vermek ve sonra da hepsini bir kerede geri almaktan kaçınılmalıdır. Bir başka önemli önlem de toplumdaki sınıflar arasında zenginlik bakımından uçurum olmamalıdır. Her zaman orta sınıfın nüfusunun fazla olmasına dikkat edilmelidir ki iki uç sınıfın yönetimde söz sahibi olmasının önüne geçilebilinsin. Her anayasada bulunması gereken bir diğer önemli önlem ise şudur; kesinlikle devlet görevlerinin her hangi bir kazanç getirmemesini yasal güvenceye almak gerekir.

Bir diğer önemli önlem yöneticilerin özellikleridir. Bu yüzden Aristoteles’e göre bir yöneticide şu üç şeyin bulunması zorunludur. Anayasa bağlılık, işini yapma yeteneği ki burada yönetebilme yeteneğidir ve yaşam biçimine özgü iyilik ve dürüstlük. Peki bütün bu nitelikler aynı kişide bulunmazsa o zaman seçim neye göre yapılacaktır? Bunun için insanlar arasında ender ve genel olan nitelikler olmak üzere iki şeye bakmamız gerekir. Askerlik gibi teknik konularda ender niteliklere bakmamız gerekir ancak insanların gözetimi ve malların korunması gibi herkesin bilgi sahibi olabileceği konularda erdemli olanları seçmemiz gerekir. Aristoteles ısrarla şunu belirtir ki sadece bağlılık ve yetenek yöneticilik için yeterli değildir; asıl önemli ve bulunması gereken özellik erdemli olmaktır. Çünkü eğer bir insan kendisi için en iyi olanı ve en doğru olanı yapmakta yetersiz ise ülkesi için en iyi olanı yapmakta da yetersiz kalacaktır.

Aristoteles’e göre anayasal sürekliliğin sağlanması için en çok önem verilmesi gerek şey eğitimidir; yani yurttaşları anayasaya uygun bir biçimde yaşamalarını sağlamak. “Gördükleri öğrenim, onların bir oligarşide oligark, bir demokraside demokrat olarak

yaşamalarını olanaklı kılmalıdır.” (Aristoteles, *Politika*: 162). Bu bağlamda Aristoteles’e göre anayasaya göre yaşama zorunlu tutulmalıdır. Bu alan özü korumanın bir gereği olarak özgürlükten yoksun bırakılmalıdır.

1. 11. En İyi Yaşam Biçimi

Aristoteles *Politika*’nın VII. Kitabında en iyi yaşamın hangisi olduğunu tartışır. Çünkü Aristoteles’e göre en iyi devletin hangisi olduğunu bilmek istiyorsak, önce en çok istenilen yaşamın ne olduğuna karar vermemiz gerekir; çünkü eğer bunu bilmezsek, aradığımız en iyi devleti de bulamayız (Aristoteles, 2010: 195). Aristoteles mutlu bir yaşam için bedensel varlık, zihin ve ahlak nitelikleri ve bunların dışında kalan her şey yani maddi kaynaklar olmak üzere üç öğenin bulunması gerektiğini söyler (Aristoteles, 2010: 196; 2004b: 1360b 17-29).

Aristoteles bu üç öğeden asıl önemli olanın zihin ve ahlak nitelikleri yani erdem olduğunu söyler. Çünkü insanların erdemli olmalarını ve erdemli kalmalarını dışsal şeyler sağlamaz, tersine erdem dışsal şeyleri sağlar. Dışsal şeyler bir amaca ulaşmak için kullanılan araçlardır. Bu bakımdan mutluluk ister haz duymak olarak ele alınsın, ister iyi kişilik niteliklerin olarak ve isterse her ikisi birden olarak ele alınsın; mutlu yaşamaya kişilik ve zekaca gelişkin, ölçülü mala-mülke sahip olan biri, kedisine yetecek miktardan daha fazla mala-mülke sahip olup da öteki nitelikleri daha az gelişkin birine göre daha kolay ulaşır. Dışsal şeyler birer araç oldukları için bunlara sahip olmada belli bir sınır olması daha iyidir. Bunlara gereğinden fazla sahip olan biri için bu durumun bir yararı yoktur. Hatta Aristoteles’e göre zararı bile dokunabilir. Ancak zihne ait şeylerde tam tersi bir durum söz konusudur. Zihne ait bütün iyi nitelikler her zaman gereklidir ve bunlar ne kadar çok olurlarsa o kadar çok yararlıdırlar.

“Her insan manevi ve zihni iyilikten pay aldığı ve bunlara dayanan hareketleri yaptığı ölçüde mutlu olur. Tanrı’nın kendisi bunun doğruluğunun bir kanıtıdır. Tanrı, dışsal şeylerden ötürü değil, kendi içinden ve kendi doğası gereğince olduğundan ötürü, kutsal ve mutludur. ... Aynı şey, devlet içinde eşit ölçüde geçerlidir: en iyi olan ve en iyi hareket eden şehir, mutlu şehirdir; iyi eylemlerde bulunmayanların mutlu olmaları olanaksızdır. Oysa, erdem ve zeka olmadan bir kimsenin ya da bir şehrin iyi eyleminden söz bile edilemez. ... Gerek bireyler gerekse şehirler için en iyi yaşam, erdemin gerektirdiği eylemleri yapmaya yetecek kadar maddi varlıklarla desteklenmiş erdemi olan yaşamdır.” (Aristoteles, 2010: 197).

Hem bireyler hem de şehirler için mutlu yaşamın ne olduğunu yukarıdaki sözleri ile tanımlayan Aristoteles bu yaşama yani erdemli yaşama insanların eskiden beri felsefi yaşam ve siyasal yaşam olmak üzere iki yolla ulaştıklarını söyler (Aristoteles, 2010: 198). Aristoteles iyi yaşamın her yerde aynı olmadığını ve bunun için yasa koyucuların şehri, klanı ve başka bütün insan birliklerini inceleyerek insanların nasıl iyi yaşayabileceklerine karar vermeleri gerektiğini ve doğal olarak farklı yerlerde farklı kural olacağını söyler (Aristoteles, 2010: 200).

Aristoteles'e göre iyilik kendi içinde yeterli değildir; ayrıca, onu eyleme çevirmek de gereklidir. Böylece Aristoteles'e göre etkin yaşam hem bireyler hem de devletler için en iyi yaşamdır. Ancak etkin yaşam sadece bireyler ya da devletler arasındaki ilişkiler olarak algılanmamalıdır. Yani etkin yaşam sadece dışa doğru olan bir şey değil düşünmek ve kurguda bulunmak gibi içe doğru olabilir ki bu ikinciler diğerlerinden çok daha üstün ve etkindirler. Çünkü amaçları kendileriyle aynıdır. Aristoteles diğer devletlerden ya da şehirlerden yalıtılmış bir yaşam süren şehirlerin ya da devletlerin eylemsiz bir yaşam sürdüklerini söylemenin doğru olmadığını söyler. Bu gibi şehirlerde ya da devletler de etkinlik içte olabilir. Yani bir şehrin parçaları yani onu oluşturan insan grupları bir birleri ile etkileşimde olabilirler. Aynı şey herhangi bir insan içinde geçerli olabilir. Aristoteles'e göre böyle olmasaydı "Tanrı'nın kendisi ve bütün evren kötü bir duruma düşerdi, çünkü onların dışta etkenlikleri yoktur, kendi içlerinde ne varsa etkenlikleri oradadır. Açıkça görülüyor ki, zorunlu olarak, aynı yaşam bireyler, devletler ve bütün insanlık için en iyi yaşam olmak gerekiyor." (Aristoteles, 2010: 202). İyi bir yaşam için belli bir düzeyde maddi imkanların bulunması zorunludur; ancak bu demek değildir ki en iyi yaşam maddi imkanların bol olduğu bir yaşam biçimidir. Tam tersine en iyi yaşam yetkin bir maddi gücü değil; yetkin bir zihinsel etkinliği esas alan felsefi yaşamdır. Mutluk olmak için denizler ve karalara sahip olmaya gerek yoktur.

1. 12. En İyi Devletin Demografik ve Coğrafik Yapısı

En iyi yaşamın nasıl bir yaşam olduğunu ortaya koyduktan sonra bu en iyi yaşamın içinde gerçekleşeceği devlet ile ilgili araştırmaları ele alan Aristoteles ilk önce bir devletin meydana gelmesi için zorunlu olan öğeleri ele alır. Bu zorunlu öğelerden ilki

insan yani nüfustur. İkicisi ülke yani insanların üzerinde yaşayacakları toprak parçasıdır. Aristoteles için bir devlette yaşayan insanların sadece sayısı değil aynı zamanda nitelikleri de önemlidir. Devletin büyüklüğü hakkında birçok kişinin yanlış bir fikre sahiptir; çünkü onlar şehrin büyüklüğünü içinde yaşayan insanların sayısı ile doğru orantılı olarak ele alırlar oysa sadece sayıya değil aynı zamanda niteliklere yani bu nüfusun gücüne ve etkinliğine de bakılmalıdır.

Bu bakımdan Aristoteles'e göre en büyük devlet en büyük nüfusa sahip olan değil işlevini en iyi yapan devlettir (Aristoteles, 2010: 203). Böylece Aristoteles için önemli olan toplam nüfus değil etkin olan nüfustur. Daha açık olarak belirtmek gerekirse bir devlet çok büyük bir nüfusa sahip olabilir ancak bu tek başına o devletin büyük bir devlet olmasına yetmez. Çünkü bir devlette bir sürü ayak takımı olabilir ki bunlar ne savaş meydanlarında ne de devletin herhangi başka bir işlevini yerine getirmeye yetenekli ve istekli kişilerdir ki bunların sayısı çokluğu asla bir devleti büyük bir devlet yapmaz. "Büyük bir şehirle kalabalık bir şehir aynı şey değildir." (Aristoteles, 2010: 203). Aristoteles'e göre bir devletin nüfusu ne çok fazla ne çok az olmamalı; tam tersine bu iki uç arasında bir orta nokta olmalıdır. Çünkü çok büyük bir nüfusun yasalar uygun olarak yönetilmesi çok zordur. "Aşırı geniş bir sayı, düzenli olamaz; böyle bir şey ancak bütün evreni bir arada tutan tanrısal gücün harcıdır," (Aristoteles, 2010: 203).

Aristoteles başka her şey için nasıl bir sınır varsa bir şehrin nüfusunun da bir sınırının olması gerektiği söyler. Eğer bir şehrin nüfusu çok az olursa zorunlu olan ihtiyaçlarını karşılayamaz, tersine çok fazla olduğu zaman ise her ne kadar temel gereksinimlerini karşılaya bilse de bunu bir şehir olarak değil etnik bir yığın olarak yapabilir ancak. Bir şehrin varlığından söz edebilmemiz için öncelikle nüfusun, iyi bir yaşamı sürdürebilmek için gereken her şeyi sağlayabilecek genişliğe ulaşmış olması gerekir. Nüfus artışı devam edebilir ancak bu süreç sonsuza kadar olamaz, bir sınırının olması gerekir. Aristoteles'e göre nüfusun büyüklüğü problemi somut koşulların incelenmesiyle belirlenmelidir. İşte tam bu noktada Aristoteles tam da doğrudan demokrasinin vazgeçilmez bir ögesi olan tüm vatandaşların yönetime nasıl müdahil olabileceklerine dair güzel bir açıklama verir. Aristoteles'e göre bir şehrin etkinliği yöneticilerinin ve yönetilenlerinin etkinlikleridir. Yöneticilerin işlevleri karar ve yön vermek; yönetilenlerin ise yönetilmek ve doğrudan demokrasinin vazgeçilmez ögesi olan

denetlemektir. Bir devlet işlevini en iyi ne çok büyük ne de çok küçük olmazsa yerine getirebilir; “yoksa gerçek varlık nedeni ya bütün bütün kaybolur ya da ciddi olarak sakatlanır.” (Aristoteles, 2010: 204). Kısaca bir devletin nüfusu o devletin ihtiyaçlarının bütünü karşılayabilecek kadar büyük ve kolayca denetlenebilecek kadar da küçük olmalıdır.

Nüfus konusundan hemen sonra Aristoteles ülkeyi ele alır. Genel olarak nüfus için söylenenler ülke için de geçerlidir. Nüfusun niteliği yerini toprağın niteliğine bırakır; nasıl ki kendine yeterli bir nüfus gerekirse aynı şekilde kendine yeterli yani hemen hemen her şeyin üretimine elverişli bir toprakta gereklidir. “Ülkenin büyüklük ve kapsamına gelince, bunları yurttaşların kol emeği harcamaları gerekmeden, özgür bir insanın yaşamını, ama lükse varmayan bir yaşayış sürmelerini olanaklı kılacak kadar olmalıdır” (Aristoteles, 2010: 205).

Aristoteles bir devlette bulunması gereken arazi şekillerini ise daha çok savaşı düşünerek kurgular. Bundan dolayı bir devletteki arazi şekilleri düşman kuvvetlerin istila etmesini engelleyecek kadar zor, devletin bir sefer kuvveti çıkarmasının ise kolay olacağı bir durumda bulunmalıdır. Yine nasıl nüfus için kolayca denetlenebilecek bir büyüklük olması gerekliliği var idiye aynı koşul arazi içinde geçerlidir. Bu açıdan en makbul ülke bir bakışta hepsi görülebilecek bir büyüklükte olmalıdır ki, ülkenin herhangi bir noktasına askeri yardım göndermek kolay olsun. Aristoteles devletin konumu ile ilgili ise ülkenin hem deniz hem de kara ulaşımı bakımından elverişli olmasının üç üstünlük sağlayacağını söyler. Bunlardan ilki her yönden hareket için iyi bir konumda bulunacaktır; ikincisi ise şehre getirilen yiyecek maddelerinin kolaylıkla toplanabileceği bir yer olacaktır; üçüncüsü de keresteye ve toprağın üreteceği öteki ham maddelere rahatça erişebilecektir (Aristoteles, 2010: 205).

Bir ülkenin denizle bağlantısı bulunup bulunmaması konusunda Aristoteles Platon’un şehri farklı yaşam biçimleri olan yabancılara açmanın iyi düzen için zararlı olduğunu ve ülkeyi fazla kalabalıklaştırdığı ve yine çok sayıda tüccarın şehre gelip gitmesine yol açıp yurttaşların iyi yaşamı için tehlike oluşturduğu gibi olumsuz görüşlerine katılmakla birlikte; bu olumsuz etkilerden kaçınılabiliyorsa, denizle bağlantısının bulunması bir

şehre birçok ekonomik ve savunma avantajları sağladığı fikrindedir. Aristoteles'e göre hem denizden hem de karadan düşmana karşı direniş gösterebilir bir durumda olmak çok önemlidir. Çünkü saldırganlara karşı her iki yoldan birden darbe indirilemezse dahi eğer ikisini de kullanabilecek durumdaysa birinden vurması daha kolay olur. Yine ekonomik alanda da denize yakın olmanın birçok avantajı vardır. Denize kıyısı olan devletler kendi üretmedikleri şeyleri dışarıdan getirebilir, fazla ürettiklerini ise dışarı gönderebilirler. Kısaca belirtmek gerekirse genel olarak nüfus konusu için geçerli olan ilkler toprak konusunda da geçerlidir. Bir devlet ne çok geniş ne çok dar, ne çok düz ne de çok engebeli bir araziye değil bu iki niteliği de en taşıyan orta büyüklükte bir toprağa sahip olmalıdır.

1. 13. Devletin Araçları ve Sınıfları

Aristoteles bir devletin var olması için zorunlu olan altı şey olduğunu söyler. Bunlar (1) yiyecekler ve yiyecekleri temin edecek olan çiftçiler, (2) el sanatları, kullandıkları gereçler ve bu gereçleri kullanan zanaatçılar, (3) silahlar ve silahları kullanacak olan askerler yani yurttaşlar. Bu çok önemli bir özelliktir. Çünkü yurttaşların sadece savaş zamanlarında değil, kendi aralarında bile silah taşımaları gereklidir ki silah sahibi olmak bir kimseye yönetme üstünlüğü sağlamasın; (4) servet ve bu servete sahip çok zengin olmasa da fakir olmayan varlıklı bir sınıf; yine bu da tüm yurttaşlarda bulunması gereken bir özelliktir, (5) din ihtiyaçları ve bunları yerine getirecek rahipler, (6) ve hepsinden önemlisi haklıyı ve haksızı birbirinden ayıracak bir yargı sistemi ve burada görev alacak olan yargıçlar.

Aristoteles devlette bulunması gereken zorunlu şeyleri sıraladıktan sonra en iyi devlette yaşayacak olan yurttaşların hangi sınıftan olması gerektiği konusunu ele alır. Aristoteles'e göre herhangi bir devlette değil ama "anayasası en iyi olan en iyi devlette, adillikleri herhangi bir konutlanmış ölçüte oranla değil, mutlak olan adil insanlara sahip bir devlete" (Aristoteles, 2010: 210) yurttaşlar yaşamları soylu ve erdemli olmaya elverişsiz olan işçi ve tüccarın yaşamını sürmemelidir. Bu devlette yurttaşlar çiftçi de olmamalıdır; çünkü yurttaşlar erdem ve yeteneklerini geliştirebilecekleri kadar boş zamana sahip olmalıdırlar oysa çiftçilerin böyle bir zamanı yoktur.

Aristoteles'e göre "devletin yüreğinde ve ortasında iki şey vardır: Savunma ve gerek güdülecek siyaset, gerekse adalet sorunları üstüne görüşüp tartışma" (Aristoteles, 2010: 211). Aristoteles bu saydığı görevlerin ayrı ayrı kimseler mi verilmesi, yoksa hepsinin birden aynı bir topluluğun elinde mi bırakılması gerektiği sorusuna vermemiz gereken cevabın bir ölçüde biri, bir ölçüde öteki olması gerektiğidir. Aristoteles bu durumu "gençlerin gücü, yaşlıların anlayışı vardır" (Aristoteles, 2010: 211) ilkesine göre açıklar. Yani aynı bir sınıf içinde bulunan gençler savunma görevini üstlenirken yaşlılar ise yönetme ve yargılama görevini yapmalıdırlar. Aristoteles kesinlikle hem yönetimin hem de savunmanın aynı kişilere yani sadece gençlere ya da sadece yaşlılara bırakılmaması gerektiğini söyler. Çünkü silahlara sahip olanlar gerçek anlamda bir yönetim biçiminin nasıl olması gerektiğin karar verecek olanlardır. Aristoteles'e göre mülkiyet de bu sınıfa ait olmalı; çünkü yurttaş olanlar daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi zamanlarını geçimlerini sağlamak için değil yeteneklerini geliştirmek için harcamalıdırlar. "Aşağı sınıf üyesinin devlette payı yoktur, ne de ortaya erdem koymayan herhangi bir başka sınıfın." (Aristoteles, 2010: 211). Böylece bir devlet eğer var olacaksa işçilere, çiftçiler ve zanaatçıları da bulundurması zorunludur ancak en iyi devlette bunlar yurttaş olmaz; çünkü bunlar erdemli insanlar değildir. Oysaki en iyi devletin kendisinin erdemli olması gerekir ki bu onun oluşturan yurttaşlarının erdemli olmasına bağlıdır. Böylece en iyi devletin var geçilmez unsuru silahları ve mülkü ellerinde bulunduran geniş bir orta sınıftır.

1. 14. Eğitimin Önemi ve İşlevi

Yurttaşların hangi sınıftan olması gerektiğini ortaya koyan Aristoteles yurttaşların iyi birer insan ve yurttaş olarak yetiştirilmesi konusunu ele alır. Temel tezi şudur: "bir şehrin iyi olması, o anayasayı paylaşan yurttaşların iyi olmalarına dayanır ve bizim için bütün yurttaşlar, anayasayı paylaşır. Öyleyse, soru bir adamın nasıl iyi olacağıdır?" (Aristoteles, 2010:219). Aristoteles'e göre insanlar doğa, alışkanlık ya da eğitim ve akıl olmak üzere üç nedenden dolayı iyi ve erdemli olurlar. Aristoteles bir şey ne ise önce o şeyin tüm özellikleri ile varlığa gelmesine doğa diyor. Bu anlamda bir insan önce insan olarak doğmalıdır, kendisinde insan vücudu ve bir insan zihni bulunmalıdır. Ancak insan her ne kadar doğadan iyi niteliklere sahip olarak doğsa da alışkanlık ve eğitimle

bu nitelikler değişebilir yani daha iyi yahut daha kötü olabilirler. Aristoteles'e göre canlı varlıkların çoğu yalnızca doğaya göre yaşar; bazıları da doğaya ek olarak alışkanlıklara göre de yaşar. İnsan ise bunlara ek olarak akla göre de yaşar. Yalnızca insanda akıl vardır. Öyleyse iyi bir insanın meydana gelebilmesi için bu üç öğenin uyumlu olarak işlenmesi gereklidir ki bu da eğitimle gerçekleştirilebilir.

Aristoteles parçanın erdeminin bütünün erdemine göre incelenmesi gerektiğini ve aile de devletin bir parçası olduğu için kadınların ve çocukların devletin anayasası göz önünde bulundurularak eğitilmesi gerektiğini söyler. Kadınlar özgür bireylerin yarısı olduğu için ve çocuklar da geleceğin yurttaşları oldukları için hem kadınların hem de çocuklarının iyiliğinin devletin iyiliğine katkısı vardır. Bundan dolayı Aristoteles'e göre "kadınların durumunun kötü olduğu yerlerde insan yaşamının hemen hemen yarısı çürümüş, bozulmuştur." (Aristoteles, 2004b: 1361 a 9-11). Böylece Aristoteles için bir devlet erkeklerin eğitimiyle ilgilendiği kadar kadınların da eğitimiyle ilgilenmek zorundadır; tabi eğer kötü bir devlet değil de iyi bir devlet olmak istiyorsa. Böylece eğitimin Aristoteles için çok önemli olmasının nedeni açıklık kazanır: yurttaşların aynı zamanda iyi birer insan olması gerekliliği. Ancak bu iyi insanlara arasında bazıları yönetici bazıları ise yönetilen olacakları için bunların eğitimi aynı mı olacak yoksa farklı mı? Aristoteles aslında doğanın bize bu konuda bir fikir verebileceğini söyler: "Doğum bakımından bütün üyeleri bir olan sınıfı, doğa yaşlılar ve gençler diye ikiye bölmekte, birinciler yönetmeye, ikincilerse yönetilmeye daha uygun olmaktadır." (Aristoteles, 2010: 221). Aristoteles doğadan gelen bu ayırıma kimsenin itiraz etmeyeceğini; çünkü böyle bir düzen de insanlar gerekli bir yaşa erişince kendilerinin de yönetici olacaklarını bilirler. Öyleyse bir bakıma " 'Aynı kimseler hem yönetecek hem yönetilecekler' dememiz gerekmektedir, bir anlamda ise bunlar ayrı ayrı kimseler olmalıdır dememiz. Eğitimleri de bir anlamda aynı, bir başka anlamda farklı olacaktır; çünkü çoğu kez denildiği gibi, iyi bir yönetici olacak kimsenin önce kendisi yönetilmelidir." (Aristoteles, 2010: 221). Özetle söylemek gerekirse yurttaşların eğitimi üyeleri gerektiğinde ülkeyi yönetmeye yetenekli bir sınıf yetiştirmeyi amaçlar.

Eğitimin genel amacının ne olduğunu belirttikten sonra Aristoteles eğitim sürecinin kendisini ele alır ve önce beden mi yoksa ruhun mu ya da önce iştahın mı yoksa zihnin mi eğitilmesi gerektiğini inceler. Aristoteles'e göre insanların büyümesinin

eğilim gösterdiği amaç akıl ve zihindir. Bu yüzden nasıl insanın var oluşu akıl ve zihne eğilimli bir yolda gerçekleşiyorsa eğitimin bir bölümü olan alışkanlıkların düzenlenmesi de bu amaçla yöneltilmelidir.

Aristoteles insanın ruh ve beden olarak ki öğeden oluştuğunu ve yine insan ruhunun da kendi içinde akıl yürüten ve akıl yürütmeyen bölümler olmak üzere iki öğeden oluştuğunu söyler. Ruhun akıl yürüten bölümün doğal niteliği zihne ilişkinken ötekini ki ise iştaha ilişkindir. “Tıpkı beden ruhtan daha önce var olduğu gibi, akıl yürütmeyen bölümün de öylece akla sahip olandan bir önceliği vardır.” (Aristoteles, *Politika*: 225-226). Bu ilkenin de belirtmiş olduğu gibi çocuklarda en başta iştah tutku gibi nitelikler ağır bastığı ve akli ise büyüdükçe ortaya çıkacağından dolayı beden eğitimi zihin eğitiminden önce olmalıdır; ancak beden eğitimi kendi için istenen bir şey değildir, o ancak her zaman zeka için istenmelidir.

Aristoteles’e göre “her türlü eğitim ve öğrenim doğanın bıraktığı boşlukların doldurulmasını amaçla” dığı için eğitimin kimin tarafından yapılacağı çok önemli bir konudur. Bu yüzden Aristoteles şu soruları tartışmamız gerektiğini söyler: “oğlanların eğitimi için bir sistem koymalı mıyız? Sonra bu işi kamusal bir yetkeye mi vermeli, yoksa şimdi şehirlerde genellikle yapıldığı gibi özel ellere mi bırakmalıyız? Üçüncü olarak, eğitim sisteminin nasıl olacağını tartışmalıyız.” (Aristoteles, 2010: 231).

Aristoteles bütün bu soruları *Politika*’nın VIII. Kitabının hemen başında ele alır. Ona göre bir yasa koyucunun birinci ödevi gençlerin eğitimini düzenlemek olmalıdır. Bu bir anayasanın niteliğinin korunması için zorunlu bir koşuldur. Fakat tek bir anayasa olmadığı için de verilecek olan eğitim yurttaşların içinde yaşadıkları belirli anayasalarla ilişkilendirilmelidir. Bu yüzden eğer bir anayasa varlığını sürdürmek istiyorsa yurttaşlarının hepsinin aynı amacı olmalıdır ya da yurttaşlar aynı amaca yönlendirilmelidirler. Aristoteles’e göre bunun gerçekleşebilmesi için eğitim tüm yurttaşlar için bir ve aynı olmakla beraber; eğitim özel bir iş değil bir kamu görevi olmalıdır.

Aristoteles eğitimi o kadar çok önemser ki çocukların daha en başından dünyaya sağlıklı gelebilmeleri için hangi insanların birbirleriyle evlenip ve evlenmemesi gerektiğine bile müdahale eder. Bu yüzden çocuk yapmada en önemli şeylerden biri,

babanın çocuk yapma yeteneğinin bulunduğu dönemle ananın çocuğa gebe kalma dönemi birbirine denk düşmelidir. Aristoteles'e göre çocuk eğitiminde bir başka önemli nokta da gebelik sürecidir. Bu yüzden gebe olan kadınlar gebelik süresince bedensel durumlarına çok dikkat edip iyi bakmalıdırlar. Az beslenmemeli ve tembel olmamalıdırlar hatta yasa koyucular gebe kadınlar için çocuk doğumu ile ilgili olan tanrıların tapınaklarını her gün ziyaret etme koşulu koymalıdır ki gebe kadınlar her gün düzenli olarak yürüyüş yapsınlar. Aristoteles'e göre gebe kadınlar "bedenlerinin tersine, kafalarını pek çalıştırmamalıdır. Zihin yorgunluğundan kaçınmak doğru olur; öyle anlaşılıyor ki, bitkilerin güçlerini topraktan almaları gibi, daha doğmamış bebekler de, iyiliklerini kendilerini taşıyan analarından alıyorlar." (Aristoteles, 2010: 228).

Doğumdan sonraki dönemde çocuğa verilen besinin bedenin gelişimi üzerinde çok etkili olduğu için bebeklere bol bol süt verilmelidir. Beslemenin yanında çocuklara o çağda yapabilecekleri bütün beden hareketlerinin yaptırılması iyidir. Bundan sonraki yani bebeklikten sonraki aşama beş yaşına kadar sürer. Bu dönem boyunca çocuklara herhangi bir şey öğretmeye kalkmak ya da gelişmelerini engelleyecek işler yaptırmak doğru değildir. Ama bir yandan da hareketsiz bırakmamalı, vücutları çalıştırılmalıdır. Aristoteles'e göre bu olanak çocuklara birçok yolla sunulabilir ama en uygunu oyundur. Çocukların oyunlarına çok dikkat etmeliyiz. Bu oyunlar özgür kişilere yaraşacak türden, ne yorucu ne de düzenden yoksun olmalıdırlar. Çocuk denetçileri denilen görevliler bu yaştaki çocuklara hangi öykü ve massaların anlatılacağına özen göstermelidir; çünkü şimdi dinleyecekleri her şey ilerideki okul dönemleri için bir hazırlık olacaktır. Bundan dolayı oyunlar ileriki yaşlarında ciddi olarak yapacakları şeylerin bir öykünmesinden ya da prova edilmesinden oluşmalıdır. Bu durum Platon gibi Aristoteles'in de devlette bazı konuların sansürlemesinin temel gerekçesidir. Aristoteles'e göre yasa koyucu her türlü hayasız sözü devletten kovmalıdır. Çünkü bu sözleri işitenler ileride bu gibi davranışlarda buluna bilirler. Aristoteles sansür konusunda o kadar sert bir tutum içindedir ki ona göre bu yasaklanmış şeyleri yapan bir yurttaş yurttaşlıktan atılmakla cezalandırılmalıdır.

Çocukların eğitiminden sonra şimdi de gençlerin eğitime geçebiliriz. Aristoteles gençlerin öğrenmesi gereken birtakım temel konular olduğunu kabul etmekle birlikte faydalı olan her şeyi öğrenmelerinin gerekli ve yararlı olmadığını hatta zararlı

olabileceğini kanaatindedir. Bu açıdan yurttaşlar sadece “yapanı aşağılaştırmayan faydalı uğraşlara katılmalıdır.” (Aristoteles, 2010: 237). Aristoteles’e göre eğer bir şey ya da etkinlik “özgür insanların ruhunu ya da zekasını, erdemin istek ve etkenlikleri için kullanışsız” (Aristoteles, 2010: 237), kılıyorsa bu tip şeyler aşağılaştırmacı ve bayağıdırlar. Bundan dolayı Aristoteles vücudun durumu üstünde bozucu bir etkisi olan bütün uğraşlara ve para karşılığı yapılan bütün işlerin aşağılaştırmacı olmalarından dolayı özgür insanların bu tip etkinliklerde bulunmamaları gerektiğini söyler. Çünkü Aristoteles’e göre bu tip etkinlikler zihni doldurur ve adil şeylerin üstüne yükselme olanağı bırakmazlar. Aristoteles ısrarla vurgular ki eğitim yalnız bir nitelik yaratmaya ve bu niteliği öteki niteliklerden daha çok geliştirmeye yöneltilmemelidir. Bu bakımdan “temel eğitimlerine aldırış etmeden, gençlerini aşırı askeri talimlere sürenler, çıplak gerçek şu ki, onları yurttaş yaşamının yalnız bir bölümü için, hatta ... bunda bile başkalarından daha az yararlı kılarak, bayağılaştırıyor, eğitimden yoksun bırakıyorlar.” (Aristoteles, 2010: 237).

Politika’nın VIII. Kitabında tartışılan bir diğer önemli konu da genel olarak ne öğretilmelidir. Aristoteles’e göre çocuklara başlıca dört şey öğretilmeli: (1) okuma ve yazma, (2) beden eğitimi, (3) müzik ve (4) her zaman olmamakla birlikte, resim çizme (Aristoteles, *Politika*: 235). *Politika*’nın VIII. Kitabı tamamlanmamış bir kitap olduğu için eğitim konusu da yarım bırakılmış bir konu olarak kalır. Aristoteles *Politika*’nın VIII. Kitabının büyük bir bölümünü müzik konusuna ayırır. Aristoteles’e göre ritim ve melodilerle gerçek arasında yakın bir benzerlik vardır. Aristoteles dinlenen müziğin bizde duygusal değişiklikler yaratmasının bunun bir belirtisi olduğunu söyler. Bu bakımdan bizde olumsuz etki oluşturup bizi erdemsiz davranışlara itecek olan müzik türlerinden uzak durmamız bunları yasaklamamız gerekir. Aristoteles müziğin insan zihni üzerindeki etkisinden dolayı eğitim de kullanılması gerektiğini söylemekle beraber o da Platon gibi müzik üzerinde çok ciddi sansürler uygular. Aristoteles bu konuyu o kadar abartır ki sadece makamları değil aynı zamanda bazı müzik aletlerini (üflemeli çalgıları) bile yasaklar.

Genel olarak Aristoteles için devletin amacı ile bireyin amacı çakışır, ama bireyin devlette bütünüyle soğrulması anlamında değil, tersine bireysel yurttaşlar iyi oldukları zaman, kendi amaçlarına eriştikleri zaman, devlet gelişir ve iyi bir devlet olur. Devletin

kararlılık ve refahının biricik gerçek güvencesi yurttaşların ahlaksal iyilik ve dürüstlükleridir. Devlet iyi olmadıkça ve eğitim sistemi ussal, ahlaksal ve sağlıklı olmadıkça yurttaşlar iyi olmayacaklardır. Birey gerçek gelişimine ve eksiksizliğine somut yaşamı yoluyla ulaşır ki bu yaşam toplum içindeki yani devlet içindeki yaşamdır. Bununla birlikte toplum da gerçek ereğine üyelerinin eksiksizleşmesi yoluyla ulaşır. Aristoteles'e göre Platon için de olduğu gibi devlet iyinin ve kötünün ötesinde değildir. Devlet iyi yaşam için vardır ve iyi olması içinde birey ile aynı etik ilkelere uymalıdır. Etik ilkeler hem bireyler hem de devlet için en iyi ilkelerdir. Us ve tarihin her ikisi de yasamacının tüm askeri ve öteki önlemlerini barışın yerleşmesine yöneltmesi gerektiğini gösterir. Askeri Devletler ancak savaş zamanlarında güvenlik içindedirler: bir kez imparatorluklarını ellerine geçirir geçirmez demir gibi çürür ve düşerler. Aristoteles de Platon gibi gerçekten eğitilmiş bir politik yaşamın geliştirilmesini birinci hedefi olarak görür ve devletin öyle her yeri işgal eden büyük bir devlet olması gerektiğini en iyi devletin her bakımdan kendi kendine yeten bir devlet olduğuna inanır. Bu bakımdan en iyi devlet demokrasi ve oligarşinin iyi bir karşımı olan siyasal yönetim biçimidir ki bu şekilde yönetilecek bir devletin belli bir maddi güce ve silaha sahip geniş bir orta sınıfa sahip olmalıdır. Aristoteles bir insanın ya da bir devletin mutlu olmak için denizlere ve karalara sahip olmasına gerek olmadığını ancak yine de hem insan hem de devlet mutlu olmak için belli bir düzeyde servete gereksinirler; asıl hedef bu olmasa da. Servet Aristoteles'e göre amaç değil amacı gerçekleştirmek için gerekli olan bir araçtır sadece. Bu açıdan bir devletin asıl gücünü belirleyecek olan şey servet, nüfus ve toprak gibi maddi gereklilikler değil ama daha çok erdem gibi ruhla ilgi olan özelliklerdir. Böylece bir devletteki asıl önemli olan öge nicel değil nitel olan ögedir ki bu nitel öge eğitim ve yasalarla geliştirilip korunabilir. Bundan dolayı bir devlet eğer erdemli bir devlet olmak istiyorsa yönetme erkini bireylere değil yasalara vermelidir; bireyler kendi isteklerine göre değil yasalar göre hükmetmelidir. Böylece Aristoteles'e göre en iyi devlet anayasal yönetim biçimi olan siyasal yönetimdir.

SONUÇ

Genel olarak söylemek gerekirse Platon ve Aristoteles'in felsefeleri birbirine taban tabana zıt olan iki felsefe geleneği olduğunu söylemek doğru bir yaklaşım değildir. Tam tersine bu iki felsefe geleneği birbirleri ile çoğu noktada uyuşmakta ve birbirlerini tamamlamaktadırlar. Ancak yine de her iki felsefe geleneğinin belirleyici karakteristik özellikleri söz konusudur.

Bu anlamda genel olarak Platon'un felsefesi daha çok evrensel, kalıcı, ezeli ebedi, değişmeyen varlığı kendisine konu edinip onun rasyonel bir açıklamasını sunmaya çalışırken Aristoteles felsefesi ise daha çok hareketi, devinimi, oluşu ve oluşun nedenlerini kendisine konu edinmiştir. Ancak bu demek değildir ki Platon hiçbir şekilde oluş sorunuyla; Aristoteles ise kalıcı, evrensel ve devinmeyen varlıklar hakkında görüş belirtmemiştir. Platon kalıcı evrenselleler yani idealarla ilgili tezini ortaya koyduktan sonra tüm hayatı boyunca oluş sorunu incelemiş ve kendi tezi çerçevesi içinde oluş sorunu ve idealar ile duyulurlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışmıştır. Aristoteles de değişmeyen ve onun sistemi için hayati bir önem taşıyan bir varlığı, devinmeyen devindiriciyi, düşünen düşünceyi kabul etmekle beraber yine gerçek töz olarak ortaya koymuş olduğu bileşik varlığın bir ögesi olan kalıcı ve değişmeyen formu da kabul etmiştir. Bu genel değerlendirmeden sonra şimdi Platon ve Aristoteles arasındaki farklıları daha detaylı olarak ele alıp bu farklılıklarının siyaset felsefelerinde nasıl bir değişim yarattığını ortaya koyabiliriz.

Platon, doğa filozoflarının tersine hocası Sokrates gibi asıl var olanın, gerçek olanın maddi yapıda bir şey olmadığını; gerçekten var olanın Sokrates'in daha önce belirtmiş olduğu gibi maddi olmayan, tinsel yapıdaki etik ve estetik kavramlar gibi olduğunu ve aynı zamanda da evrensel olduklarını ileri sürer. Ancak bu etik idealar somut bireyler gibi örneğin insan, at, ağaç gibi somut şeyler değildirler. Etik değerlere yüklenen nesnellik insanlara ve atlara yüklenen nesnellik ile aynı türde olamaz; onların nesnelliği ideal nesnellik ya da ideal düzendeki bir nesnellik olmalıdır. Dahası, maddi şeyler bu dünyada değişir ve yok olurlar, oysa Platon'a göre etik değerler değişmeyen şeylerdir.

Böylece Platon ideaları ezeli-ebedi, değişmez, hareketsiz, tümel, tinsel gerçeklikler olarak kabul eder ve asıl anlamında varlıkların bunlar olduğunu; geri kalan şeylerin, duyuşal-bireysel varlıkların, ancak bunların gölgeleri olmaları anlamında bir varlığa sahip olduklarını ileri sürer.

Böylece Platon Sokrates'in etiğinden bir metafizik geliştirir ki Platon'un ilk kaleme aldığı diyalog olan *Sokrates'in Savunması* genel olarak Sokrates'in düşüncelerini dile getirir. Ancak bu diyalogdan daha sonra yazılmış olan ve Platon'un kendi düşüncelerini dile getirdiği *Menon* ve *Phaidon Sokrates'in Savunması*'nda dile getirilenlerin ontolojik ve epistemolojik olarak daha sistematik bir dile getirilişidir. Platon'un bu diyaloglarda yaptığı şey sadece etik ve estetik değerlerin değil; duyuşal bireysel varlıkların da tıpkı iyi şeylerin iyiliğe katılmasıyla iyi olmaları gibi duyuşal bireysel varlıkların da aynı şekilde türsel öze katıldıklarından dolayı varlığa gelidiklerini ileri sürmeye başladı. Bu yeni bakış açısıyla Platon Sokrates'in düşüncesinden radikal bir şekilde ayrılmamış; onu daha çok genelleştirmiştir. Çünkü değerler kuramının yaptığı şey birçok duyulurda olan estetik ve etik değerlerin bunlardan ayrı bir varlıkları olduğunu söylemekti. Bu yeni kuramda da mantıksal olarak aynı yapıdır. Yani tüm somut duyulurlar da ortak olanlar yani bireylerin sahip oldukları türlere bireylerden ayrı bir varlık atfedilir ki bu da ideadır. Ama bu yeni kuram Platon'u yalnızca İdeaların kendileri arasındaki ilişkiyi değil, ama duyulur nesnelere ve idealar arasındaki ilişkiyi daha yakından düşünmeye zorladı ki bunun sonucunda Platon Sokratik düşüncenin etkisiyle ileri sürmüş olduğu düşünceleri *Parmenides* diyalogu ile tekrar gözden geçirir ve fikirlerinde bazı değişimlere gider. Böylece Platon *Sofist*'te idealar arasında hiyerarşik bir birliği ortaya koyar ki bu Platon'un Sokrates'ten bağımsız olan kendi görüşüdür. Artık idealar ile gölgeleri yani somut duyulur tikeller arasındaki ilişki bir katılma değil bir öykünme ilişkisidir ki bu öykünme ilişkisi *Timaios*'ta ortaya konan tanrısal us tarafından gerçekleştirilecektir, her ne kadar madde buna dirense de. Ancak *Sofist*'te ortaya konulanlar sorunu tümüyle çözemedi. İdealar ile idealar arasındaki ilişkiyi çözerken idealar ile duyulur nesnelere arasındaki ayrılık varlığını sürdürdü. Bu ayrılık daha sonra bir yanda Varlık ve öte yanda Oluş arasındaki bir bölünme olarak ortaya çıkar ki Platon için oluş olarak oluş ya da tikel usun konusu değildir; Platon için asıl önemli olan kalıcı ve evrensel olan yani usun konusu olan varlıktır.

Epistemolojisi ve ontolojisi neredeyse bir olan ya da birbirlerine paralel olan Platon için bu başka türlü olamazdı. Düşünce evrensel ile ilgilenir ve düşünce Varlığı kavrar. O zaman evrensel olan Varlıktır ve tikel olarak tikel ise Varlık değildir. Evrensel değişmeyendir ve bu anlamda varlıkta değişmeyendir. Tikel ise değişir, oluştadır, yok olur ve değiştiği, oluşta olduğu, yok olduğu sürece varlık değildir. Felsefi etkinliği de bir düşünce etkinliği olduğu için birincil olarak varlık ile ve varlığa öykündüğü ölçüde de ancak ikincil olarak oluş ile ilgilenir.

Aristoteles varlık veya gerçekliğin, tözün ezeli-ebedi, değişmez, hareketsiz, maddi olmayan yapıda bir şey olması konusunda Platon ile anlaşır ve Platon'un idealarını Aristoteles formlar olarak adlandırır. Bu bakımdan Aristoteles genel olarak Platon'un idealar kuramını kabul eder; ancak Platon gibi ideaların yani formların duyuşal-bireysel varlıkların dışında onlardan ayrı, bağımsız olarak var olduklarını kabul etmez. Bu bakımdan Aristoteles Platon'un duyuşal bireysel varlıklar dünyası ile idealar dünyasını birbirlerinden ayırmasını onaylamaz ve Platon'un aksine onları birbiriyle birleştirmek ister. Böylece genel olarak Platon'un varlık kuramını kabul etmekle birlikte Aristoteles, bu kuramda çok ciddi bir değişikliğe giderek ideaların yani formların duyuşal bireysel varlıkların dışında bulunmadıklarını; tersine formların duyuşal bireysel nesnelere için olduğunu ve asıl anlamında varlığın da madde ve formun bileşimi olan bu duyuşal bireysel varlıklar olduğunu ileri sürer.

Platon *Sofist* diyalogunda oluş sorununa bir çözüm bulmak için ünlü beş tümeli (Varlık, Hareket, Dinginlik, Aynılık, Başkalık) ileri sürerek çözüm bulmaya çalışır. Böylece tüm türleri birbirlerini kapsayacak şekilde bir hiyerarşiye sokar. Bundan dolayı Platon için bir kavramın ne kadar genel veya tümelse o kadar çok var ve gerçek olur. Aristoteles Platon'un ideaları kendi aralarında tümellik derecelerine göre en az tümelden en çok tümele doğru hiyerarşik sıralamasına karşı çıkarak; gerçek dünyada sadece en alt türlerin (insan, at vb.) özlerini teşkil eden İdeaların veya Formların var olduğunu kabul eder ki bunlarda ancak ikinci dereceden tözler olarak vardılar. Aristoteles Platon'un geri kalan bütün İdealarının veya bütün tümellerinin gerçek dünyada hiçbir karşılıkları olmadıklarını söyler. Bunlar Aristoteles'e göre tümüyle insan zihninin soyutlama ve genellemesinin ürünü olan boş kavramlardan başka bir şey değildirler. Bu bakımdan Aristoteles Platon'dan farklı olarak asıl var olanın yani tözü tümelde değil; tikelde yani

bireyde bulur. Böylece Aristoteles için duyusal bireysel varlıklar örneğin, Sokrates, şu önümdeki ağaç gibi varlıklar asıl varlıklardır, birinci dereceden tözlerdir. Aristoteles Platon için en az öneme sahip olan kendilerinden başka hiçbir türe bölünemeyen en alt türleri de töz olarak kabul eder ancak ikinci dereceden tözdürler olarak. Bunların dışındaki diğer tümellerin gerçek anlamda bir varlıkları yoktur onlara daha öncede belirttiğimiz gibi sadece insan zihninin soyutlamalarıdır.

Böylece Aristoteles'in Platon'un idealar kuramına başlıca eleştirisi Platon'un da çözüm bulmaya çalıştığı ancak yeterli ve tatmin edici bir çözüm üretemediği *Parmenides* diyalogunun başlıca konusu olan idealar ile duyulur nesnelere arasındaki ayrılık sorunudur. Platon duyusal bireysel nesnelere idealara öykündükleri ya da onlara katıldıkları söylerken ideaların duyusal bireysel nesnenin içerisinde olduklarını; onların o nesnenin formel nedeni olarak onları her ne ise o yapan içsel bir neden olarak görmez. Bu yüzden de evrensel ve tikel arasındaki ayrılık sorununu gideremedi. Aristoteles bir yandan evrensel ögenin, ideanın ya da formun bilimin ya da ussal bilginin nesnesi olduğu konusunda Platon'a katılırken bu evrensel ögenin duyusal bireysellerden ayrı olmadığını; tersine formun duyusal bireysel nesneye içkin olarak onun biçimi olduğunu söyler. Böylece idea ya da form madde ile birlikte somut bileşik nesneyi oluşturur ve form duyusal bireysel nesnedeki bilenebilir ilkedir çünkü Aristoteles için de tikel olarak tikel bilinemezdir. Bu biçimsel ilke kendini nesnenin etkinliğinde olgusallaştırır, örneğin bir canlıdaki biçimsel ilke, onun entelekeiası, kendini organik işlevlerde anlatır, maddeyi örgütler, yoğurur ve şekillendirir, bir ereğe doğru yönlendirir ki bu da ideanın deneysel alandaki yeterli belirişidir. Böylece Aristoteles'te sadece idealar değil tüm doğa bir türler hiyerarşisi olarak kavranır ve tüm türler ya da formlar en yüksek form tarafından yani devinmeyen devindirici ya da kendini düşünen düşünce tarafından en son ereklere doğru çekilerek devindirilirler. Böylece doğanın hareketi bir kendini eksiksizleştirme ya da kendini geliştirme sürecidir ki her şeyde bir anlam ve değer vardır; çünkü doğa hiçbir şeyi boşuna yaratmamıştır.

Bu anlamda Aristoteles'in felsefesi yalnızca bir oluş felsefesi değildir. Varlık bir şeye o şey edimsel, bilfiil olduğu ölçüde haklı olarak yüklenebilir. Bu yüzden gerçek anlamda varlık edimselliktir, bilfiil olmaktır. Bu açıdan oluş dünyası, bir olgusallaşma dünyasıdır; bilkuvvenden bilfiile bir geçiştir. Oluş dünyası maddenin ereksel neden

tarafından sürekli bir olgusallaşması, varlığa gelmesidir. Böylece oluş varlık ile açıklanacaktır çünkü oluş varlık uğrunadır ve varlık, form ya da bilfiil olan zamansal olarak olmasa bile her zaman mantıksal olarak önseldir. Aristoteles'in entelekeia kuramı Platon'un felsefesinde eksik olan tikel ve evrensel arasındaki ilişkiyi daha ussal ve daha tutarlı bir şekilde ortaya koyar. Ancak yine de belirtilmelidir ki Aristoteles için tüm bu olgusallaşma, varlığa gelme sürecinin nedeni olan "kendini düşünen düşünce" ile Platon'un mutlak varlığı, İyi İdeası ya da Bir'i aynı değildir. Çünkü kendini düşünen düşünce sürekli bir etkinlik halindedir, düşünme etkinliği. Oysa Platon'un Bir'i ya da İyi İdeası hiçbir şekilde bir etkinlikte değildir, o bir örnektir.

Platon ve Aristoteles'in ontolojilerinden sonra şimdi de epistemolojilerini ele alalım. Platon'a göre bilginin veya bilimin konusu duyusal, maddi, oluş ve yok oluşa tabi olan şeyler değil, oluş ve yok oluşa tabi olmayan, madde dışı, tinsel ve tümel nesnelere, yani idealardır. Oluş ve yok oluşa tabi olan duyusal bireysel nesnelere duyularımızla algılarız ancak duyusal-üstü, tümel gerçeklikleri duyularla değil ancak aklımızla kavrayabiliriz. Aristoteles bu konuda da genel olarak Platon ile aynı fikirdedir. Çünkü o da bilginin ya da bilimin konusu olarak bireysel, duyusal şeyleri değil, Formları, yani duyusal-üstü, tinsel gerçeklikleri, akılsalları, tümelleri kabul etmekte ve onları kavrayan yetinin de duyular değil akıl olduğunu kabul eder. Yine Aristoteles de Platon gibi bilimin Devlet'te dile getirildiği gibi geometri örneğine göre tasarlanmış, tamamen tündengelimine dayanan formel bir yapıda olması gerektiğini söyler. Platon'a göre bilim, kanıtlanmasına ihtiyaç duyulmayan, kesin apaçık ilkelere tümdengelimsel akıl yürütmelerle çıkartılan sonuçlardan meydana gelen tümüyle kanıtlanmış bir önermeler topluluğu olmak zorundadır. Aristoteles'e göre de bilimsel bilgi, özü itibarıyla kanıtlanmış bilgidir ve bilim bu tarzda kanıtlanmış önermelerden meydana gelen bir sistem olmalıdır. Ancak Platon için kanıtlamanın aracı diyalektik iken Aristoteles için ise bilimsel kıyastır. Böylece Platon ile Aristoteles Arasındaki en büyük fark burada ortaya çıkar. Çünkü Platon'a göre diyalektik hem doğruluğun ve kesinliğin kanıtlanmasının bir aracı ve yöntemi hem de ilk ilkelere ulaştırıcı araçtır. Oysaki Aristoteles için kıyas sadece öncülleri doğru olan bir doğru bir akıl yürütmedir. Yani Kıyasla biz ilk ilkeleri elde etmeyiz; daha önce kanıtlanmış olan öncüllerden hareketle kesin bilgiye ulaşmaya çalışırız. Bu yüzden Aristoteles her ne kadar Platon gibi bilimin konusunun duyusal bireysel varlıklar olmayıp idealer yani formlar olduğunu ve bu

formları kavrayan yetinin de duyular olmayıp akıl veya zihin olduğunu kabul etse de duyuların bilgi elde etme sürecinde Platon'un düşündüğü gibi yararsız hatta engel olmadıklarını tersine bu sürecin ilk hareket noktası olduğunu düşünür. Çünkü Aristoteles'e göre formların duyusal bireysel nesnede görülmesi veya sezilmesi ancak duyular aracılığıyla olabilir ki ona göre bir duyusunu kaybeden bir dünya kaybetmiş olur. Böylece Aristoteles için her ne kadar bilim duyu olmasa da; çünkü bilimin konusu evrenseldir oysa duyular evrenseli veremez, yine de duyu duyusalda içerilmiş olan evrenseli, formu gösterebildiği ya da sezdirebildiği için bilgi elde etme sürecinde çok önemli bir rol oynar.

Platon ve Aristoteles'in farklılıkları sadece ontoloji ve epistemolojileriyle sınırlı değildir ki böyle olmasına da imkan yoktur; çünkü felsefenin bu iki temel alanı arasındaki farklılık tüm diğer alanlara da sirayet eder. Bizim açımızdan asıl önemli olan bu iki alan arasındaki farklılığın siyaset alanına nasıl sirayet ettiği. Ancak bunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu farklılıkların kısaca tanrı, ruh ve etik anlayışlarını nasıl etkilediklerine de değinmekte fayda vardır. Çünkü siyasetin icra edicisi insan olduğu için ve hem Platon hem de Aristoteles'e göre insanın insan yapan asıl öge de ruh olduğu için özellikle bu alandaki farklılıkları siyaset görüşlerindeki farklılığın temel belirleyicisidir. Şimdi bu alanlardaki farklılıkları da kısaca ele alalım.

Platon için olduğu gibi Aristoteles içinde Tanrı maddi değil tinsel yapıda olan bir varlıktır ki buna bağlı olarak bir ruh değil insan ruhunun da ondan bir parçaya sahip olmasıyla insan olduğu Us'tur. Bu anlamda her iki filozof için de Tanrı içinde yaşadığımız dünyadan ayrı, ona aşkındır. Buraya kadar her ikisi de birbirleriyle uzlaşır; ancak bu noktadan sonra aralarında ki temel farklılıklar ortaya çıkar. Çünkü Platon için Tanrı her ne kadar bu dünyaya aşkın olsa da sürekli bir biçimde bu dünya ile ilişki içindedir. Özellikle Platon'un *Timaios* ve *Yasalar*'da dile getirdiği düşünceler (ki hemen hemen bütün diyaloglarında tanrı bir şekilde insanlığa ve evrene müdahalede bulunur) bu durumu çok güzel bir biçimde ortaya koymaktadır. Platon'un *Timaios*'ta ortaya koyduğu temel tez şudur: Tanrı idealara bakarak bu dünyayı yani duyusal dünyayı ya da evreni meydana getiren bir yapıcıdır. Bu diyalogda Platon'a göre Tanrı evrenle ilgilenen, onu mümkün olan en güzel ve en iyi biçimde meydana getiren bir varlıktır. Oysaki Aristoteles'e göre Tanrının bu dünya ile ilgilenmesi, hatta onu bilmesi

bile söz konusu olamaz. Evet Aristoteles'e göre de evrenin meydana gelmesinin nedeni Tanrıdır; ancak Aristoteles'in Tanırsı Platon'un ki gibi evrenin yapıcı (fail) nedeni değildir, sadece ereksel nedendir. Aristoteles'in Tanrı'sı mutlak akıl veya düşüncedir, konusu bizzat Kendisi olan bir düşünce. Tanrı mükemmel bir varlık olduğu ve mükemmel varlığın düşüncesinin konusu olacak şeyin yine ancak mükemmel bir şey olması gerektiği için Aristoteles'in Tanrı'sı, sadece kendi kendini düşünür. Kendisinden başka bir şeyi düşünmesi onun mükemmelliğini bozar. Peki o zaman Aristoteles'e göre Tanrı nasıl olur da evrenin nedeni olabilir. Aristoteles'e göre kusurlu ve eksik olanın kusursuz ve mükemmel olana yönelmesi doğal ve makuldür; bunun tersi ise akala aykırıdır. Yani Aristoteles bu noktada Platon ile tam zıt düşünür; Platon da Tanrının evren için bir arzusu var iken Aristoteles'te ise tam tersi evrenin tanrıya bir arzusu söz konusudur; ki bu da Tanrıyı evrenin nedeni yapar.

Platon ve Aristoteles'in Tanrı anlayışlarının bir diğer farkı ise etik ve politik alanda kendini gösterir. Platon *Yasalar*'da her şeyin ölçüsünün insan değil Tanrı olduğunu söyler ki bu ilke Platon için hem etik hem de politik bir ilkedir. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Platon hem *Devlet*'te hem *Devlet Adanı*'nda hem de *Yasalar*'da çeşitli mitlere başvurur. Bu mitlerde ortak olarak dile getirilen şeyler şunlardır: Tanrı evreni belli bir düzene göre yarattı ve böyle idare etmektedir ki bu en iyi idare yani yönetme biçimidir ve insanlar her ne kadar bu düzeye ulaşmasalar da çabaları bu yönde olmalıdır; yani insanlar Tanrıyı kendilerine örnek alıp, onun yaptıklarını yapmaya çalışmalı, onu taklit etmelidirler. Bu mitlerin bir diğer ortak noktası ise Tanrının ilk insanların doğaya karşı yaşaya bilmeleri için onlara zanaatları öğretmiş olmasıdır. Eğer insanlar ve devletler (ki ikisi de aslında aynıdır) mutlu olmak istiyorlarsa Tanrının istediği gibi bir yaşam sürmeliler yoksa bu insanlar ve devletler eninde sonunda mutsuz olmaya ve yıkılmaya mahkumdurlar. Aristoteles'te bu anlamda Tanrı hiçbir şekilde etik ve politik alanın içine sokulmaz ve bu kadar da etkin değildir. Aristoteles hem etik hem de politik alanda mutluluğun dış iyilere (mal-mülk, güç-kuvvet, dostlar) bağlı bir şey olmadığını kabul eder. Aristoteles'e göre mutluluk sadece dış iyilere bağlı değildir çünkü Tanrı bu anlamda hiçbir şeye sahip olmamasına ya da Tanrıyı tanrı kılan özellikler bunlara bağlı olmamasına rağmen evrendeki en mutlu varlık Tanrıdır; ki buna hiç kimse itiraz edemez. O halde mutluluk maddi şeylere değil (tabi ki Aristoteles'e göre mutlu bir insanın belli bir düzeyde maddi birikiminin olması zorunludur) daha çok

maddi olmayan erdemlere bağlıdır. Yine bu bağlamda Aristoteles düşünce erdemlerinin karakter erdemlerinden daha değerli olduğunu kanıtlamak için yine Tanrıya başvurur. Ve bu anlamda cesur, cömert birinin değil bilge birinin yani tıpkı tanrı gibi teori etkinliği içinde olan birinin daha mutlu olduğunu kabullendirmek için Tanrıya başvurur.

Şimdi Platon ve Aristoteles'in birbirlerine en zıt düşündükleri konu olan ruh konusuna geçebiliriz. Platon ruhun bedenden tamamen ayrı, ondan bağımsız ve ona zıt, bir yapıda; ölümsüz, ezeli ebedi olduğunu; oysa bedenin ölümlü, ruhun zindanı hatta *Kratylos* diyalogunda Platon bedenden mezar olarak, ruhun mezarı olarak sözeder. Bu söylenenlerden de anlaşılacağı üzere Platon için insanı insan yapan asıl öge, ki insan her ne kadar ruh ve bedenin bileşiminden meydana gelen bir varlık olsa da, beden değil ruhtur. Aristoteles de Platon gibi insanı beden ve ruhun bileşiminden meydana gelen bir varlık olarak görür ve yine tıpkı Platon gibi Aristoteles de insanı insan yapan asıl ögenin beden değil; bedenden ayrı ve ona üstün bir varlık olan ruh olduğunu kabul eder. Ancak Aristoteles Platon gibi bedeni ruhun zindanı ya da mezarı, ruhun etkinliğinde ruha her zaman engel olan bir şey olarak görmez. Tam tersine Aristoteles'e göre ruh ve beden birbirini tamamlayan ve birbirlerinden ayrı olarak varlıklarını sürdürmeleri mümkün olmayan bir ve aynı şeyin yani insanın iki farklı görüntüsüdürler. Aristoteles'e göre ruh bedenin formu, onun şekillendiricisi ve etkinleştiricisidir. Bundan dolayı eğer beden bozulursa yani ölürse ruh kendi başına varlığını sürdüremez. Oysaki bu Platon için kesinlikle kabul edilemezdir. Biraz önce de belirtmiş olduğumuz gibi Platon için ruh ölümsüzdür ve ancak ruhun gerçek anlamda mutluluğu bütünüyle bedenden kurtulmasıyla mümkündür. Ruhun ölümsüzlüğü Platon için çok önemli etik ve politik bir ilkedir ki bireyin bu dünyadaki etkiliği onun öbür dünyadaki ya da bir başka yaşamındaki mutluluğunun ya da mutsuzluğunun temel nedeni ve belirleyicisidir. Her ne kadar Aristoteles ruhun bir bölümü olan Faal Akıl'ın ölümsüz olduğunu söylese de bu Platon'un anladığı anlamda ruhun ölümsüzlüğü demek değildir. Çünkü Platon'a göre ruh öldükten sonra da ölmeden önceki yaşamını hatırlar ki bu birçok kereler dünyaya gelen ruhun gerçeği bilmesinin temelidir. Oysa Aristoteles'e göre bedenden ayrılan Faal Akıl bu dünyaya ait hiçbir şeyi hatırlamaz. Platon için olduğu gibi Aristoteles için de ruh hayatın, hareketin ve düşüncenin ilkesidir. Ancak Aristoteles için ruh maddeden yani bedenden bağımsız olarak var olamaz. Çünkü ruh, sadece ve sadece bedenin formu ya da işlevidir. Nasıl ki gözün işlevi görmekse ve bu işlevi yerine getirebilmek için

görme, göz gibi bir organa muhtaçsa; ruh da bedenin işlevidir ve bu anlamda yukarıda işlevini yerine getirebilmek için bedenle birlikte bulunmak zorundadır.

Diğer konularda olduğu gibi etik konusunda da Aristoteles genel olarak hatta diğer konulardan çok daha fazla bir biçimde Platon ile aynı görüşte olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles de Platon gibi pratik davranışlarımızda peşinde koştuğumuz iyinin haz olmadığını, mutluluk olduğu söyler. Aristoteles haz konusunda Platon kadar katı bir tavır sergilemez; ona göre mutlu hayat, salt hazza dayanan veya hazzı hedefleyen bir hayat olmamakla birlikte hazın kendisine zorunlu olarak eşlik ettiği bir hayattır. Gerçi Platon'un kendisi de *Gorgias*, *Phaidon* ve *Phaidros* gibi daha erken dönemlerde yazmış olduğu diyaloglarında savunduğu görüşlerden farklı olarak hayatının son dönemlerinde yazmış olduğu *Philebos*'ta mutluluk konusunda Aristoteles'in görüşlerine daha yakın durmaktadır. Bu diyalogda Platon daha önceki diyaloglarında kesin olarak karşı çıktığı hazzın, ölçülü olmak şartıyla insan hayatında belli bir yeri ve değeri olduğunu kabul eder. İşte buradaki ölçülü olmak her iki filozof içinde çok önemli bir anlama sahiptir. Çünkü mutluluğa ulaşmanın yolu erdemli olmaktır ya da erdemli davranmaktır. Peki bu erdemli davranış nasıl bir davranıştır. Hem Platon'a hem de Aristoteles'e göre erdemli davranışın daha doğrusu erdemnin özü orta olmaktır. Ancak bu orta Platon ve Aristoteles için aynı şeyi ifade etmemektedir. Çünkü Platon için bu orta herkese göre aynı olan bir orta iken Aristoteles'e göre ise bu bize göre olan bir ortadır; yani kişiden kişiye değişen bir ortadır. Sokratik etikten bir metafizik geliştiren Platon için etik ve estetik değerlerin değişken olmasına imkan yoktur ki tam tersine hem Sokrates'in hem de Platon'un tüm hayatı boyunca yapmak istediği şey bu değerlerin herkes için ve her zaman aynı olduğunu kanıtlamaktı. Oysaki Aristoteles hem *Metafizik*'te yapmış olduğu bilimler sınıflamasında hem *Ruh Üzerine*'de ruhum kısımlarının düşünme nesnelere ilişkin ayırımı hem de *Nikomakhos'a Etik*'te matematik ve etik kesinlik arasında yaptığı ayırımı, her bilimin kendisine göre nesnelere olduğunu ve bu bakımdan da her bilimin kendisine göre doğrusu ve bu doğruların kesinlik dereceleri olduğunu çok açık bir biçimde belirtir. Bu bakımdan Aristoteles için teorik, pratik ve üretken bilimlerin hem birbirlerinden farklı konuları hem de birbirlerinde farklı kesinlik derecelerine sahip doğruları vardır. Bundan dolayı Aristoteles için bilimsel doğruluk ile etik ve politik doğruluk aynı kesinlik derecelerine sahip değildirler. Bu bağlamda Aristoteles için iki

aşırı ucun ortası bize göre bir orta iken Platon için bu her zaman ve her yerde herkes için aynı olan ideal bir ortadır.

Şimdi genel olarak bu tüm konuları kendisi için ele aldığımız Platon ve Aristoteles'in politikaları arasındaki temel farklılıklara geçebiliriz. Aslında genel olarak baktığımızda Platon ve Aristoteles'in politik görüşlerinin birbirlerinden çok da farklı olmadığını hatta Aristoteles'in *Politika*'sının (özellikle VII. ve VIII. Kitaplarının) Platon'un *Yasalar*'nın az çok bir tekrarı dahi olduğunu söyleyebiliriz. Aristoteles politikada Platon'dan çok daha gerçekçi ve içinde yaşadığı dünyanın siyasal gerçekliklerini çok daha fazla göz önüne alan bir siyaset felsefesini geliştirmiştir; ki *Atinalıların Devleti*'nde Aristoteles kendi zamanına kadar Atinalıların ne çeşit anayasalar yaptıklarını ele alarak bir siyasal tarih incelmeye yapar ki bu Aristoteles'in kendi politik görüşünü belirlemesine çok etkili olmuştur. Aristoteles bu kendinden önce yapılmış anayasaları incelemiş ve bu anayasaların belli bazı özelliklerini kendi anayasasında ortaya koymuştur. Bu anlam Aristoteles'in daha bilimsel ve emprist bir politik anlayışı olduğunu söyleyebiliriz. Platon'un da *Devlet*'ten *Devlet Adamı*'na ve ondan da *Yasalar*'a uzanan ve çok uzun bir zaman dilimini kapsayan bu süreç boyunca özellikle kendi şahsi deneyimlerinin de etkisiyle giderek daha az idealist ve içinde yaşadığı dünyanın olgularını daha fazla göz önüne alan bir siyaset kuramı geliştirdiği su götürmez bir gerçektir. *Devlet*'te tiranlıktan sonra en çok kötülediği ve çok sevdiği hocası Sokrates'in de idam edilmesine neden olan Atina Demokrasisini *Yasalar*'da tabii bazı değişikliklerle birlikte bize en iyi yönetim biçimi uygulanamadığı için uygulanması gereken ikinci en iyi yönetim biçimi olarak tanıtmaya bunun en iyi örneğidir ki zaten Aristoteles'in de önerdiği siyasal yönetimin de bundan çok büyük bir farkı yoktur. Platon ve Aristoteles'in politikalarının genel olarak benzer olduğunu belirttikten sonra şimdi de ontolojilerinden kaynaklı olarak politikaları arasındaki farklılıklara geçebiliriz.

Platon için en gerçek varlık en tümel olan iken Aristoteles için ise en gerçek varlık ve birincil anlamda töz; madde ve formun bileşimi olan duyusal bireysel varlıktır. Ontolojilerindeki bu temel ayırım onların epistemolojilerinde de kendini ortaya koyar. Platon için gerçek ve bilimsel bilgiye ulaşmada bu dünyadaki yani duyusal bireysel nesnelerin hiçbir katkısı yoktur bilakis bunlar gerçek bilgiye ulaşmada bize tıpkı bu dünyaya ait olan bedenimiz gibi engeldirler. Oysaki Aristoteles için bilimsel bilginin

nesneleri olan formlar duysal bireysel varlıklara içkin olduğu için bizim gerçek ve bilimsel bilgiye ulaşmada başlangıç noktamız bu dünyanın duysal bireysel varlıkları olmalıdır ve bu süreçte de beden bize bir engel değil tersine duyu organları ile bizim en büyük yardımcımızdır. Böylece Platon ve Aristoteles'in politikalarının birbirlerinden farklı olmasının temel sebeplerinden birini yanı Platon'un daha idealist Aristoteles'in ise daha realist olmasının sebebini ortaya koymuş bulunuyoruz. Platon ister etik ister estetik ve ister ise politik konular söz konusu olsun bunlar hakkında kesin ve doğru bilgiye ancak idealara bakarak bir yargıda bulunulması gerektiğini ısrarla belirtirken Aristoteles ise bu gibi konular bu dünyanın zaman ve mekan içindeki duysal bireysel nesnelere bakarak bir karar varmamız gerektiği bildirir ki bu Platon ve Aristoteles arasındaki ikinci fark işaret eder. Aristoteles hem varlığın hem de bilginin öyle tek anlamlı bir şey olmadığını bunların birçok anlamda kullanıldığını ve bu yüzden de varlık kaç anlamda kullanılıyorsa her anlamına göre de farklı bir biçimde bilgisi de söz konusu olur ki bu Aristoteles'in bilimler sınıflamasının temelidir. Böylece Aristoteles'e göre her varlık alanının kendine göre bir bilimi söz konusu iken Platon için bütün alanların ancak gerçek olan tek bir bilimi vardır. İşte bundan dolayı hem etik, hem estetik hem de bilimsel konular bir ve aynı bir bilimin konusu olduğu için bu konularda da ortak bir doğru olması Platon için zorunludur. Oysaki Aristoteles'e göre bu alanların konuları ve nesneleri birbirlerinden farklı olduğu için hem bilimlerin konuları hem de bu bilimlerden elde edilecek olan doğruların doğruluk dereceleri farklı olmak zorundadır. Böylece daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi hem Platon hem de Aristoteles için etik olduğu kadar politik bir ilke de olan "orta olma" her iki düşünür için farklı anlamlar içermektedir. Platon için bu orta her zaman ve her yerde herkes için değişmez olan ideal bir orta iken Aristoteles özellikle matematik ve etik orta arasında bir ayırıma gider ve matematik ortanın herkes için aynı olmasına karşın etik ortanın ise "bize göre bir orta" olduğunu söyler.

Aristoteles Platon'u pratik bir bilim olan etiğin değerlerini her kes için aynı olduğunu dile getirmesinden dolayı eleştirerek; Platon'un bu noktadaki düşüncesinden Gorgias'ın düşüncesinin daha çok yeğlenmesi gerektiğini çok açık bir biçimde dile getirir. Çünkü Platon herkes için bir ve aynı bir erdem olduğunu söylerken Gorgias ise aynı erdem herkes için aynı olmadığını kişiden kişiye değiştiğini söyler ki bu noktada Aristoteles Gorgias'ın daha işlevsel ve doğru bir tavır içerisinde olduğunu ve bir erdem

olan ölçülülüğün kadınlar için başka bir pratik erkekler içinse daha başka bir pratik olduğunu söyler. Yine bu bağlamda Aristoteles'e göre yöneten ile yönetilenin erdemleri de bir değildir; yönetenin erdemi yönetmek ve emretmek yönetilenin ise boyun eğmektir.

Platon için dünyada ya da evrende her hangi bir ereksellik söz konusu değildir. Evren Tanrının iyi olmasından dolayı yarattığı ve kendisine ruh verdiği canlı bir varlıktır. İşte evrendeki düzenin sağlayıcısı da bu evren ruhudur o daha önce tanrı evreni nasıl yönetiyordu ise öyle yönetmeye çalışan bir ustur. Aristoteles'te evrenin ussal yapıda olduğunu kabul etmekle birlikte evreni Tanrının en azından Platon'un tanrısının yarattığı biçimde yaratmadığını tam tersine Tanrı evrendeki her şeyin o olmak istediği biricik amaçtır. Bu anlamda eksik ve kusurlu olan şeylerin daha tam ve mükemmel olma yönünde bir eğilimleri daha doğrusu bir arzuları vardır. Nasıl ki form maddeye önsel ve onun amacıysa devlet de Aristoteles'e göre insanın daha doğrusu insan topluluklarının en eksiksiz biçimi, en son amcacıdır. Oysa Platon'a göre insanlar devlet öncesi toplumda daha erdemli ve daha mutlu idiler ki bu Aristoteles için kabul edilemez çünkü devlet insanların günlük ihtiyaçlarının dışındaki ihtiyaçlarından kaynaklanan ve insan için en mükemmel ve mutlu yaşamın formudur. İnsan ancak gerçek mutluluğa devlet düzeninde sahip olur. Oysaki Platon'a göre insanlar biraz önce de belirttiğimiz gibi devletsiz toplumlarda daha mutlu ve erdemli idiler. Zaman içerisinde insanların toplumsal yapılarında meydana gelen değişimlere bağlı olarak daha erdemsiz ve daha mutsuz olmuşlardır. Platon bu düşüncenin temelini daha ilk siyaset incelemesi olan Devlet diyalogunda mantıksal bir tarih incelemesi yaparak ortaya koyarken *Devlet Adamı*, *Yasalar* ve *Kritias* diyaloglarında ise mitlerin de eşlik ettiği bir tarih felsefesiyle ortaya koyar. Bu diyaloglarında Platon genel olarak tarihin kötüye doğru bir seyir izlediğini ve ancak kendisinin önerdiği ideal devlet ile bu kötü gidişata bir dur denilebileceğini yoksa her ne kadar iyi durumda bir devlette var olsa da kendisinin önerdiği yasalara uygun yönetilmeyen her devletin eninde sonunda mutsuzluğa ve yok olmaya mahkum olduğu belirtir.

Platon ve Aristoteles'in ontolojileri arasındaki en temel farklılık daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi ruh görüşleri ve buna bağlı olarak insan anlayışları arasında ortaya çıkar. Daha önce de belirtmiş olduğumuz gibi Aristoteles de Platon gibi insanı ruh ve

bedenin bir birleşimi olarak görür. Ve yine Platon gibi ruhu üç bölüme ayırır ve hatta ruhun bir kısmının da ölümsüz olduğu konusunda Platon ile aynı fikirdedir. Yine Platon gibi o da ruh ve beden arasında ruhun yöneten ve bedenin boyun eğen olması gerektiğini düşünür. Ancak Platon için beden ruhun mezarıdır ve açıkça beden içindeki ruh bir düşüşü ifade ederken; bedenden kurtulmuş olan ruh mutlak gerçekliği tüm çıplaklığıyla gördüğü daha doğrusu temaşa edebildiği için en yüksek seviyedir. Ancak Aristoteles için ruh bedenin birleşimi canlı tözü ifade eder ve bu anlamda gerçek varlık bu ikisinin bileşimidir ve bu bütünleşik yapı kendini en iyi bir biçimde bu bütünlüğünü koruyarak sürdürebilir. Ancak Platon için bedenden kurtulmadıkça insanın mutlu olması neredeyse imkansız. Bu açıdan Platon için mutluluk ve aynı zamanda bilgelik bedenden ya da en azından onun isteklerinden arınmakla mümkün olabilir. Ve eğer devlet insanın mutluluğunu amaçlıyorsa bedensel bütün istekleri yasaklamalı ya da bunların aşağı dereceden istekler olduğunu öğretmelidir ki bu devletin yurttaşları bu türden isteklere kapılmamalıdır. Aristoteles'te ruhu Platon gibi ruhu yöneten ve bedeni yönetilen olarak belirlemesine ve ruhsal hazları bedensel hazlardan daha üstün tutmasına rağmen kesinlikle bedensel hazları reddetmez. Hatta bedensel hazları istenilir şeyler olarak görür. Ve Platon'u devletteki bazı insanları yani koruyucular ve bilgeleri bu hazlardan mahrum bıraktığı için eleştirir.

Platon'un ruh öğretisi sürekli bir öte dünya vurgusu yaptığı için bu dünyadan bir uzaklaşmayı hedefler ve devletin görevi de yurttaşları eğiterek bu dünya da iyi birer insan olmalarını sağlayarak öte dünya da mutlu gitmelerini sağlamaktır. Bir öte dünya görüşünün Platon'a yüklenmesi belki bir abartı olabilir ancak ruh göçü öğretisini savunduğu çok açıktır. Ve eğer bir insan tekrar dünyaya geldiğinde daha iyi bir konumda olmak istiyorsa bu dünyadaki yaşamında muhakkak iyi bir insan olmalıdır. Oysa Aristoteles için bedenden ayrılan ruh için bir öte dünya söz konusu değildir; her ne kadar ruhun ölümsüz olan bir kısmı, faal akıl söz konusu olsa da ruhun bu kısmı bedenden ayrıldıktan sonra hiçbir şey hatırlamaz. Bu yüzden Aristoteles insan için en yüksek iyiyi ve mutluluğu bu dünyada arar. Böylece Aristoteles'in etik ve politik ilkeleri bir öte dünyayı göz önünde bulundurmazlar. Bundan dolayı Aristoteles'e göre kötülük yapıp ceza almadan yaşamayı başaranlar için başka herhangi bir ceza söz konusu değildir. Oysa Platon çok açık olarak bu dünya da yapılan kötülüklerin de iyiliklerin de yanıtız kalmayacağını düşünür. Bu anlamda Platoncu bir yönetici için bir

öte dünya ya da bir sonraki yaşam hem etik hem de politik anlamda doğru bir insan olması için bir baskı unsuru iken, Aristoteles için böyle bir şey söz konusu değildir.

Genel olarak söylemek gerekirse Platon evrensel ve aynı zamanda belirlenmiş ilkelere göre bir politik ve etik tutum içerisindeyken Aristoteles'te evrensel etik ve politik değerlerin var olduğunu kabul etmektedir; ancak her zaman için somut koşulların göz önünde bulundurulması gerektiğine vurgu yaparak en iyinin kişiden kişiye ve durumdan duruma değiştiğini söyler. Daha çik olarak söylemek gerekirse Aristoteles için kadının erdemi ile erkeğin erdemi ya da kölenin erdemi ile efendinin erdemi bir değildir ve yine bu anlamda yönetenin erdemi ile yönetilenin erdemi de bir değildir. Ancak Platon'a göre bütün insanlar için bir aynı erdemler söz konusudur. Yani Platon için etiğin ve politikanın ölçüsü her yerde her zamanda aynı olan ideal bir orta olma iken Aristoteles'e göre bu "bize göre" bir ortadır; ki bu temel ayrım Platon ve Aristoteles'in ontolojileri ve epistemolojilerindeki farklılıklarından kaynaklanmaktadır. Asıl varlığın kalıcı ve değişmez varlık olan idealar olduğunu ileri süren Platon için gerçek anlamda bilimin konusu işte bu gerçek varlık olan idealardır ki bu bakımdan gerçek ve tam olan tek bir bilim söz konusudur. Oysa gerçek varlık olarak duysal tekili ve ancak ikincil anlamda formu kabul eden Aristoteles için varlığın çok anlamlığına bağlı olarak birden çok bilim söz konusudur ve bu bilimlerden de elde edilecek bilgilerin hepsinden aynı sonucu beklemek ve yine bu konuların hepsine aynı yaklaşımla yaklaşmak yanlıştır. Her konunun kendine özgü bir bilimi ve doğrusu söz konusudur. Böylece Platon tüm zamanlar ve toplumlar için tek bir yönetim biçimi ileri sürerken Aristoteles ise her zamanın ve her toplumun kendine özel koşulları olduğu için her toplum için farklı yönetim biçimleri olması gerektiğini söyler.

BİBLİYOGRAFYA

- Arsalan, A., 2009, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi III*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul
- Arsalan, A., 2010, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi II*, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul
- Aristoteles, 1990, *Oluş ve Bozuluş Üzerine*, Çev. Celal Gürbüz, Ara Yayıncılık, İstanbul
- Aristoteles, 1996a, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul
- Aristoteles, 1996b, *Topikler*, Çev. H. Ragıp Atademir, M. E. B., İstanbul
- Aristoteles, 1997, *Gökyüzü Üzerine*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yay., Ankara
- Aristoteles, 1998, *Birinci Çözümlerler*, Çev. Ali Houshairy, Dost Kitabevi Yay., Ankara
- Aristoteles, 1999, *Eudemos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Dost Kitabevi Yay., Ankara
- Aristoteles, 2001, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Alfa Yay., İstanbul
- Aristoteles, 2002a, *Kategoriler*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara
- Aristoteles, 2002b, *Yorum Üzerine*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara
- Aristoteles, 2003, *Protreptikos*, Çev. Oğuz Özügül, Pencere Yay., İstanbul
- Aristoteles, 2004a, *Doğa Bilimleri Üzerine*, Çev. Elif Günçe, Morpa Kültür Yay., İstanbul
- Aristoteles, 2004b, *Retorik*, Çev. Mehmet H. Doğan, Y. K. Y., İstanbul
- Aristoteles, 2005a, *Atinalıların Devleti*, Çev. Furkan Akderin, Alfa Yay., İstanbul
- Aristoteles, 2005b, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, Y.K.Y., İstanbul
- Aristoteles, 2005c, *İkinci Çözümlerler*, Çev. Ali Houshairy, Y.K.Y., İstanbul
- Aristoteles, 2005d, *Nikomakhos'a Etik*, Çev. Saffet Babür, Kebikeç Yay., Ankara
- Aristoteles, 2007, *Sofistlerin Çürütmeleri Üzerine*, Çev. Oğuz Özügül, Say Yay., İstanbul

- Aristoteles, 2010, *Politika*, Çev. Mete Tunçay, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Barnes, J., 2002, *Aristoteles*, Çev. Bahar Öcal Düzgören, Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul
- Baudrillard, J., 2008, *Simülakrlar ve Simülasyon*, Çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yay., Ankara
- Copleston, F., 1998, *Platon*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul
- Copleston, F., 1997, *Aristoteles*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay. İstanbul
- Hare, R. M., 2002, *Platon*, Çev. Işık Şimşek- Bediz Yılmaz, Altın Kitap Yayınevi, İstanbul
- Heidegger, M., 2003, *Nedir Bu Felsefe*, Çev. Ali Irgat, Sosyal Yay., İstanbul
- Mattéi, J. F., 2008, *Platon*, Çev. İsmail Yerguz, Dost Kitabevi Yay., Ankara
- Platon, 1990, *Phaidros*, Çev. Hamdi Akverdi, M.E.B., İstanbul
- Platon, 1998a, *Philebos*, Çev. Sabri Esat Siyavuşgil, Cumhuriyet Gazetesi Yay., İstanbul
- Platon, 1998b, *Yasalar I*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul
- Platon, 1998c, *Yasalar II*, Çev. Candan Şentuna-Saffet Babür, Kabalcı Yay., İstanbul
- Platon, 2000a, *Euthydemos*, Çev. Halil Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2000b, *Euthyphron*, Çev. Pertev Naili Boratav, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2000c, *Şölen*, Çev. Cenan Karakaya, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2001a, *Epinomis*, Çev. Adnan Cemgil, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2001b, *Phaidon*, Çev. Hamdi Ragıp Atademir-Kemal Yetkin, Sosyal Yay., İstanbul

- Platon, 2001c, *Devlet Adamı*, Çev. Behice Boran-Mehmet Karasan, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2001d, *Timaios*, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2001e, *Minos*, Çev. Hamdi Varoğlu, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2001f, *Kritias*, Çev. Erol Güney-Lütfi Ay, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2001g, *Meneksenos*, Çev. İrfan Şahinbaş, Sosyal Yay., İstanbul
- Platon, 2001h, *Parmenides*, Çev. Saffet Babür, İmge Kitabevi, Ankara
- Platon, 2004, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İş Bankası Kültür Yay. İstanbul
- Platon, 2009a, *Gorgias*, Çev. Melih Cevdet Anday, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009b, *Kharmides*, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009c, *Kratylos*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009d, *Kriton*, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009e, *Lakhes*, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009f, *Lysis*, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009g, *Menon*, Çev. Adnan Cemgil, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009h, *Pratagoras*, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009i, *Sofist*, Çev. Ömer Naci Soykan, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009k, *Sokrates'in Savunması*, Çev. Teoman Aktürel, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2009l, *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, Remzi Kitabevi, İstanbul
- Platon, 2010, *Mektuplar*, Çev. Furkan Akderin, Say Yay., İstanbul
- Ross, W.D., 2002, *Aristoteles*, Çev. Ahmet Arslan, İhsan Oktay Anar, Özcan (Yalçın) Kvasoğlu, Zerrin Kurtoğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul

Zerzan, J., 2009, *Gelecekteki İkel*, Çev. Cemal Atila, Kaos Yay., İstanbul

Zeller, E., 2001, *GreK Felsefesi Tarihi*, Çev. Ahmet Aydoğan, İz Yayıncılık, İstanbul